



ARCHIWUM
PROWINCJALNE
FRANCISZKANÓW
KRAKÓW - OFICINA

B-XIc-15



**W NURCIE 15
FRANCISZKAŃSKIM**

**W NURCIE
FRANCISZKAŃSKIM
15 (2006)**



© Copyright by WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE
FRANCISZKANÓW W KRAKOWIE
Kraków 2006 r.

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

ISSN 1427-292X

„W nurcie franciszkańskim” 15(2006)

Redaktor naczelny

ANDRZEJ PRUGAR OFMConv

Zespół redakcyjny

KRZYSZTOF KOŚCIELNIAK OFMConv

ADAM MĄCZKA OFMConv

PAWEŁ SROKA OFMConv

Rada naukowa

PROF. STANISŁAW BAZYLIŃSKI OFMConv (Rzym)

DR JERZY BRUSIŁO OFMConv (Kraków)

DR MAREK FIAŁKOWSKI OFMConv (Lublin)

DR PIOTR R. GRYZIEC OFMConv (Kraków)

PROF. ZBIGNIEW SUCHECKI OFMConv (Rzym)

DR JULIUSZ SYNOWIEC OFMConv (Kraków)

PROF. DR HAB. WIESŁAW BAR OFMConv (Lublin)

Przekład streszczeń artykułów

MARIA I STANISŁAW CYGAN (USA-NY)

ADAM MĄCZKA OFMConv

Korekta

DR ELŻBIETA SUPRANOWICZ (INSTYTUT JĘZYKA POLSKIEGO PAN)

Skład i łamanie

••studioperbene e-mail: perbene@perbene.pl

Druk i oprawa

DRUKMAR

32-080 Zabierzów, ul. Rzemieślnicza 10

Od Redakcji

Wydanie 15. tomu „*W nurcie franciszkańskim*” jest okazją, aby podsumować franciszkański dorobek naukowy z ostatnich kilkunastu lat. Pierwszy numer „*W nurcie franciszkańskim*” został wydany w 1987 r. z okazji jubileuszu 750-lecia przybycia franciszkanów do Krakowa. Zamieszczane w nim publikacje były efektem naukowych poszukiwań franciszkanów, którzy pracowali w Wyższym Seminarium Duchownym Franciszkanów (OFMConv) w Krakowie. W założeniu redakcyjnym publikowane treści były zamieszczone w trzech tematycznych działach: historycznym, teologicznym oraz pastoralnym. Pierwszy przewodniczący kolegium redakcyjnego o. dr B. Urban OFMConv, mówiąc o zasadniczym celu publikacji pierwszego tomu stwierdził: „Jeżeli więc przypomnienie rocznicy 750-lecia przybycia franciszkanów do Krakowa i do Polski przyczyni się – przez ten tom – u Czytelnika faktycznie do lepszego poznania duchowości franciszkańskiej oraz spowoduje sięgnięcie do źródeł duchowości św. Franciszka z Asyżu, św. Maksymiliana Kolbego, bł. Alberta Chmielowskiego, to rocznica i tom niniejszy spełnią swoje zadanie” (Wprowadzenie, „*W nurcie franciszkańskim*” 1(1987), s. 11).

Dwa lata później z okazji kolejnego jubileuszu 750-lecia powstania polsko-czeskiej prowincji franciszkańskiej (1239–1989) został opublikowany tom drugi „*W nurcie franciszkańskim*”, w podobnym układzie jak tom pierwszy. Inspiracją do jego wydania było dostosowanie się do wytycznych posoborowego ustawodawstwa zakonnego oraz zobowiązania wynikające z Umowy o współpracy franciszkańskiego Seminarium z Wydziałem Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

Pierwsze 4 tomy „*W nurcie franciszkańskim*” nie funkcjonowały jako systematyczne ukazujące się pismo WSD Franciszkanów. Dopiero od numeru 5, gdy Redaktorem został o. prof. dr hab. Zdzisław J. Kijas OFMConv, pismo ukazywało się co roku. Wtedy pojawiły się zmiany w układzie periodyku. Tom 4 miał następujący nowy podział: Teologia, Franciszkanizm oraz nowy dział Omówie-

nia i Recenzje. Tematyka periodyku zaczęła obejmować szeroko rozumianą problematykę franciszkańską. Natomiast od tomu 7(1999) zostaje przyjęty podział materiału na trzy główne działy: Teologia, Historia, Franciszkanizm. Obecny tom zawiera również powyższy układ. Oprócz zasadniczych trzech działów, w powyższym tomie znajdują się działy *Varia* oraz *Recenzje*.

Należy podkreślić to, iż coraz częściej na łamach naszego periodyku publikują nie tylko profesorowie seminarium, ale pracownicy innych uczelni – duchowni oraz osoby świeckie prowadzące badania nie tylko nad franciszkanizmem. Są to pracownicy naukowci PAT, UJ, KUL, PAN.

Jako nowy redaktor, prezentując kolejny tom, chcę wyrazić wdzięczność poprzednim Redaktorom: o. dr. Bonawenturze Urbanowi oraz o. prof. Zdzisławowi Kijasowi, jak i tym wszystkim, którzy byli bezpośrednio zaangażowani w tworzenie kolejnych tomów.

Warto zauważyć pewne zmiany w wydaniu tomu 15. Został powołany nowy zespół redakcyjny oraz rada naukowa, w której znaleźli się bracia z trzech ośrodków naukowych: Rzym, Lublin i Kraków, reprezentujący różne dziedziny naukowe.

Zapraszając do lektury kolejnego tomu, zachęcam wszystkich, którzy zajmują się szczególnie badaniami naukowymi szeroko pojętego franciszkanizmu, do współpracy przy tworzeniu kolejnych tomów. Będę również wdzięczny za wszelkie uwagi i sugestie dotyczące naszego periodyku.

A. Prugar OFMConv
(redaktor naczelny)

SPIS TREŚCI

TEOLOGIA

Juliusz St. Synowiec OFMConv	
Wizja ożywienia wyschniętych kości (Ez 37, 1–14)	9
Piotr Florencjan Szymański OFM	
Jedność słowa i sakramentu w świetle Łk 24, 13–33	25
Piotr R. Gryziec OFMConv	
Potomek i potomstwo Abrahama. Koncepcja osobowości zbiorowej w ujęciu św. Pawła w Ga 3, 6–29	37
Antoni Nadbrzeżny	
Współpracować z Maryją – <i>Niewiastą Eucharystii</i>	47
Kazimierz Pek MIC	
Niepokalana – darem Ducha Świętego dla serc ludzkich	59
Franciszek Solarz OFMConv	
Objawienia prywatne – wierzyć czy nie wierzyć?	67
Krzysztof Kościelniak	
Der Raum des christlich-moslemischen Dialogs. Das fundamentale Postulat: der Dialog in der Wahrheit	91

HISTORIA

Piotr Stefaniak	
Agnieszka z Sącza, zmarła w opinii świętości klaryska – reprezentantka pierwszego pokolenia mniszek starosądeckich	109
Zygmunt Fiałek-Laskowski OFMConv	
Klasztor w Smardzewicach: od jego założenia na początku XVII w. do kasaty w 1864 roku	119
Edward Eugeniusz Maciejewski OFMConv	
O. Peregryn Haczela OFMConv (1865–1942)	143
Edward Eugeniusz Maciejewski OFMConv	
O. Bonawentura Michał Podhorodecki OFMConv (1865–1942)	147

FRANCISZKANIZM

Piotr Bielenin OFMConv	
Pierwotne braterstwo franciszkańskie	151
Paweł Sroka OFMConv	
Niebieski krzyż	163
Ryszard Wróbel OFMConv	
Późnobarokowe kaznodziejstwo franciszkańskie na przykładzie adwentowych i pasyjnych kazań o. Fortunata Łosiewskiego	173
Paweł Salamon OFMConv	
Św. Maksymilian Kolbe i Jan Paweł II – głoszeniem prawdy kształtować bieg historii	205
Kazimierz Wójtowicz CR	
Wyprawa w świat pojęć i historii braterstwa	219
Eligiusz Dymowski OFM	
Refleksje o duszpasterstwie parafialnym Zakonu Braci Mniejszych	233

VARIA

Ryszard Wróbel OFMConv	
Jan Paweł II – sługa Miłosierdzia. Homilia na Dzień Papieski w Polsce – 15.10.2006 r. (XXVIII Niedziela Zwykła, Rok B)	245
Paweł Warchol OFMConv	
Jan Paweł II a polski kształt wolności	251
Marian Gołąb OFMConv	
Odpowiedzialność wychowanka za powołanie	269
Joanna Bratek	
Doświadczenie wiary w dojrzałej poezji Kazimierzy Iłakowiczówny	287
Marek Fiałkowski OFMConv	
Powolywanie, struktura i zadania parafialnej rady do spraw ekonomicznych	297

OMÓWIENIA I RECENZJE

Innocenty A. Kielbasiewicz OFM, <i>Ekologia św. Franciszka z Asyżu.</i> <i>Podstawy franciszkańskiej formacji postawy ekologicznej</i>	305
John Eldredge, <i>Dziki serce. Tęsknoty męskiej duszy</i>	307
Sesja naukowa „Ad Fontes!” Nowa edycja <i>Źródeł Franciszkańskich</i>	311
Sesja kolbiaska „Ewangelizacja przez media”	316
Sesja naukowa <i>Vaticanium II dzisiaj – w kierunku Kościoła Ducha Świętego</i>	321
Leksykon teologii pastoralnej	325

TABLE OF CONTENTS

THEOLOGY

Juliusz St. Synowiec OFMConv	
The Vision of Resurrecting dry Bones (Ezekiel 37: 1–14)	9
Piotr Florencjan Szymański OFM	
Unities of Word and Sacrament according to Luc 24, 13–33	25
Piotr R. Gryziec OFMConv	
Offering and Descendants of Abraham. The Concept of Corporate Personality in Context of St. Paul's Letter to the Galatians 3:6–29 ...	37
Antoni Nadbrzeżny	
Cooperating with Mary, the Lady of the Eucharist	47
Kazimierz Pek MIC	
The Immaculate – Gift of the Holy Spirit for Human Hearts	59
Franciszek Solarz OFMConv	
Private Revelations – to believe or not to believe?	67
Krzysztof Kościelniak	
The Dimension of Christian-Muslim Dialogue	
The Necessity to Overcome Islamic Fundamentalism	91

HISTORY

Piotr Stefaniak	
The Agnes of Sacz died in an Aura of Sanctity; Poor Clare, Representative of the first Generation of Nuns from Stary Sacz	109
Zygmunt Fiałek-Laskowski OFMConv	
The Franciscan Monastery in Smardzewice: from the Foundation until its Cassation in 1864	119
Edward Eugeniusz Maciejewski OFMConv	
O. Peregryn Jan Haczela OFMConv (1865–1942)	143
Edward Eugeniusz Maciejewski OFMConv	
O. Bonaventura Michał Podhorodecki OFMConv (1899–1941)	147

THE FRANCISCAN'S ISSUES

Piotr Bielenin OFMConv	
The original Franciscan Brotherhood	151
Paweł Sroka OFMConv	
The Blue Cross	163
Ryszard Wróbel OFMConv	
The Advent and Lenten Sermons of Fr. Fortunat Losiewski as an Example of late Baroque Franciscan preaching	173
Paweł Salamon OFMConv	
St. Maximilian Kolbe and John Paul II – Writing History through the Proclamation of Truth	205
Kazimierz Wójtowicz CR	
A Journey in the World of Concepts and History of the Brotherhood	219
Eligiusz Dymowski OFM	
Reflections about parish Activity of OFM Franciscans	233

VARIA

Ryszard Wróbel OFMConv	
John Paul II – The Servant of Mercy. Homily of Papal Day in Poland – 15.10.2006 r.	245
Paweł Warchoń OFMConv	
John Paul II and the Polish Form of Freedom	251
Marian Gołąb OFMConv	
Responsability of Pupil for Vocation	269
Joanna Bratek	
The Experience of Faith in the mature Poetry of Kazimiera Illakowiczowna	287
Marek Fiałkowski OFMConv	
The parish Council: Formation, Structure and Participation in parish Decision making	297

TEOLOGIA

Juliusz St. Synowiec OFMConv
W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 15(2006)

WIZJA OŻYWIENIA WYSCHNIĘTYCH KOŚCI EZ 37, 1–14

W Starym Testamencie zachowały się opowiadania, w których prorocy Izraela mówią o swoich wizjach, czyli ekstatycznych przeżyciach, podczas których oglądali obrazy nie istniejące w świecie podpadającym pod zmysły (Iz 6, 1nn; Jr 1, 4–10; Am 7, 1–9; 9, 1), słyszeli słowa wypowiedane przez Boga lub inne istoty nadprzyrodzone (Iz 6, 3; Jr 1, 5.7), a czasami nawet odczuwali niezwykle wrażenia dotykowe (Iz 6, 6n; Jr 1, 9) lub smakowe (Ez 3, 3).

Przeżycia tego rodzaju zdarzają się mistykom, czyli ludziom, którzy posiadają zdolności bezpośredniego nawiązywania łączności z Bogiem, aniołami, Chrystusem, Jego Matką lub świętymi. W naszych czasach doświadczyli ich m.in. tacy ludzie jak św. Faustyna Kowalska, św. Bernardeta Soubirous z Lourdes oraz Franciszek, Melania i Łucja z Fatimy.

Na podstawie przekazów zachowanych w Starym Testamencie bibliści wyróżnili trzy odmiany wizji prorockich: wizje zmysłowe, wizje wyobrażeniowe i wizje umysłowe¹.

Według tego wyróżnienia z wizjami zmysłowymi mamy do czynienia wtedy, gdy przedmiot *widzenia* rozpoznawany jest za pomocą zmysłów zewnętrznych. W podaniach Starego Testamentu znajdują się tylko dwa przykłady tego rodzaju przeżyć. Jednym z nich jest widzenie ognistego krzewu, podczas którego Bóg

¹ Zob. np. T. Ballarini – G. Bressan, *Profetismo e profeti in generale*, [w:] IBB, t. 2/2, Torino 1971, ss. 30–32; E. Testa, *Il profetismo e i profeti*, [w:] MS, Torino 1977, t. 4, ss. 105–113; M. Peter, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, wyd. 3, Poznań 1978, s. 493n; R. Rumianek, *Wizje pomyślności w Księdze Ezechiela*, Warszawa 1998, s. 18n.

objawił Mojżeszowi swoje imię *Jahwe* (Wj 3, 1n), drugim – widzenie napisu na ścianie, jakie mieli przeżyć uczestnicy uczty Baltazara (Dn 5, 1–28). Przyjmuje się, że przedmiot takiej wizji nie musi istnieć w rzeczywistości, ale wystarczy, że pojawia się on we władzach wewnętrznych wizjonera jako rzeczywiście istniejący.

Wydaje się, że ta odmiana wizji w rzeczywistości nie istnieje. Bo jeżeli przedmiot widzenia pojawia się we władzach wewnętrznych, to mamy wówczas do czynienia z wizją wyobrażeniową, która polega na tym, że obrazy oglądane przez proroka istnieją tylko w jego wyobraźni. Bardzo dobrymi przykładami takich wizji są widzenia, jakie prorocy Izajasz, Jeremiasz i Ezechiel przeżyli w chwili swego powołania do pełnienia zadań prorockich (Iz 6, 1–11; Jr 1, 4–10; Ez 1, 1–3, 14).

Nie wiadomo, dlaczego widzenia napisu na ścianie z opowiadania o uczcie Baltazara nie należałoby zaliczyć do wizji wyobrażeniowych.

Mojżeszowe widzenie ognistego krzewu ma wyraźne cechy przeżyć, które nazwano postrzeżeniami symbolicznymi², które niektórzy bibliści³ niesłusznie zaliczają do wizji wyobrażeniowych. Miały one miejsce wtedy, gdy prorocy – oglądając przedmioty, jakie spotykali – *słyszeli* słowa Jahwe, które pozwalały im dostrzec w nich ilustracje treści, jaką następnie przekazywali słuchaczom. Oto kilka przykładów:

Amos, zauważywszy któregoś dnia kosz pełny dojrzałych owoców, usłyszał ze strony Jahwe następujące wyjaśnienie:

Am 8, ²*Nadszedł kres dla mego ludu izraelskiego,
nie będę mu już dłużej pobłażał.*

Dojrzałe owoce stały się tu symbolem narodu, który dojrzał do tego, by otrzymać karę. W oryginale myśl ta podkreślona jest grą słów między wyrazem *qajis*, który oznacza owoce letnie, a wyrazem *qēs*, który znaczy *koniec*, *kres*.

Jeremiasz, zastanawiając się nad karami, jakie miały spotkać jego naród, ujrzał wrzący kocioł, pochylony otworem ku północy, i usłyszał głos Jahwe:

Jr 1, ¹⁴*Z północy zwali się nieszczęście
na wszystkich mieszkańców tej ziemi.*

¹⁵*Bo oto wzywam wszystkie królestwa północy
– wyrocznia Jahwe – i przyjdą, i każdy ustawi swój tron
przed bramami Jerozolimy,
przeciw wszystkim jej murom wokoło,
i przeciw wszystkim miastom judzkim.*

² W sprawie postrzeżeń symbolicznych proroków zob. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1967, ss. 137–141.

³ T. Ballarini – G. Bressan, *Prophetismo e profeti in generale*, s. 30.

W wypowiedzi tej zawarta jest następująca myśl: jak kocioł pochyłony jest ku północy, tak państwo judzkie z Jerozolimą, swoją stolicą, wystawione jest na nieszczęścia, które spadną na nie z północy w wyniku nieprzyjacielskiego najazdu.

Podobnym przeżyciem było Jeremiaszowe postrzeżenie drzewa migdałowego, którego nazwa po hebrajsku znaczy dosłownie *czujka*. Pewnego razu prorok zastanawiał się, czy spełnią się jego zapowiedzi nieszczęść, jakie miały spaść na naród. Gdy patrzył na gałązkę drzewa migdałowego, Bóg wszczął z nim rozmowę, o której tak pisze: *Jahwe skierował do mnie następujące słowo: „Co widzisz, Jeremiaszu?” Odpowiedziałem: „Widzę gałązkę czujki (šāqēd)”. Wtedy Jahwe powiedział do mnie: „Dobrze widzisz, bo ja czuwam (šōqēd) nad moim słowem, żeby się spełniło”* (Jr 1, 11n). Ta odpowiedź Boga utwierdziła Jeremiasza w przekonaniu, że się nie myli, przepowiadając kary Boże.

Do tej samej kategorii przeżyć należy zaliczyć widzenie dwóch koszów fig, które Jeremiasz miał przed świątynią jerozolimską wnet po uprowadzeniu do niewoli Jechoniasza oraz przywódców i rzemieślników judzkich. Jeden z tych koszy był napełniony dobrymi figami, drugi złymi. Jahwe wyjaśnił prorokowi, że figi dobre symbolizują Judejczyków uprowadzonych do niewoli, a złe tych, co pozostali na miejscu (Jr 24).

Na uwagę zasługuje także postrzeżenie symboliczne Jeremiasza, które prorok ten tak opisuje:

Jr 18, ³*Poszedłem do domu garncarza, a ten właśnie wykonywał pracę na kole. ⁴Gdy zaś, jak to bywa z gliną w ręku garncarza, psuło się naczynie, które robił, wtedy zaczynał od nowa i robił z niego inne naczynie, jakie uznał za stosowne zrobić. ⁵I zostało do mnie skierowane słowo Jahwe: „Czyż nie mogę, domu Izraela, uczynić z wami jak ten garncarz? – wyrocznia Jahwe. Oto jak glina w ręku garncarza, tak wy jesteście w moim ręku, domu Izraela”.*

Zaliczanie postrzeżeń symbolicznych do wizji jest słuszne tylko o tyle, że podobnie jak w wizjach prorocy przeżywali podczas nich słyszenie słów Jahwe. Łatwo jednak zauważyć, że między postrzeżeniami symbolicznymi a wizjami zachodziła zasadnicza różnica. Dokładniej mówiąc, przedmioty, które prorocy oglądali w postrzeżeniach symbolicznych, istniały w świecie podpadającym pod zmysły, podczas gdy obrazy oglądane w wizjach pojawiały się tylko we władzach wewnętrznych proroków.

Przez wizje umysłowe rozumie się przeżycia proroków, w czasie których w ich świadomości pojawiały się treści objawiane im przez Boga bez udziału zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych w tajemniczym procesie poznania intelektualnego⁴. Takich przeżyć dotyczą wypowiedzi proroków, w których – bez wzmianki

⁴ Zob. tamże. s. 30; E. Testa, *Il profetismo e i profeti*, ss. 104–113.

o wrażeniach wizualnych i słyszeniu słów Bożych – oświadczają oni: *Tak mówi Jahwe* (np. Iz 29, 22; Jr 5, 1); *Tak mówi Pan Jahwe* (np. Iz 7, 7); *Takie słowo Jahwe zostało do mnie skierowane* (np. Iz 8, 1; Jr 2, 1); *Wyrocznia Jahwe* (np. Jr 3, 10). Ponieważ przeżycia tego rodzaju dokonywały się bez wrażeń wzrokowych, niesłusznie nazwano je wizjami. W rzeczywistości nie są to wizje, ale objawienia poprzez poznanie umysłowe. Stąd też wydaje się, że lepiej by było nie nazywać ich wizjami.

Jedną z najważniejszych wizji prorockich jest wizja wyschniętych kości, którą prorok Ezechiel, syn kapłana Buziego, przeżył w niewoli babilońskiej w nieznanym bliżej czasie po zniszczeniu Jerozolimy przez wojska Nabuchodonozora, które to zniszczenie – jak wiadomo – nastąpiło w 587 roku przed Chr. Należy ona do wizji wyobrażeniowych, podobnie jak cztery inne wizje Ezechiela, opisane w jego księdze, a więc jak wizja powołania Ezechiela na proroka (Ez 2, 3–3, 9), wizja odejścia Jahwe ze świątyni i wydania jej oraz Jerozolimy na zniszczenie (8, 1–11, 25), wizja nad rzeką Kebar (1, 4–2, 2) oraz wizja nowej Ziemi Świętej i powrotu Jahwe do odbudowanej świątyni (47, 1–48, 35). Obrąłem ją za przedmiot niniejszych rozważań dlatego, że – jak mi się wydaje – dokładniejsze zapoznanie się z jej treścią może być pożyteczne dla kapłanów głoszących słowo Boże, a nawet dla szerszego grona czytelników, jako że Ezechielowe opowiadanie o niej należy do tekstów używanych w liturgii mszalnej.

37, *1Ręka Jahwe – pisze Ezechiel – zaczęła być nade mną. Wywiódł mnie On duchem Jahwe i zaprowadził mnie na środek równiny, która była pełna kości. 2I oprowadził mnie w koło pośród nich, a było ich niezmiernie dużo na powierzchni doliny i byli bardzo wyschnięci.*

3I powiedział do mnie: „Synu człowieczy, czy te kości ożyją?”. Odpowiedziałem: „Jahwe, Ty to wiesz!”

4A On powiedział do mnie: „Prorokuj nad tymi kośćmi i mów do nich: «Kości wyschnięte, słuchajcie słowa Jahwe! 5Tak mówi5 Jahwe do tych kości: Wprowadzę w was ducha i będziecie żyć. 6I pokryję was ścięgnami, sprawię, że ciało na was odrośnie, przyoblekę was skórą i włożę w was ducha, będziecie żyć i poznacie, że Ja jestem Jahwe». 7I prorokowałem, jak mi zostało polecone6. Gdy prorokowałem, powstał szum i ruch niezwykły, a kości zbliżyły się jedne ku drugim. 8Spojrzałem, a oto pojawiły się na nich ścięgna, wyrosło na nich ciało i przyoblekła je skóra, ale ducha w nich nie było. 9A On powiedział do mnie: „Prorokuj do ducha, prorokuj, synu

⁵ Słowo *Pan*, które tu znajduje się w TM, opuszczamy jako dodatek, gdyż – podobnie jak w w. 3 – nie ma ono odpowiednika w przekładzie LXX.

⁶ Zamiast *jak mi zostało polecone* w niektórych rękopisach mamy *jak mi polecił*. Lekcja *jak mi zostało polecone* wydaje się pierwotna, ponieważ lekcję *jak mi polecił* można zrozumieć jako uzgodnienie z w. 10.

Wizja ożywienia wyschniętych kości (Ez 37, 1–14)

człowieczy, i mów do ducha: Tak mówi⁷ Jahwe: Przybądź, duchu⁸, z czterech stron świata, zadmij w tych zabitych, aby ożyli”. ¹⁰I prorokowałem, jak mi polecił, a duch wszedł w nich i ożyli oraz stanęli na nogach. Było to niezmiernie wielkie wojsko. ¹¹A On powiedział do mnie: „Synu człowieczy, te kości, to cały dom Izraela. Mówią oni: Nasze kości wyschły, nasza nadzieja się rozwiała, jesteśmy zgubieni. ¹²Dlatego też prorokuj i mów do nich: Tak mówi⁹ Jahwe: Oto Ja otworzę wasze groby, wyprowadzę was z waszych grobów, mój ludu, i zawiodę was do kraju Izraela. ¹³I poznacie, że ja jestem Jahwe, gdy otworzę wasze groby i gdy was, mój ludu, z waszych grobów wyprowadzę. ¹⁴Włożę w was mojego ducha i będziecie żyć. Zaprowadzę was na waszą ziemię i poznacie, że Ja, Jahwe, powiedziałem i zrobiłem – wyrocznia Jahwe”¹⁰.

Próby, jakie podjęto w celu wykazania, że opowiadanie to składa się z kilku warstw pochodzących od różnych autorów¹¹, w świetle ostatnich badań należy uznać za bezpodstawne¹². Dlatego przyjmujemy, że jest ono utworem logicznie zwartym, pochodzącym w całości od Ezechiela.

W w. 1 opowiadania prorok stwierdza, że swoją wizję przeżył *na środku równiny*. Była to równina babilońska¹³, którą wspomina on także w następującym urywku swej księgi:

Ez 3, ²²Ręka Jahwe¹⁴ zaczęła być nade mną i powiedział do mnie: Wstań, idź na równinę, bo chcę tam mówić do ciebie. ²³Wstałem więc i poszedłem na równinę, a oto stała tam k'bôd Jahweh, jak k'bôd, którą widziałem nad rzeką Kebar. Upadłem wówczas na twarz, ²⁴ale duch wszedł we mnie i postawił mnie na nogi.

⁷ Słowo *Pan*, które tu występuje w TM, opuszczamy jako dodatek z tych samych względów co w w. 3 i 5.

⁸ Słowo *duchu* w TM, które nie ma odpowiednika w LXX, wygląda na pierwotne, gdyż jest konieczne dla jasności zdania.

⁹ Także w tym miejscu – z tych samych względów co w w. 3, 5 i 9 – opuszczamy słowo *Pan*, które występuje w TM.

¹⁰ W sprawie problematyki literackiej Ez 37, 1–14 – zob. Z. Godlewski, *Kości powrócą do życia*, Warszawa 2000, ss. 46–98.

¹¹ Tak m.in. H.L. Hossfeld (*Das Buch Ezechiel*, [w:] E. Zenger [red.], *Einleitung in das Alte Testament*, wyd. 3. Stuttgart 1998, s. 454), który – odwołując się do wcześniejszych prac – wyróżnia w Ez 37, 1–14 cztery warstwy, pochodzące od czterech autorów: opowiadanie o wizji (w. 1–11a) z wstawką z czasów machabejskich (w. 7–10), dysputę (w. 11–13a) i deuteronomistyczne uzupełnienie (w. 13b–14).

¹² Zob. uwagi A. Behrensa, *Prophetische Visionsschilderungen im Alten Testament. Sprachliche Eigenarten, Funktion und Geschichte einer Gattung*, Münster 2002, s. 253n.

¹³ Tak m.in. W. Zimmerli, *Ezechiel*, Neukirchen 1979, s. 24n, 892; E. Vogt, *Der Nehar Kebar* (Ez 1), Bb 39(1958), z. 2, ss. 211–216; R. Rumianek, *Wizje pomyślności*, s. 109.

¹⁴ Słowo „tam” w TM opuszczamy z LXX jako głosę objaśniającą. Por. G. Fohrer, *Ezechiel*, Tübingen 1955, s. 25.

Przypuszcza się, że opowiadanie o wizji wyschniętych kości pierwotnie następowało po tym urywku i stanowiło jego dalszy ciąg¹⁵. Trudno się zgodzić z tym stanowiskiem, gdyż według 3, 22–24a Ezechiel poszedł na równinę na rozkaz Jahwe i dopiero tam wszedł w niego duch, podczas gdy w w. 1 tego opowiadania Ezechiel stwierdza, że został na nią zaprowadzony duchem Jahwe. Należy ponadto zauważyć, że podczas wizji, o której mowa w 3, 22–24a, prorok był fizycznie obecny na równinie babilońskiej, gdy tymczasem wygląda na to, że w wizji, o której mowa w 37, 1–14, był tam obecny tylko władzami umysłu i wyobraźni. Taki wniosek nasuwa się bowiem w świetle znajdujących się w w. 1 zdań: *Ręka Jahwe zaczęła być nade mną i Zaprowadził mnie On duchem Jahwe i postawił na środku równiny, która była pełna kości*.

W pierwszym z tych zdań Ezechiel daje bowiem do zrozumienia, że podczas wizji znalazł się on pod działaniem Boga, podobnie jak w zdaniu *spadła tam na mnie ręka Pana Jahwe*, które umieścił on w Ez 8, 1, na początku swego opowiadania o wizji zapowiadającej odejście Jahwe ze świątyni jerozolimskiej i wydanie jej wraz z całym miastem na zniszczenie.

W słowach: *Zaprowadził mnie On duchem Jahwe i postawił na środku równiny, która była pełna kości* prorok wyjaśnia, na czym tym razem polegało to zaistnienie nad nim ręki Jahwe. Daje mianowicie do zrozumienia, że na tej równinie znalazł się nie w sposób fizyczny, ale pod działaniem ducha Jahwe, czyli w stanie ekstazy¹⁶. Inaczej mówiąc równina ta pojawiła się w jego wyobraźni jako scena obrazów, które następnie oglądał w wizji¹⁷.

Była to równina jak inne rozległe równiny Mezopotamii, gdzie krajobraz gubi się w przestrzeni bez granic, pozbawiona zieleni i kwiatów, ale jeszcze bardziej ponura niż tamte, bo pełna ludzkich kości.

Stwierdzając, że tych kości było *niezmiernie dużo na powierzchni równiny i były bardzo wyschnięte* (w. 2), Ezechiel chce prawdopodobnie powiedzieć, że pozostawały one bez pierwiastka życia przez długi okres czasu¹⁸. Równocześnie wskazuje na to, że liczba ludzi zabitych, po których te kości zostały na równinie, była bardzo wielka.

Przypuszcza się, że któregoś dnia, może w czasie drogi na wygnanie, syn Buziego widział wyschnięte kości trupów pozostawionych bez pogrzebu na ja-

¹⁵ Tak sądzi m.in. J. Steinmann, *Le prophète Ezéchiel et les débuts de l'Exil*, Paris 1953, s. 183.

¹⁶ R. Rumianek (*Wizje pomysłowości*, s. 108) sądzi, że na podstawie 3, 22n należy raczej przyjąć, iż prorok był na równinie obecny cieleśnie.

¹⁷ Por. E. Baumann, *Die Hauptvisionen Hesekiels*, ZAW 67(1955), s. 56: „So ist denn auch die Talebene c. 37 keine topographische, sondern eine symbolische Größe, typische Größe, einer Vision angemessen”. Stanowisko to podziela także A. Behrens, *Prophetische Visionsschilderungen*, s. 256: „Diese Ebene bildet sozusagen die «Bühne» für das folgende Geschehen”.

¹⁸ Por. R. Rumianek, *Wizje pomysłowości*, s. 110.

kimś wielkim pobożowisku¹⁹. W wizji Ezechiela wstrząsający obraz tych kości, odartych z ciała przez sępy i inne drapieżniki, ponownie zjawił się w jego świadomości, po czym Jahwe postawił mu pytanie: *Synu człowieczy, czy te kości ożyją?* (w. 3). Prorok zdawał sobie sprawę, że po ludzku sądząc jest to niemożliwe²⁰, tym bardziej, że wyrażenie *syn człowieczy*, które znaczy tyle samo co *człowiek* – występujące w jego księdze aż 93 razy (m.in. 2, 3.8) – podkreśla jego słabość jako człowieka, ku któremu zniża się potężny Jahwe. Nie miał przy tym wątpliwości, że na takie pytanie może odpowiedzieć tylko Bóg, bo tylko On zna przyszłość i rozporządza mocą zdolną przywrócić zmarłych do życia, jako że według przekonań starotestamentowych od Niego zależało życie *wszelkiego ciała* (Lb 16, 22; por. 27, 16), czyli ludzi i zwierząt (zob. np. Rdz 6, 17), i On dzierżył władzę nad Szeolem, miejscem przebywania umarłych (Pwt 32, 22; Iz 7, 11; Am 9, 2; Hi 26, 6; Ps 68, 21; 139, 8; Prz 15, 11)²¹. Dlatego prorok nasz wstrzymał się zarówno od twierdzącej, jak też od przeczącej odpowiedzi na pytanie postawione mu przez Jahwe, ograniczając się do stwierdzenia: *Jahwe, Ty to wiesz!* (w. 3)²², które – unikając dosłowności – można by przetłumaczyć: *Jahwe, tylko Ty to wiesz!* lub: *Jahwe, tylko od Ciebie to zależy!* Dowodzi to, że Ezechiel nie znał jeszcze nauki, w myśl której Bóg przy końcu czasów wskrzesi zmarłych do nowego życia, ale – świadom wszechmocy Bożej – nie wykluczał, że istnieje taka możliwość.

Aby dobrze zrozumieć to, co prorok mówi w w. 4–14, trzeba pamiętać o istotnej różnicy, jaka zachodzi między pojmowaniem słowa w naszej cywilizacji, a jego pojmowaniem u ludzi starożytnego Bliskiego Wschodu. Dla nas słowo jest w zasadzie tylko znakiem, za pomocą którego przekazujemy sobie myśli. Dla nich było ono nie tylko znakiem, ale także pełną dynamizmu rzeczywistością, która po wyjściu z ust mówiącego nadal istnieje i działa skutecznie²³.

¹⁹ W. Zimmerli (j.w. s. 896), za którym idzie Z. Godlewski (j.w. s. 97), bez wyraźnych podstaw przypuszcza, że Ezechiel ma na myśli jakieś pobożowisko, na którym leżeli żołnierze polegli w walkach między Izraelitami a wojskami babilońskimi, zmierzającymi przeciw Jerozolimie.

²⁰ Por. A. Mattioli, *Ezechiele*, [w:] IBB, Torino 1971, t. 2/2, s. 371.

²¹ Por. J. Nelis, *Totenerweckung*, [w:] H. Haag [red.], *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln 1968, kol. 1770 [=BL].

²² Por. G. Fohrer, *Ezechiel*, s. 208: „Auf die Frage, ob die Gebeine wieder lebendig werden können, unmittelbar bejahend oder verneinend zu antworten, lehnt Ez ab. Er überlässt es Jahwe und drückt aus, daß er selbst nicht weiß und man es überhaupt nicht wissen kann”.

²³ Szczegóły zob. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, Giessen 1934; R. Ringgren: *Word and Wisdom, Studies in the Hypostatisation of Divine Qualities and Functions in the Near East*, Lund 1947; R.J. Tournay, *La parole divine dans la littérature babylonienne*, [w:] DBS, Paris 1957, t. 5, kol. 426; A. Barucq, *La parole divine dans la littérature égyptienne*, tamże, kol. 434; J.S. Synowiec, *Hipostaza słowa Bożego w Starym Testamencie?* CTh 45(1975), z. 4, ss. 67–85; M. Gołębiowski, *Skuteczność słowa Bożego według Iz 55, 8–11*, SThV 20(1982), nr 2, ss. 47–69; J. Warzecha, *Znaczenie i pochodzenie formuły „posłać słowo”*, Warszawa 1990, ss. 17–24.

To pojęcie słowa znalazło odbicie m.in. w wypowiedziach proroków o słowach objawionych im przez Boga, a następnie przekazywanych innym (np. Jr 1, 9n; 5, 14; 23, 29; 28, 16n; Iz 40, 6–8; 55, 10n; zob. także Ps 107, 20; 147, 15–18; Mdr 18, 14).

Dostrzegamy je bez trudu także w w. 4–10 omawianego opowiadania Ezechiela. Prorok mówi bowiem, że gdy na rozkaz Jahwe prorokował nad wyschniętymi kośćmi zabitych, *powstał szum i ruch niezwykły, a kości zbliżyły się jedne ku drugim*, a potem *pojawiły się na nich ścięgna, wyrosło na nich ciało i przyoblekła je skóra, ale ducha w nich nie było* (w. 7n). Następnie dodaje, że gdy – znowu na rozkaz Boga – przywołał ducha dla tych odrodzonych ciał zabitych, *duch wszedł w nich i ożyli oraz stanęli na nogach. Było to niezmiernie wielkie wojsko* (w. 10).

Pojmowanie słowa głoszzonego przez proroków, tym razem przez Ezechiela, jako rzeczywistości pełnej mocy i działającej skutecznie, przypomina poniekąd pojmowanie słowa w magii. Między jednym a drugim przypadkiem zachodzi jednak zasadnicza różnica. W magii uważano słowo za skuteczne samo z siebie, u proroków zaś jego skuteczność wywodziła się z mocy Boga²⁴. Widać to wyraźnie w zdaniach, jakie Ezechiel wypowiedział nad wyschniętymi kośćmi:

⁵Tak mówi Pan Jahwe do tych kości: „Wprowadzę w was ducha i będziecie żyć. ⁶I pokryję was ścięgnami, sprawię, że ciało na was odrośnie, przyoblekę was skórą i włożę w was ducha, będziecie żyć i poznacie, że Ja jestem Jahwe”.

W świetle tych zdań jest oczywiste, że kości miały powrócić do życia nie dlatego, że Ezechiel wypowiadał nad nimi słowa Jahwe, ale dlatego, że za tymi słowami była wola potężnego Boga, który poprzez jego prorocką działalność postanowił włożyć w te kości swojego ducha (zob. w. 14), czyli swoją moc. Trzeba bowiem pamiętać, że polski rzeczownik *duch* odpowiada tu hebrajskiemu rzeczownikowi *ruah*, którego używano na oznaczenie wiatru (Koh 8, 8), oddechu i tchnienia (Ps 135, 17; Hi 9, 18; 19, 17), a także – przenośnie – na oznaczenie mocy, którą Stwórca powołał świat do istnienia (Rdz 1, 2; Ps 33, 6), dzięki której żyją ludzie i zwierzęta (np. Rdz 6, 17; Sdz 15, 19; 1 Sm 30, 12; Hi 27, 3; 33, 4.14; Koh 3, 19–21) i którą każdej wiosny przywraca On życie obumarłej przyrodzie (Ps 104, 29n). Wyrażenie *ruah hajjim* (Rdz 6, 17; 7, 15), podobnie jak synonimiczny zwrot *nišmat hajjim* (Rdz 2, 7²⁵; Hi 23, 7), oznacza udzielony człowieko-

²⁴ Por. G. Fohrer, *Prophetie und Magie*, [w:] *Studien zur alttestamentlichen Prophetie* (1949–1965), Berlin 1967, s. 257.

²⁵ W związku z treścią Rdz 2, 7 zob. także J. Roslon, *Idea życia według trzech pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju*, SThV 4(1966), z. 2, ss. 269–363; tenże: *Creatio protoparentum* (Gen 1, 26; 2, 7) *unicus hymnus?*, „*Verbum Domini*” 45(1967), ss. 139–149, 281–290;

wi przez Boga *oddech życia*²⁶, pojmowany jako życiodajna siła, co szczególnie wyraźnie widać w wypowiedzi Elihu, jednego z bohaterów Księgi Hioba: *Tchnienie Boga mnie uczyniło i oddech Wszechmocnego mnie ożywia* (33, 4; por. 27, 3)²⁷.

Zdanie i *poznać, że Ja jestem Jahwe*, umieszczone w w. 6 na końcu obietnicy Jahwe, którą Ezechiel miał przekazywać kościom, wyraża myśl, że ich powrót do życia za sprawą ducha udzielonego im przez Boga będzie dla Izraelitów podstawą do przekonania się, że Bóg ma cechę, którą wyraża Jego imię *Jahwe*. Imię to, jak wiadomo, znaczy *On jest* i określa Boga Izraelitów jako potężną istotę obecną wśród nich, wymierzającą im kary i przychodzącą im z pomocą (zob. np. Wj 20, 2; Ez 12, 15; Iz 43, 11)²⁸.

Dlatego jest rzeczą oczywistą, że już w tym miejscu opowiadania słuchacze Ezechiela uświadamiali sobie, że te wyschnięte kości na równinie babilońskiej oznaczają ich przebywający na wygnaniu naród, któremu Jahwe zamierza okazać pomoc przez obdarzenie go w wyniku działalności proroka życiodajnym duchem, zapewniającym mu nie tylko przetrwanie, ale także odrodzenie.

Dalszy ciąg opowiadania nie pozostawia co do tego żadnych wątpliwości. W w. 7–8 Ezechiel mówi bowiem, że gdy spełnił polecenie prorokowania nad wyschniętymi kośćmi, odzyskały one ścięgna, ciało i skórę, a więc zaczął się w nich proces powrotu do życia. W w. 9–10 czytamy natomiast, że gdy na polecenie Jahwe prorok wezwał Jego ducha, by zadął w tych zabitych, duch wszedł w nich i odzyskali życie stając się niezmiernie wielkim wojskiem.

Słusznie zauważono, że proces powrotu tych kości do życia był dwuetapowy, podobnie jak proces stworzenia pierwszego człowieka według Rdz 2, 7²⁹. Według Rdz 2, 7 pierwszy człowiek został bowiem najpierw ukształtowany przez Boga z prochu roli, a następnie otrzymał od Niego tchnienie życia, podczas gdy według Ez 37, 7b–10 wyschnięte kości dzięki duchowi Jahwe najpierw odzyskały ścięgna i mięśnie (Ez 37, 7b), a następnie dzięki temu samemu duchowi zostały ożywione (Ez 37, 10).

M. Peter, *Stary Testament o powstaniu życia*, „Ateneum Kapłańskie” 66(1974), t. 83, z. 3, ss. 383–388; I. Mroczkowski, *Starotestamentalne rozumienie ciała, duszy i ducha człowieka*, „Studia Płockie” 21(1993), ss. 17–24.

²⁶ Por. J. Scharbert: *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Stuttgart 1966, s. 80.

²⁷ Szerzej na ten temat zob. J.S. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001, s. 98n.

²⁸ Bogatsze wiadomości w tym względzie zob. J.S. Synowiec: *Pięcioksiąg. Wprowadzenie do ksiąg: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej i Powtórzonego Prawa*, Kraków 2000, ss. 327–331. Na temat formuły: *poznać, że ja jestem Jahwe* w Księdze Ezechiela zob. W. Zimmerli: *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, Zürich 1954.

²⁹ Zob. W. Zimmerli, *Ezechiel*, s. 889n; R. Rumianek, *Wizje pomyślności*, s. 117n.

W w. 11–14, po przedstawieniu sceny powrotu kości do życia, Ezechiel przytacza wyrocznię, w której Jahwe w sposób jednoznaczny wyjaśnił mu i jego rodakom znaczenie tego, co widział, słyszał i robił podczas przeżyć opisanych w w. 1–10:

¹¹*Synu człowieczy, te kości, to cały dom Izraela. Mówią oni: Nasze kości wyschły, nasza nadzieja się rozwiała, jesteśmy zgubieni.* ¹²*Dlatego też prorokuj i mów do nich: Tak mówi Jahwe: Oto Ja otworzę wasze groby, wyprowadzę was z waszych grobów, mój ludu, i zawiodę was do kraju Izraela.* ¹³*I poznacie, że Ja jestem Jahwe, gdy otworzę wasze groby i gdy was, mój ludu, z waszych grobów wyprowadzę.* ¹⁴*Włożę w was mojego ducha i będziecie żyć. Zaprowadzę was na waszą ziemię i poznacie, że Ja, Jahwe, powiedziałem i zrobiłem wyrocznia Jahwe.*

Zdanie: *Synu człowieczy, te kości, to cały dom Izraela* w w. 11 wyraźnie utożsamia kości, które w widzeniu Ezechiela powróciły do życia, z narodem izraelskim.

Wyrażenie *dom Izraela* było bowiem używane na oznaczenie wspólnoty rodowej Izraelitów (np. Wj 40, 38; 1Sm 7, 2; Iz 46, 3). Słowa *cały dom Izraela* w w. 11 oznaczają więc cały naród izraelski, wszystkich Izraelitów, których w w. 11–14 dotyczą wszystkie zdania mówiące o nich i dla nich przeznaczone. W związku z powyższym łatwo zrozumieć, że w wierszach tych Jahwe wyjaśnia, iż obraz wyschniętych kości, które pod działaniem Jego mocy określonej rzeczownikiem *ru'ah* powróciły do życia, zapowiada odrodzenie całego narodu izraelskiego, który w niewoli poddaje się zwątpieniu co do swej przyszłości, połączone z jego powrotem do ojczystej ziemi.

Na ciężką dolę narodu i jego zwątpienie wskazują oczywiście przytoczone w wyroczni słowa Izraelitów: *Nasze kości wyschły, nasza nadzieja się rozwiała, jesteśmy zgubieni*, które najwyraźniej były obiegowym powiedzonkiem³⁰, jakie powtarzano sobie w ich środowisku. Odzwierciedlało ono stan przygnębienia, w którym się znajdowali, przeświadczenia, że są zgubieni i pobawieni jakiegokolwiek nadziei.

Nie wiemy, w jaki sposób Izraelici przebywający w niewoli babilońskiej wpadli na myśl, by się przyrównać do wyschniętych kości. Można jednak przypuszczać, że zrobili to pod wpływem obrazu wyschniętych kości, które w drodze na wygnanie – podobnie jak Ezechiel – widzieli na jakimś pobojuwisku.

³⁰ Słowa „Mówią oni” w w. 11 wskazują, że Ezechiel przytacza obiegowe powiedzonko Izraelitów. Dlatego A. Behrens (j.w. s. 260) jest nadmiernie ostrożny, gdy z myślą o zdaniu: *Nasze kości wyschły, nasza nadzieja się rozwiała, jesteśmy zgubieni* pisze, że zdaje się ono być „ein umlaufendes »geflügeltes« Wort”.

Wizja ożywienia wyschniętych kości (Ez 37, 1–14)

Jakkolwiek z tym było, jest rzeczą oczywistą, że to, co według w. 4–10 Ezechiela widział, słyszał i robił, miało na celu przekazać załamany Izraelitom orędzie kładące kres beznadziejności, której dali wyraz w zdaniu *Nasze kości wyschły, nasza nadzieja się rozwiała, jesteśmy zgubieni*. Narodowi, który – pogrążony w smutku i beznadziejności z powodu przeżywanej niedoli – przyrównał się do wyschniętych kości, orędzie to przynosiło nadzieję na odmianę jego nieszczęsnego losu. Obrazy, które prorok oglądał i o których następnie opowiadał, mówiły Izraelitom to samo, co im potem z woli Jahwe obiecywał.

W świetle w. 11–14 łatwo zauważyć, że zdanie: *i poznacie, że ja jestem Jahwe*, które według w. 6 Bóg skierował do wyschniętych kości, powtórzone następnie w w. 13 – zgodnie zresztą z tym, co wyżej powiedzieliśmy – wyraża myśl, iż dzięki przyszłemu odrodzeniu narodu Izraelici przekonają się, że Jahwe jest obecny wśród nich, by im pomagać i nimi kierować.

Pamiętając o powyższych spostrzeżeniach, za bezpodstawny należy uznać pogląd znacznej liczby ojców Kościoła i dawniejszych biblistów, którzy – poczynając od św. Justyna³¹, św. Ireneusza³² i Tertuliana³³ – w omawianej wizji dopatrywali się zapowiedzi zmartwychwstania ciał przy końcu czasów³⁴. Jeszcze bardziej rozmięła się z rzeczywistą treścią 37, 1–14 tradycja żydowska, która w w. 7 i 10 tego tekstu doczytywała się przekazu, że Bóg za pośrednictwem Ezechiela dokonał wskrzeszenia sprawiedliwych³⁵.

Zastanawiającą jest rzeczą, że w w. 12 i 13 w miejsce obrazu symbolizujących naród izraelski kości, które Jahwe ma przywrócić do życia, wchodzi obraz grobów, z których ma On ich wyprowadzić. Jahwe mówi w nich do Izraelitów:

¹²Oto Ja otworzę wasze groby, wyprowadzę was z waszych grobów, mój ludu, i zawiodę was do kraju Izraela. ¹³I poznacie, że Ja jestem Jahwe, gdy otworzę wasze groby i gdy was, mój ludu, z waszych grobów wyprowadzę.

Niektórzy badacze³⁶ niesłusznie wnioskowali z tego, że w. 12–14 są dodatkiem, wprowadzonym przez jakiegoś pisarza, który chciał opis wizji Ezechiela wzbogacić treściami odnoszącymi się do nauki o zmartwychwstaniu ciał, jaka w międzyczasie znalazła wyraz w tekstach Iz 26, 19 i Dn 12, 2n³⁷.

³¹ Por. Justyn, *Apol.* 2, 87. Tertulian, *De resurrectione carnis* 30.

³² Ireneusz, *Adv. haer.* 5, 1.

³³ Tertulian, *De resurrectione carnis* 30.

³⁴ Bardziej szczegółowe wiadomości zob.: R. Rumianek, *Wizje pomyślności*, ss. 138–142; Z. Godlewski: *Kości powrócą do życia*, ss. 152–158; tenże: *Oto ja wam daję ducha*, ss. 152–158.

³⁵ Bogatsze dane zob. R. Rumianek, *Wizje pomyślności*, s. 132.

³⁶ Tak J. Steinmann (*Le prophète Ezéchiel et les débuts de l'exil*, Paris 1953, s. 184), a za nim A. Mattioli, *Ezechiele*, j.w. s. 373.

³⁷ W. Zimmerli (*Ezechiel*, s. 888) pisze: „Daß in der Verkündigung an das Volk das Bild der Totengebeine durch dasjenige von den Gräbern verdrängt wird, darf auf keinen Fall zur

Słowo *groby* nie występuje tu w dosłownym znaczeniu. Izraelici nie umarli i nie zostali złożeni do grobów, ale niewola babilońska, w jakiej się znaleźli, przypominała śmierć i pobyt w grobie. Wspominając ich groby Ezechiel nie ma zatem na myśli martwych i pogrzebanych rodaków, ale ich ciężką dolę, w której dostrzega podobieństwo do doli zmarłych w grobach. Słowa Jahwe: *Ja otworzę wasze groby, wyprowadzę was z waszych grobów, mój ludu, i zawiodę was do kraju Izraela* nie zapowiadały zmartwychwstania w dosłownym znaczeniu, ale wyzwolenie z nieszczęścia przebywania na wygnaniu i powrót do ojczyznej ziemi, czyli zmartwychwstanie w znaczeniu przenośnym, które my byśmy nazwali raczej odrodzeniem narodowym. Wynika to jednoznacznie z w. 14, w którym Jahwe obiecuje Izraelitom:

I włożę w was mojego ducha i będziecie żyć. Sprawię, że odpoczniecie w waszej ziemi i poznacie, że Ja, Jahwe, powiedziałem i zrobiłem – wyrocznia Jahwe.

Ezechiel doświadczył osobiście *śmierci*, czyli nieszczęścia niewoli, w jakiej znajdowali się Izraelici. Życie oznacza dla niego *zmartwychwstanie* narodu po tej *śmierci*. Warto przy tym pamiętać, że w języku hebrajskim „życie jest czymś więcej niż samo istnienie. Do życia należą zdrowie, dobrobyt, szczęście; stąd też istnieje pokrewieństwo między życiem a światłem (Ps 27, 1; 36, 10; Hi 3, 20) i szczęściem (Prz 19, 8; Pwt 8, 1). Życie jako pełnia tych wszystkich dóbr jest zatem ziemsko-doczesną rzeczywistością, którą pomniejsza, względnie niszczy, choroba, nieszczęście i śmierć”³⁸. Słowa Jahwe: *będziecie żyć*, jakie według w. 6 i 14 Ezechiel skierował do rodaków, obiecywały im zatem nie tylko przetrwanie niewoli babilońskiej i odrodzenie życia narodowego, ale także lata wielkiej pomyślności w ojczyźnie, którą mieli odzyskać dzięki zmiłowaniu Boga.

Przyrzeczenie Jahwe: *odpoczniecie w waszej ziemi* dotyczy Ziemi Obiecanej, która według nauczycieli narodu była miejscem odpoczynku po wyczerpujących wędrówkach przez pustynię (Pwt 3, 20; Joz 1, 13.15; 22, 4; może już Wj 33, 14), wolnego od zagrożeń ze strony nieprzyjaciół. Tym razem ziemia ta ma się stać miejscem odpoczynku po cierpieniach niewoli babilońskiej³⁹.

Zdanie: *Ja, Jahwe, powiedziałem* w w. 14, podobnie jak zdanie *Jahwe powiedział*, używane było dla szczególnego podkreślenia ważności i pewności prorockiego orędzia (zob. np. Iz 21, 17; 22, 25; 24, 3; 25, 8; 40, 5; 58, 14; Ez 5, 15)⁴⁰. W tym

Zerreißung der beiden Teile verleiten, auch nicht in der Form, daß man gerade noch 11 als deutende Erklärung von 1–10 als ursprünglich gelten läßt”.

³⁸ J. Marböck, *Leben*, [w:] J.B. Bauer [red.], *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz 1994, s. 393.

³⁹ Por. J. Guillet, *La vie*, [w:] tenże: *Thèmes bibliques. Études sur l'expression et le développement de la révélation*, Paris 1965, s. 171.

⁴⁰ Zob. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1967, s. 109.

Wizja ożywienia wyschniętych kości (Ez 37, 1–14)

miejsu pełni ono taką samą rolę, dając Izraelitom do zrozumienia, że ich niewola na pewno się skończy i powrócą do ziemi ojczystej, ponieważ obiecał im to Jahwe, który dotrzymuje słowa.

Nietrudno sobie wyobrazić, jak wielką radość musiało w sercach Izraelitów wzbudzić orędzie, jakie Ezechiel przekazywał im w opowiadaniu o wizji wyschniętych kości. Zapewniało ich ono bowiem, że wrócą do utraconej w roku 587 przed Chr. ojczyzny, za którą niewątpliwie tęsknili, podobnie jak piszący współcześni im autorzy Księgi Powtórzonego Prawa, dla których Palestyna to była *ziemia opływająca w mleko i miód* (np. 6, 3; 11, 9; 26, 9.15; 27, 3), *ziemia piękna, ziemia potoków wodnych, źródeł i głębokich strumieni, które wytryskają na dolinach i w górach, ziemia pszenicy i jęczmienia, winorośli, drzew figowych i granatowych, oliwek, oliwy i miodu (...), ziemia, w której kamieniach jest żelazo, z której gór dobywa się miedź, ziemia gór i dolin, pijąca wodę z deszczu niebieskiego, ziemia, o którą Jahwe, twój Bóg, się troszczy, na którą oczy Jahwe, twój Bóg, zwrócone są od początku roku aż do jego końca* (11, 11–12; por. 8, 7–9).

Wspaniałym świadectwem ówczesnej tęsknoty za tą ziemią jest następująca wypowiedź psalmisty, który wraz ze swoimi rodakami przeżył niewolę babilońską i po latach tak napisał z myślą o tych ciężkich czasach:

Ps 137, ¹*Nad rzekami Babilonu,
siedzieliśmy tam i płakali,
wspominając o Syjonie.*

Wielkość tęsknoty wygnańców judzkich za ojczystym krajem, której ślad zachował się w tych słowach żydowskiego poety, jest oczywista dla każdego, kto wie, że słowem *Syjon* oznaczano najpierw tzw. pagórek południowo-wschodni, na którym leżała najstarsza część Jerozolimy, a później całą Jerozolimę (por. np. 2Sm 5, 7; Iz 2, 3; 60, 14; Jr 31, 6). Tęsknili za ojczyzną, a przede wszystkim za jej stolicą.

W porządku doczesnym realizacja Ezechielowej wizji wyschniętych kości nastąpiła po roku 538 przed Chr., czyli po wspomnianym wyżej dekrete Cyrusa, który pozwolił Żydom wrócić do Palestyny i odbudowywać tam własne życie narodowe.

Nie była to jednak pełna realizacja nadziei, jakie Ezechiel budził w swych rodakach. Izraelici byli zależni od państwa perskiego. Ich radość z powrotu do ojczystego kraju i odbudowywania w nim życia narodowego zakłócały rozmaite trudności, które – jak wiadomo z Ezd 46, pism Aggeusza i Zachariasza (7–8), a także trochę późniejszych prorocत्व Iz 56–66 – przeżywali oni w Palestynie w ciągu pierwszych dziesiątków lat po powrocie z niewoli, czyli poczynając od 538 roku przed Chr.

W przekonaniu ludzi wierzących w Boga i Chrystusa jako Jego posłańca pełna realizacja nadziei, jakie Izraelitom przynosiła wizja zmartwychwstania wyschniętych kości, dokona się dopiero przy końcu czasów.

Chrześcijanin, czytając wyrażoną w opowiadaniu Ezechiela o wizji obietnicy odrodzenia narodu izraelskiego, zwykle przypomina sobie naukę o przyszłym zmartwychwstaniu sprawiedliwych i niesprawiedliwych, jaką zostawił nam Chrystus (Mt 22, 29–32; Mk 12, 18–27 i par.; Łk 14, 14; J 5, 28; 6, 40) i w jaką wierzyli apostołowie (Dz 17, 18.32; 23, 6; 24, 15.21; 26, 23; 23, 7n; 28, 20; Rz 1, 4; 4, 17; 6, 5.8; 8, 11; 1Kor 6, 14–15; 2Kor 1, 9; 4, 14; 13, 4; Ef 2, 5; Flp 3, 10; Kol 12, 12n; 3, 1; 1Tes 4, 13–18; 1Tm 6, 13; 2Tm 2, 11.18; Hbr 6, 2; 11, 35)⁴¹. Według niej bowiem w dniu ostatecznym ta sama moc Boża, która wygnańcom izraelskim miała przywrócić życie narodowe, wskrzesi zmarłych, by tych spośród nich, którzy pełnili dobre czyny (J 5, 28), obdarzyć życiem w ojczyźnie niebieskiej⁴².

Summary

The Vision of Resurrecting dry Bones (Ezekiel 37: 1–14)

The subject of this article is the vision of dried bones by prophet Ezekiel (Ez. 37:1–14). The author places the prophet's experience into the category of imaginary visions. In his understanding the experience had allegorical character. The dried bones that, through the works of the spirit of Yahweh, came back to life referred to the nation of Israel. Even though this nation is encompassed in sorrow and despair due to the conditions in the Babylonian slavery, thanks to the power of Yahweh, it will rise from humiliation, and will return to the Promised Land they longed for and will live in it happily.

In the contemporary understanding, the realization of dried bones, happened after 538 B.C., i.e. after the Cyrus decree who let Jews come back to Palestine and reconstruct their national life. This wasn't though the full realization of their hopes awakened in his countrymen by Ezekiel in the visions. The Israelites were dependent on the Persian Empire. Their joy, after their return to their homeland and reconstruction of national life, was disturbed by multiple difficulties which they lived through in Palestine in the first decades after return from slavery,

⁴¹ W sprawie zmartwychwstania w „Nowym Testamencie” zob. np. J. Nelis, *Auferstehung* [w:] BL kol. 131nn. Tamże odnośna literatura.

⁴² Zob. także następujące prace Z. Godlewskiego, *Wizja ożywionych kości według Księgi Ezechiela 37, 1–15. Komentarz egzegetyczny*, WST 6(1993), ss. 7–33; *Strategia retoryczna w Ez 37, 1–14. Próba analizy*, WST 7(1994), ss. 7–20; *Ezechielowa idea powrotu do życia w wizji o wysuszonych kościach (Ez 37, 1–14) oraz jej interpretacja w tekście Mt 27, 51b–53*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 89(1999), nr 10, ss. 951–979 (=WAW); *Wizja ożywionych kości w księdze Ezechiela. Opinie egzegetów współczesnych*, WAW 90(2000), nr 3, ss. 395–432; *Wpływ Ez 37, 1–14 na pisma literatury międzytestamentalnej*, WAW 90(2000), nr 6, ss. 967–993; *Oto ja wam daję Ducha. Wpływ i rozwój Ezechielowej idei powrotu do życia z wizji o wysuszonych kościach (37, 1–14) w tekście Mt 27, 51b–53*, Warszawa 2000; *Kości powrócą do życia. Egzegeza i teologia Ez 37, 1–14*, Warszawa 2000.

Wizja ożywienia wyschniętych kości (Ez 37, 1–14)

i.e. beginning from 538 B.C.; (as it is known from Ez. 4–6, the writings of Aggeus and Zachariah 7–8 as well as some later prophecies Isaiah 56–66).

In the understanding of people who believe in God and Christ, the full realization of the hopes given to the Israelites by the vision of the dried bones, will happen only at the end of times, when on the Judgment day, the same God's power which was supposed to give the Israelis exiles return of their national life will also bring back the dead to life so that those who were doing good deeds (John 5:28), will be rewarded with life in heaven.

JEDNOŚĆ SŁOWA I SAKRAMENTU W ŚWIETLE ŁK 24, 13–33

Celem niniejszego studium jest naświetlenie znaczenia teologicznego związku między *homilią* i *łamaniem chleba*, który wykazuje konstrukcja perykopy Łk 24, 13–33. W trakcie trwającej dyskusji uczniów, którą autor określa terminem *homilia* [ὁμιλία (w. 14) i ὁμιλεῖν (w. 15)], *sam Jezus zbliżył się do nich, lecz oczy ich były zamknięte i nie poznali Go* (w. 16). Powyższy fragment (w. 15–16) znajduje się w tzw. relacji *koncentrycznej* (naprzemiennej) względem słów: *Gdy zajął z nimi miejsce u stołu, wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał go i dawał im. Wtedy oczy im się otworzyły i poznali Go, lecz On zniknął im z oczu* (w. 30–31). Ową zależność tworzy formuła καὶ ἐγένετο oraz słowa αὐτός i αὐτοὺς¹. Wyrażenie καὶ ἐγένετο ἐν τῷ zwykle wprowadza w wizje i objawienia niebiańskie (2, 8n; Dz 1, 10)², a w narracji podkreśla komplementarny efekt *sta* i *akcji*³. W tym wypadku sygnalizuje, że ukazanie się Zmartwychwstałego trzeba rozumieć w relacji do trwającego dialogu i kroczenia drogą. Zaznacza również pewne *zawieszenie* w prowadzonej rozmowie, które jest ważne w procesie rozpoznania Jezusa⁴. W w. 15 łączy się ze słowami καὶ αὐτός (*i sam*), informującymi, że Jezus jest tą samą Osobą, która po chrzcie w Jordanie rozpoczęła działalność (3, 23), i którą później widziano niosącą krzyż (23, 32–33) oraz martwą w grobie (23, 53).

¹ Por. L. Dussaut, *Le triptique des apparitions en Luc 24. Analyse structurelle*, „Revue Biblique” 94(1987), ss. 171–172.

² Wyrażenie ἐν τῷ (w. 15) z bezokolicznikiem jest częstym zjawiskiem u Łukasza. Często też łączy je z formułą wprowadzającą καὶ ἐγένετο z *verbum finitum*. J. Kudasiewicz, *Jeruzalem – miejscem zbawczej śmierci Jezusa (Łk 24, 13–33)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1(1978), s. 71.

³ Por. G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrt und Erhöhungstexten bei Lukas*, München-Kösel 1971, s. 194.

⁴ Por. J. d'Arc, *La catéchèse sur la route d'Emmaüs (Lc 24, 13–39)*, „Lumen Vitae” 32(1977), s. 10.

1. Treść i forma homilii

Ważnymi określeniami z w. 15 są: *zbliżyć się* (ἐγγίσειν) i *iść z nimi* πορεύεσθαι. Sama obecność Jezusa nie wywołała typowego lęku, który zwykle towarzyszy opisom epifanii (24, 37). Wspomnianego czasownika *zbliżyć się* św. Łukasz użył trzykrotnie w relacji ostatniego etapu wędrówki Jezusa ku Jerozolimie (19, 29. 37. 41)⁵. Cel owego kroczenia był wcześniej ukryty: *Gdy był już blisko, na widok miasta zapłakał nad nim i rzekł: O gdybyś i ty poznało w ten dzień to, co służy pokojowi! Ale teraz zostało to zakryte przed twoimi oczami* (19, 41–42). Wyjście naprzeciw uczniom sugeruje, że Jezus pragnie ukazać całą prawdę o sobie (24, 15). Jego inicjatywa jest analogiczna do opisu aktu stwórczego zawartego w Rdz 2. W obu przypadkach zasadniczą rolę odegrało Słowo Boże (Łk 24, 17)⁶. Bóg zawsze czyni pierwszy krok w kierunku człowieka. Wkracza w jego historię, odkrywając jej ukryty, zbawczy zamysł. Wyjście Jezusa ku zniechęconym uczniom potwierdza Jego szczególne upodobanie do ludzi *złamanych na duchu* (7, 34). Do tej grupy można zaliczyć też chorych (Dz 3, 10), a nawet nieprzyjaciół (4, 7; 5, 28). W trakcie gościny ogłaszał im zbawienie (19, 5–10).

Uczniowie nie poznali Go na drodze, gdyż byli bardzo zajęci rozmową (*homilią*), a poza tym ukazał się w innej, zmienionej formie: *Potem ukazał się w innej postaci dwom z nich na drodze, gdy szli do wsi* (Mk 16, 12). Zmiana Jego wyglądu mogła być podobna do przemiany w czasie epifanii na Taborze: *Gdy się modlił, wygląd Jego twarzy się odmienił, a Jego odzienie stało się lśniąco białe* (Łk 9, 29). Przyczyna wywołująca *powstrzymanie wzroku* miała charakter naturalny, bądź nadprzyrodzony. Zwolennicy opcji naturalnej sugerują niesprzyjające warunki marszu, typu: pośpiech, dyskusja, gwałtowny wiatr⁷. Natomiast wpływ czynnika nadprzyrodzonego bardziej uwidacznia bliski kontekst. W w. 16, istotne znaczenie mają czasowniki: κρατέω (*trzymać, chwycić*) oraz ἐπιγινώσκω (*poznać*). Κρατέω został użyty w trzeciej osobie liczby mnogiej, strony biernej czasu *imperfectum*, co sugeruje, że prawidłowe działanie oczu było niemożliwe⁸. Konstrukcja czasownika ἐκρατοῦντο, oznaczającego przeszkodę widzenia łączy się z bezokolicznikiem ἐπιγινώσκειν, użytym w dopełniaczu, który w takim zestawieniu oznacza cel⁹. Podobnie w w. 35 czasownik γινώσκω został użyty w stronie biernej (*dał się poznać*), co

⁵ Por. D. McBride, *Emmaus the gracious Visit of God according to Luke*, Dublin 1991, s. 125.

⁶ Por. X. Thevenot, *Emmaüs, une nouvelle Genèse? (Une lecture psychoanalytique de Genèse 2–3 et Luc 24, 13–35)*, „Mélange de Science Religieuse” 37(1980), ss. 3–18.

⁷ Por. P. von der Osten Sacken, κρατέω, [w:] EDNT I (*Exegetical Dictionary of the New Testament I–IV*, ed. H. Balz, G. Schneider, Michigan 1990–93), s. 314.

⁸ Por. R. Rubinkiewicz, *Znaczenie „otwarcia oczu” u Łk 24, 31*, [w:] F. Gryglewicz [red.], *Studia z teologii św. Łukasza*, Poznań 1973, s. 184.

⁹ Toż z bezokolicznikiem należy również do specyfiki stylu św. Łukasza. Por. M. Zerwick, *Graecius biblica*, Roma 1960⁴, s. 122.

również pokazuje, że widzenie uczniów było *zablokowane* według zamiaru Jezusa, a proces rozpoznania był od Niego uzależniony¹⁰. Wydaje się, że zamysł św. Łukasza był katechetyczny. Chciał przez to bardziej ukazać prawdę, iż samo patrzenie ludzkich oczu jest niewystarczające, aby poznać Zmartwychwstałego, gdyż do tego niezbędna jest pomoc Boga. Ponadto z treści w. 25 wynika, że przede wszystkim potrzebna jest wiara.

Dalszy ciąg prowadzonego dialogu wykazuje kilka elementów paralelnych z wydarzeniem opisanym w Dziejach Apostolskich w rozdziale 8, którego bohaterami są diakon Filip i Etiop, eunuch królowej Kandaki (w. 26–39). Filip, podobnie jak zmartwychwstały Pan, zbliżył się jako obcy towarzysz podróży, a postawione przez niego pytanie zainicjowało dialog wokół chrystologicznej interpretacji Biblii (Dz 8, 32nn; por. Iz 53, 7–8). W tym wypadku scenę kończy wzmianka o chrzcie Etiopa i *dziwne* zniknięcie Filipa, podobne do zniknięcia Jezusa w Emaus (Dz 8, 38–39). Konstrukcja tych opowiadań potwierdza autorstwo św. Łukasza. Prawdopodobnie o układzie tych tekstów zdecydowała liturgia pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej, zaś relacja Łukasza jest pewnym jej *summarium*¹¹.

W kolejnym fragmencie widać inkluzję złożoną z dwóch pytań: *Rzekł do nich: – Cóż to za rozmowy prowadzicie ze sobą w drodze? Oni zatrzymali się zasmuceni. A jeden z nich imieniem Kleofas odpowiedział Mu: – Jesteś chyba jedynym przybyszem w Jeruzalem, który nie wie, co się w nim stało w tych dniach. I zapytał ich: – Co takiego?* (Łk 24, 17–19). W strukturze całego opowiadania powyższe wersety są ułożone koncentrycznie do w. 28–29. Treść tekstu zawiera: gwałtowność sprzeczki (w. 17), zatrzymanie narracyjne (w. 17c) oraz wrażenie wywołane pytaniem Jezusa (ww. 18–19). Podobnie jak poprzednio, tym razem Jezus jako pierwszy pytaniem rozpoczął dialog, nawiązując do ich rozmowy (w. 17. 44; Dz 5, 24). W ten sposób, analogicznie jak we wprowadzeniu perykopy, św. Łukasz połączył temat podróży z dyskusją o wydarzeniach paschalnych (24, 17: ἀντιβάλλετε [...] περιπατοῦντες ww. 13–14: ἦσαν πορευόμενοι [...] καὶ αὐτοὶ ὀμίλου). Użyty czasownik ἀντιβάλλω (w. 17) jest *hapax* w NT i wskazuje na burzliwy charakter wcześniejszej rozmowy uczniów¹². Pytanie Jezusa wywołało konsternację, która zapewne przerwała na chwilę marsz drogą, co sugeruje

¹⁰ Również substrat aramejski mówi o celowym zatrzymaniu wzroku. R. Rubinkiewicz, *Znaczenie*, s. 185.

¹¹ Por. D. Stanley, *Liturgical Influences on the Formation of the Four Gospels*, „The Catholic Biblical Quarterly” 21(1959), ss. 26–38; R. Orlett, *An Influence of the Early Liturgy upon the Emmaus Account*, „The Catholic Biblical Quarterly” 21(1959), ss. 212–219.

¹² Por. H. Balz, ἀντιβάλλω, [w:] EDNT I, s. 109.

aoryst czasownika ἵστημι¹³. Zatrzymanie w toku narracji otwiera uczniów na Jezusa (w. 17 i 29)¹⁴.

Zanim uczniowie zabrali głos, autor zwrócił uwagę na stan ich kondycji duchowej za sprawą przymiotnika οκυθροπός, wskazującego na *przygnębienie, smutne spojrzenia i ponury wygląd* (por. Mt 6, 16)¹⁵.

Na pytanie Jezusa zareagował Kleofas, którego imię wymienia św. Jan w scenie pod krzyżem: *A obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena* (19, 25). Czwarty ewangelista użył je w formie aramejskiej, natomiast św. Łukasz w greckiej. Prawdopodobnie trzeci ewangelista znał go osobiście lub korzystał z własnej, oryginalnej tradycji¹⁶. Odpowiedź Kleofasa w formie pytania zawiera lekką ironię, wyrażającą zdziwienie, że *obcy* niewiele wiedział o minionych wydarzeniach w Jeruzalem¹⁷. Użyty w w. 18 czasownik παροικέω (*przebywać*) występuje tylko w tym miejscu i oznacza zwyczajne życie lub obecność z okazji pielgrzymki czy święta¹⁸. Mimo, że to, co robił w *owych dniach* w Jerozolimie, nie odbywało się w konspiracji (Dz 26, 26), prawdziwe znaczenie Jego wizyty pozostało nieznane zarówno dla uczniów, jak i mieszkańców Świętego Miasta: *Powalą na ziemię ciebie i twoje dzieci z tobą i nie zostawią w tobie kamienia na kamieniu za to, żeś nie rozpoznało czasu twójego nawiedzenia* (19, 44).

Drugie pytanie Jezusa sprowokowało przedstawienie interpretacji wydarzeń przez uczniów (w. 19b–24). Pierwsza jednostka (w. 19b–21) jest ich osobistym świadectwem o:

- 1) Jezusie, który był *prorokiem przed ludem* (w. 19b);
- 2) Jego cierpieniach (w. 20);
- 3) rozczarowaniu – *A myśmy się spodziewali, że On właśnie miał wyzwolić Izraela* (w. 21).

W układzie koncentrycznym są dwa określenia funkcji: *prorok potężny i miał wyzwolić* (w. 19c i 21b) oraz słowa tworzące *hendiadys*: *lud i Izrael* (por. 24, 12a

¹³ Jest to charakterystyczny rys stylu św. Łukasza, opisującego częściej nieoczekiwane ukazanie się kogoś na drodze (Łk 6, 8; Dz 26, 16). Por. M. Walter, ἵστημι, EDNT II, s. 206.

¹⁴ Por. J. d'Arc, *Un grand jeu d'inclusions dans 'les pelerins d'Emmaüs'*, „Nouvelle Revue Theologique” 98(1977), s. 68.

¹⁵ Por. G. Schneider, οκυθροπός, EDNT III, s. 256.

¹⁶ Euzebiusz (*Historia Ecclesiastica*, 3. 11) identyfikuje Kleofasa z ojcem Symeona, który zarządzał wspólnotą chrześcijan w Jerozolimie po śmierci Jakuba. Odnośnie do identyfikacji drugiego ucznia wysnuwano różne przypuszczenia. Wędrówka do domu w Emaus według niektórych jest sugestią, że drugim uczniem mogła być żona lub syn Kleofasa; mówi się też o Szymonie, co wydaje się równie nieprawdopodobne. Por. D. McBride, *Emmaus*, s. 131.

¹⁷ Por. J. d'Arc, *La catéchèse*, s. 12.

¹⁸ Por. H. Balz, παροικέω, EDNT II, s. 42.

i 34b; 1, 68 i 2,32; Dz 4, 10 i 13, 17)¹⁹. Ich wyznanie jest swoistą recytacją *credo* o życiu Jezusa, którego rytm składa się z dwóch elementów rozłożonych na *planie kwadratowym*²⁰. Przeplatają się określenia pozytywne i negatywne:

- a) identyfikacja pozytywna: *Oni zaś opowiedzieli Mu o Jezusie Nazarejczyku*, (w. 19a);
- b) negatywne sankcje: *skazali Go na śmierć i ukrzyżowali* (w. 20b);
 - a') pozytywne znaczenie eschatologiczne: *A myśmy się spodziewali, że to On właśnie odkupi Izraela* (w. 21a);
 - b') negatywne podkreślenie śmierci: *Już trzeci dzień upływa od tego wszystkiego* (w. 21b)²¹.

Druga część ich relacji jest jakby sprawozdaniem uczniów – *reporterów*, zawartym w ich własnym opowiadaniu o sprawie Jezusa z Nazaretu (w. 22–24). Jest to rodzaj reportażu z wydarzeń, które św. Łukasz opisał w 24, 1–12. Ważną cechą tego fragmentu jest inkluzja, którą tworzy słowo *kobiety* (w. 22. 24) oraz ciąg terminów ześrodkowanych koncentrycznie wokół orędzia centralnego: *On żyje* (w. 23)²². Ponownie można dostrzec *teologiczną ironię*, która ukazuje, na jakie opory natrafiło wielkanocne orędzie²³. Paradoksalnie, beznadziejnie smutna opowieść zawiera wyznanie, iż *αὐτὸν ζῆν*. Wydaje się, że natchnionemu autorowi zależało na uwypukleniu kontekstu, w jakim zostało ogłoszone główne przesłanie. Wypowiedziano je bez wiary, niejako *ostatnim tchem*. W ten sposób poucza kaznodziejów, iż moc każdego świadectwa osłabia ilość pośredników²⁴.

¹⁹ Warto w tym miejscu przytoczyć uwagę L. Dussaut (*Le triptique*, s. 173) odnośnie schematu chiazmu, odczytanego przez J. d'Arc [*Les Pelerins d'Emmaüs* (Lire la Bible 47), Paris 1977, s. 58; *Un grand*, s. 68]. Otóż J. d'Arc informuje jedynie o dialogu zainicjowanym przez Kleofasa. W segmencie struktury oznaczonym literami L i J, wyróżniła fragment mówiący o *sprawach odnoszących się do Jezusa* (w. 19), które dalej referuje Kleofas. Jest to pewna nieścisłość, ponieważ w. 19b rozpoczynają słowa: *Oni zaś powiedzieli mu*, czyli sprawozdawcami są obaj uczniowie, w przeciwieństwie do w. 18, w którym sam Kleofas mówi do Jezusa.

²⁰ Por. J. d'Arc, *La catéchese*, s. 12.

²¹ Por. J.N. Aletti, *Luc 24, 13–33. Signes accomplissement et temps*, „Recherches de Science Religieuse” 75(1987), s. 306.

²² Właściwa identyfikacja centrum chiazmu sprawiała egzegetom sporo kłopotów. P. Boismard (*Synopse des Quatre Evangiles*, Paris 1972, s. 447) przyjął, że są nimi słowa: *Jego zaś nie zobaczyli* (w. 24c). Natomiast J. d'Arc zauważyła zależność między słowami *Prorocy* (w. 25 i 27), zaś środek chiazmu, który oznaczyła literą „L”, według niej stanowi w. 26: *Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?* (*Un grand*, s. 66). Gdyby miała uznać propozycję P. Boismarda, byłaby raczej skłonna uznać słowa *On żyje*, jako centralne (*Les Pelerins*, s. 40). Podobne stanowisko zajął R. Meynet, *Comment*, s. 240; tenże, *Quelle est donc cette Parole? Lecture 'rhétorique' de L'Evangile de Luc (1–9, 22–24)*, (Lectio Divina 99 A–B, t. 2), Paris 1979, Plansza 14.

²³ Por. J.R. Karris, *Luke 24: 13–35*, „Interpretation” 41(1987), s. 60.

²⁴ Por. J. d'Arc, *Les Pelerins*, s. 60.

Uczniowie nie byli w stanie rozpoznać Jezusa mimo, iż byli doskonale o wszystkim poinformowani.

Kolejny ustęp (w. 25–27) zawiera Jezusową interpretację wydarzeń. Trzy kolejne wersety zestawione są w układzie koncentrycznym względem relacji uczniów w w. 19b–21:

3) rozczarowanie Jezusa względem uczniów wytyka im bezmyślność i brak wiary w słowa proroków (w. 25);

2) imperatyw cierpienia (w. 26);

1) interpretacja wydarzeń w świetle pism proroków (w. 27).

Ponadto widać następujące ześrodkowanie wyrażań: *wszystko, co powie- dzieli prorocy* (w. 25c); *poprzez wszystkich proroków* (w. 27b); *co we wszystkich Pismach* (27d)²⁵. Jego odpowiedź jest właściwie powtórzeniem wyznania uczniów, ale w świetle Słowa Bożego.

Podsumowując dotychczasowe obserwacje wokół *homilii na drodze* warto najpierw zauważyć, iż w scenie widać konsekwentną postawę Jezusa w całej Ewangelii, w której wielokrotnie dawał dowody solidarności z ubogimi (15, 4). Przebywanie z kimś razem jest bazą – fundamentem dla komunikacji prawdy Bożej. Na początku każdej rozmowy trzeba przyjąć drugą osobę w pełni taką, jaką jest, starając się dostosować do *długości fali* jej możliwości.

Najwyższą sztuką jest wycucie sprzyjającego momentu, aby ogłosić zbawienie, czyli przejść od słuchania do świadectwa. Zbyt szybka interwencja może skończyć się niepowodzeniem. W tym wymiarze nauczycielem jest Jezus, który przyjął właściwą postawę w pierwszym dialogu (w. 17–19). Skupiony i zasłuchany w świadectwo uczniów, stawiał jedynie jedno lub dwa pytania – bardzo ogólne, bardzo dyskretne: *O czym rozmawiacie?*; *Dlaczego jesteście smutni?* (w. 17). Pozwolił im opowiedzieć całą ich historię, nawet niewiarygodną wieść przyniesioną przez kobiety, iż *On żyje* (w. 23).

Dopiero po wysłuchaniu rozpoczął wyjaśniać Biblię (w. 25–27). Nie wybierał z niej pojedynczych, enigmatycznych wersetów, które mogłyby odkryć jakieś detale, lecz otworzył przed nimi całe Pismo Święte, aby dostrzegli plan Boga zawarty w Objawieniu. Dzięki Jego egzegezie, zmartwychwstanie nie jest jakimś epizodem, częściową manifestacją, punktem odniesienia takiego czy innego tekstu, ale jest zawarte i ukazane w całości Bożego planu.

Zważywszy na szeroki zakres dialogu w tekście, trzeba podkreślić znaczenie żywego słowa, któremu Łukasz poświęcił tyle miejsca. Widzimy, że charakterystyczną cechą jego narracji jest jednoczesne nauczanie i postępowanie w drodze, będącej też symbolem wzrostu w wierze.

²⁵ Por. L. Dussaut: *Le triptique*, s. 174.

Jeszcze raz warto przypomnieć, iż w kontekście zaistniałej sytuacji na drodze do Emaus, słowa uczniów, iż *On żyje* (w. 23), domagały się wyjaśnienia. Czymś koniecznym jest *słyszalność* prawdy biblijnej w życiu chrześcijan²⁶. Język obrazów pozwala wejść w głębię ludzkiego życia otwierając dostęp do tego, co jest ważne dla człowieka. Poprzez symbole i obrazy chrześcijanin zostaje włączony do dialogu współczesnych uczniów.

W świetle dialogu prowadzonego przez Jezusa można wyróżnić jego trzy podstawowe cechy: *sposzręgać, traktować poważnie, przyjmować*²⁷. Kto nie doświadczył absolutnej doniosłości swojego własnego życia, nie jest w stanie jej przekazać innym. Istota ludzka może rozwijać się tylko we wzajemnych relacjach działania, od człowieka do człowieka i od Boga do człowieka. Tego doświadczenia ludzie w spotkaniach i prowadzonych rozmowach. Poważne traktowanie partnera rozmowy jest trudne, gdyż słuchanie innych z uwagą wymaga wysiłku. Dar słuchania bliźnich pozwala jednak *wyphłynąć* spiętrzonej problemom i w konsekwencji następuje uzdrowienie.

2. Łamanie chleba

U kresu drogi do Emaus Jezus *udał*, że chce pójść dalej (w. 28), co wyraża czasownik *prospoie, omai (udawać)*²⁸. W kontekście wcześniejszej homilii można to uznać za sprawdzian skuteczności wygłoszonego słowa. W ten sposób pozwolił uczniom wyrazić pragnienie Jego obecności, co jest nieodzownym elementem wzrostu w wierze, gdyż Pan pragnie być zapraszany. Wystosowane kategoryczne zaproszenie jest formą usilnej modlitwy, w której można również dostrzec pewne elementy orientalnego ceremoniału grzecznościowego²⁹. Analogiczne czasowniki: *przymusić i zostać*, św. Łukasz zastosował w opowiadaniu z dziejów św. Pawła, któremu udzielono gościnności w trakcie ewangelizacji Filipi: *Kiedy została ochrzczona (Lidia) razem ze swym domem, poprosiła nas: Jeżeli uważacie mnie za wierną Panu – powiedziała – to przyjdźcie do mego domu i zamieszkajcie w nim! I wymogła to na nas* (Dz 16, 15). Również w tym przypadku Słowo Pana skutecznie dotknęło serc słuchaczy, w wyniku czego zareagowali gościnnością. Jak widać z tych przykładów, usilne wyrażenie gościnności nie tylko było formą zwyczajową, lecz świadectwem wiary i afirmacją chrystologiczną³⁰.

²⁶ Por. K. Jockwig, *Erfahrung und Vermittlung von Lebensbedeutsamkeit als Wesensmerkmal der Verkündigung. Homiletische Überlegungen zur Emmaus-Perikope (Lk 24, 13–35), „Theologie der Gegenwart in Auswahl”* 29(1986), ss. 119–120.

²⁷ Por. tamże, s. 121.

²⁸ Czasownik ten występuje jako hapax w NT. Zob. W. Schenk, *προσποίεμα*, [w:] EDNT III, s. 176.

²⁹ Por. J. d' Arc, *Le Partage du pain a Emmaüs (Luc 24, 28–32)*, „La Vie Spirituelle” 130(1976), s. 897.

³⁰ Por. R. Dillon, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word. Tradition and Composition in Luke 24*, „Analecta Biblica” 82(1978), ss. 238–249.

Czasownik *nachylić* (κλίω – 3 os. l. poj. ind. perf. act.) został użyty na określenie zachodu dnia (w. 29). Można go rozumieć w podwójnym sensie: opisowym, jako wskazanie dokładnego czasu – to prowadzi do hipotetycznych spekulacji; aluzyjnym, jako odesłanie do innego tekstu św. Łukasza o rozmnożeniu chlebów (Łk 9) – w tym wypadku ma on znaczenie teologiczne³¹.

Dalszą część tekstu otwiera wspomniana formuła *i stało się* (w. 30), która poza funkcją w konstrukcji tekstu wskazuje, że stanie się coś ważnego³²: *Kiedy znałazł się z nimi przy stole i wziął chleb, wystawiał [Boga] i połamawszy chleb podawał im. Wtedy otworzyły się ich oczy i poznali Go. Ale On im zniknął* (w. 30–31). Aż trzykrotne powtórzenie zwrotu *z nimi* (w. 29–30), podkreśla znaczenie przebywania uczniów z Jezusem, które obok słuchania słowa jest warunkiem silnej wiary wielkanocnej. Powyższy fragment można lepiej zrozumieć w świetle opisu Ostatniej Wieczerzy (22, 14–38) i cudu rozmnożenia chleba (9, 10–17):

Łk 22 Ostatnia Wieczerza	Łk 24 Emaus	Łk 9 Rozmnożenie chlebów
	w. 29: już dzień się nachylił	w. 12: dzień zaczął się schylać
w. 14: On zajął miejsce	w. 30: potem zajął miejsce u stołu	w. 14: uczynicie żeby oni zasiedli do stołu
Apostołowie z nim	Między nimi	
Od w. 19: wziął chleb	Wziął chleb	w. 16: wziął pięć chlebów
Odmówił dziękczynienie	Odmówił błogosławieństwo	Odmówił błogosławieństwo nad nimi
Polamał go i podał im	Polamał go i dawał im	Polamał i dawał uczniom dla tłumu

Już samo wyrażenie *dzień się nachylił* (24, 29), przez fakt rzadkiego występowania w NT, niejako sygnalizuje: uwaga, tutaj znajduje się drugie rozmnożenie chlebów (9, 12)³³. Również słowo *zajął miejsce u stołu* (κατακλίνω), pojawiające się w NT tylko u Łukasza, wiąże się z rozmnożeniem chlebów: *I uczynili tak i ułożyli wszystkich* (Łk 9, 15)³⁴.

Na związek z perykopą rozmnożenia chlebów wskazuje także słowo: *błogosławić* (εὐλογέω), odnoszące się do nakarmienia 5 tysięcy (9, 16; Mk 6, 41) lub 4 tysięcy (Mk 8,7) mężczyzn. Historia tradycji wiąże również błogosławienie posiłku przez ojca rodziny żydowskiej z Ostatnią Wieczerzą (Mk 14, 22 por. Mt 26, 26)³⁵. W swoim opisie św. Łukasz jest jednak oryginalny, gdyż mówi o dziękczynieniu (22, 19).

³¹ Por. J. d'Arc, *Le Partage*, s. 897.

³² Por. tamże, ss. 897–898.

³³ Por. tamże, ss. 903–904.

³⁴ Por. W. Schenk, *κατακλίνω*, EDNT II, s. 259.

³⁵ Por. H. Patsch, *εὐλογέω*, EDNT II, s. 79.

Powyższe spostrzeżenia dowodzą istniejącej zależności między posiłkiem w Emaus i rozmnożeniem chlebów. Można powiedzieć, że brakujący u Łukasza drugi opis rozmnożenia chleba został włączony w wydarzenie zmartwychwstania. Słowem łączącym te dwie perykopy jest czasownik *dawać* (ἐπιδίδωμι), którego czas *imperfectum* informuje o czynności ciągle trwającej. W ten sposób *łamanie chleba* w Emaus jest cudem rozmnożenia, który nigdy się nie kończy, co w odniesieniu do Eucharystii jest bardzo wymowne.

W czasie znaku *łamania chleba*, oczy uczniów zostały otwarte i rozpoznali Go. Jak już wspomniano, charakter owego *przysłonięcia* i *otwarcia oczu* był nadprzyrodzony (*passivum divinum*: 24, 16. 31)³⁶. Zwrot *otworzyć oczy* oznacza, że przy Bożej pomocy i dobrej woli (24, 29) można rozpoznać Chrystusa poprzez przyjęcia Słowa Bożego w Eucharystii. Również zniknięcie Jezusa (ἄφαντος)³⁷ jest bardziej zrozumiałe w perspektywie sakramentalnej pierwotnej gminy³⁸. Jego obecność była kontynuowana w Eucharystii³⁹.

Rozmowa wspominająca (w. 32) i powrót do Jerozolimy (w. 33ab) kończą opowiadanie: *I mówili jeden do drugiego: – Czyż nie płonęło w nas serce, kiedy mówił do nas w drodze i wyjaśniał nam Pisma? I w tej samej chwili wstali i powrócili do Jeruzalem* (w. 32–33ab). Ich wspomnienia mają już zupełnie inny charakter, niż dyskusja na początku drogi (w. 14). Mimo zniknięcia Jezusa nie popadają w smutek. Postawione przez nich pytanie za pomocą partykuły οὐχι (czyż-nie), sugeruje pozytywną odpowiedź. Natomiast czasownik καίω (płonąć, promieniować ciepłem), w tym wypadku oznacza stopniowy powrót do zrozumienia, radości i nadziei. Jest on echem dwóch postaw otwierających Ewangelię św. Łukasza – niewiary Zachariasza (1, 20) i wiary Maryi (1, 38)⁴⁰.

3. Konkluzja

Opowiadanie Łk 24, 13–33 jest niewątpliwym dowodem *malarskiego* kunsztu literackiego św. Łukasza, który w mistrzowski sposób wykorzystał walory obrazowego przekazu narracji. Sceny są żywe, a dramaturgia dialogów utrzymuje czytelnika w napięciu. Gruntowna praca redakcyjna autora sprawiła, że trudno dotrzeć do pierwotnej warstwy tradycji, która prawdopodobnie obejmowała następujące wiersze: 13. 15b. 16. 28–31⁴¹.

³⁶ Por. R. Rubinkiewicz, *Znaczenie*, ss. 184–185.

³⁷ Słowo to jest hapax NT. Zob. H. Leroy, ἄφαντος, EDNT I, s. 180.

³⁸ Por. J. N. Aletti, *Luc 24, 13–33*, s. 315.

³⁹ Por. J. d'Arc, *Le Partage*, ss. 907–908.

⁴⁰ Por. J. M. Faux, *La Foi du Nouveau Testament*, Paris 1977, s. 173.

⁴¹ W ten sposób: J. Kudasiewicz, *Jeruzalem*, s. 70; L. Legrand, *Christ the Fellow Traveller, The Emmaus Story in Luke 24: 13–35*, „Indian Theological Studies” 19(1982), s. 11; D. McBride, *Emmaus*, s. 122.

Perykopa jest ściśle związana z kontekstem poprzedzającym, z którym łączy go struktura i treść. Powiązania dotyczą czasu (*tego właśnie dnia* – w. 13. 1), osób (*dwóch z nich* – w. 13. 9) oraz miejsca (*Emaus, sześćdziesiąt stadiów od Jerozolimy* – w. 13). Ramy czasowe sceny zawierają się w *pierwszym dniu tygodnia* (24, 1) tożsamym z *trzecim dniem* proroctwa galilejskiego (24, 7). Uczniowie należeli do otoczenia Apostołów, którzy słyszeli opowiadanie niewiast (24, 9. 23. 33).

Początek (w. 13–14) i koniec odpowiadania (w. 32–33) łączą wydarzenia na drodze z Jerozolimy do Emaus⁴² (w. 13) lub odwrotnie (w. 33ab). Zmiana kierunku marszu obrazuje pokutę chrześcijańskiego życia⁴³. Pozostawienie świętego miasta jest symbolicznym odwróceniem serca od dzieła zbawienia, które się w nim dokonało. Obrany przez nich kierunek drogi jest przeciwny do Jezusowego (13, 13). W koncepcji św. Łukasza Jeruzalem jest także miejscem *exodusu* Jezusa ku Ojcu (9, 31. 51), czyli powrót do Emaus wyraża też oddalenie się od Ojca.

Droga prowadzącą od niewiary do wiary jest możliwa dzięki ukazaniu egzystencji człowieka w świetle Słowa Bożego (24, 25). W ten sposób św. Łukasz wyraził parenetyczne pouczenie, iż każde wydarzenie wymaga właściwej interpretacji. Samo wydarzenie nie rodzi wiary, dopiero jego właściwa interpretacja w świetle Słowa Bożego sprawia, iż jest to możliwe.

Ważny jest także sposób przeprowadzenia homilii paschalnej. Św. Łukasz wykazał się znajomością procesu komunikacji międzyludzkiej. Tekst opowiadania ma głęboką treść ukrytą w strukturze literackiej i psychologiczno-poznawczej. Homilia na drodze do Emaus posiada kilka ważnych etapów: przypomnienie faktów, wyjaśnienie ich w świetle Pisma Św., zaproszenie Jezusa oraz ukierunkowanie na Eucharystię.

⁴² Dokładnym oznaczeniem tego miejsca zajmowało się wielu komentatorów, co wydaje się nieproporcjonalnym wysiłkiem do zamiaru św. Łukasza. Mówi się o dwóch miejscowościach: dzisiejsze Amwas, położone na równinie Szefela, znane również przez Orygenesa i Euzebiusza z Cezarei jako Nikopolis; drugim miejscem brany pod uwagę było El-Qubeibeh, oddalone około siedmiu mil na północny zachód od Jerozolimy, które uznawane było przez tradycję dopiero od wypraw krzyżowych. Ewangelista raczej zaakcentował Jerozolimę, natomiast Emaus informuje, że ukazanie Jezusa odbyło się w jej sąsiedztwie. Jest ono znakiem rozpoznania Jezusa oraz symbolem nawrócenia. Por. H. Vincent, *Fouilles de l'École à la Basilique d'Amwas*, „Revue Biblique” 35(1926), s. 120; G. Dolman, *Sacred Sites and Ways*, London 1935, ss. 226–232; J. Misiurek, *Emaus*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 31(1978), s. 246; A. Plummer, *The Gospel according to St. Luke*, Edinburgh 1981, ss. 551–552; T. Radcliffe, *The Emmaus Story. Necessity and Freedom*, „New Blackfriars” 64(1983), s. 484.

⁴³ Por. R.J. Karris, *Luke 24: 13–35*, „Interpretation” 41(1987), s. 58.

Summary

Unities of Word and Sacrament according to Luc 24, 13–33

This study has attempted to show how Luke's theological venture joins two concepts, the word of God and the breaking of the bread. According to Luke's text 24, 13–33 it is seen that the main statement was included in the problem of recognition of resurrected Jesus Christ. Probably it was a problem of Christian communities. The author indicates necessary elements which lead us to recognition of Jesus. The scheme contains the thought connected with Eucharistic liturgy, which could be a base of tradition of this story. The majority of scholars would agree that Luke's description of how the two disciples came to recognize Jesus in the breaking of the bread would remind his readers of the Eucharist. The main premise is followed by a deep interpretation of human existence, having doubts in faith around Messiah's suffering and death topics.

POTOMEK I POTOMSTWO ABRAHAMA. KONCEPCJA OSOBOWOŚCI ZBIOROWEJ W UJĘCIU ŚW. PAWŁA W GA 3, 6–29

W Liście do Galatów Paweł porusza niezwykle doniosłe zagadnienie usprawiedliwienia dzięki wierze (dosłownie z *wiary* – ἐκ πίστεως), które H. Langkammer nazywa „uwieńczeniem Pawłowej teologii paschalnej”¹. Zasadnicza teza, której broni Apostoł, wyrażona jest w koncentrycznie rozbudowanym wersecie 2, 16²: *Przeświadczeni, że człowiek osiąga usprawiedliwienie nie dzięki uczynom Prawa (ἐξ ἔργων νόμου), lecz przez wiarę (διὰ πίστεως) w Jezusa Chrystusa, my właśnie uwierzyliśmy (ἐπιστεύσαμεν) w Chrystusa Jezusa, by otrzymać usprawiedliwienie dzięki wierze (ἐκ πίστεως) w Chrystusa, a nie dzięki uczynom Prawa (ἐξ ἔργων νόμου), ponieważ nikt nie osiągnie usprawiedliwienia dzięki uczynom Prawa. W tym zdaniu wielokrotnie złożonym, aż trzy razy zostaje podkreślony prymat wiary w Jezusa Chrystusa nad uczynkami wymaganymi przez Prawo Mojżeszowe.*

Aby przekonać adresatów do przyjęcia przedstawionej tezy, Paweł powołuje się na paradygmat wiary Abrahama. Tekstem wyjściowym, na którym bazuje całe rozumowanie Apostoła, jest wypowiedź Rdz 15, 6 w tłumaczeniu Septuaginty: *Uwierzył Abraham Bogu i zostało mu to policzone za sprawiedliwość* (ἐπίστευσεν Ἀβραμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην), zacytowana w Ga 3, 6. Rzeczownik δικαιοσύνη (sprawiedliwość) stanowi dla Pawła punkt odniesienia pozwalający na przejście do czasownika *usprawiedliwić* (δικαίω), który ma kluczowe znaczenie dla całego rozumowania. W Starym Testamencie Bóg jest przede wszystkim Bogiem Przymierza, który ustanawia swoistą i niepowtarzalną rela-

¹ H. Langkammer, *Apostoł Paweł i jego dzieło*, „Opolska Biblioteka Teologiczna” 46(2001), s. 271.

² Analogiczną tezę formuluje Apostoł w Rz 3, 28.

cję do Izraela oraz relację Izraela do siebie. Bóg pozostaje zawsze wierny tej relacji i na tym właśnie polega Boża sprawiedliwość³. Człowiek powinien *zmieścić się* w tej relacji osobowej, dlatego powinien być *sprawiedliwy*. Usprawiedliwienie w języku biblijnym oznacza zatem przywrócenie człowieka do stanu bycia *sprawiedliwym*, „oznacza przywrócenie bliskiego związku człowieka z Bogiem, utraconego przez grzech”⁴ czyli mówiąc najkrócej i najprościej wyraża się ono w odpuszczeniu grzechów (por. Rz 3, 26) i obdarowaniu łaską. Nie chodzi jednak o jakiś jednorazowy akt łaski ze strony Boga, ale także o pewną utrwaloną postawę człowieka, który zostaje usprawiedliwiony.

Przytoczony wyżej werset Księgi Rodzaju stwierdza, że Abraham został uznany przez Boga za sprawiedliwego jedynie na podstawie wiary. Paweł w swojej skryptyrystycznej argumentacji ogranicza się do zacytowania tylko jednego wersetu, zakładając, że adresaci znają cały kontekst tej wypowiedzi. Aby zrozumieć dalsze rozumowanie Apostoła, trzeba przywołać ten właśnie kontekst i skonkretyzować przedmiot wiary Abrahama. W tym celu należy sięgnąć do wersetu poprzedzającego, gdzie Bóg zwraca się do bardzo podeszłego wiekiem Abrahama, nie mającego żadnej nadziei na syna, który byłby jego dziedzicem: *Spójrz na niebo i policz gwiazdy, jeśli zdołasz to uczynić; potem dodał: Tak liczne będzie twoje potomstwo* (Rdz 15, 5). Dopiero sięgnięcie do tej wypowiedzi uświadamia nam, że chodzi o obietnicę, jaką otrzymał Abraham ze strony Boga; przedmiotem tej obietnicy, a zarazem i przedmiotem wiary jest posiadanie potomstwa. Po naświetleniu punktu wyjścia do dalszych rozważań przejdźmy do samej argumentacji Apostoła.

1. Paganie jako potomstwo Abrahama (Ga 3, 6–14)

Fragment Ga 3, 6–14, którym się teraz zajmujemy, ma charakter midraszu do Księgi Rodzaju⁵. W pierwszej jego części (w. 7–9) Apostoł koncentruje swoje wywody wokół tematu potomstwa, który zawarty jest *implicite* w cytacie Rdz 15, 6: *Uwierzył Abraham Bogu i zostało mu to policzone za sprawiedliwość*. Jak to stwierdziliśmy, przedmiotem wiary Abrahama jest obietnica potomstwa. Zresztą tę myśl Paweł precyzuje za pomocą drugiego, uzupełniającego cytatu: *W tobie będą błogosławione wszystkie narody* (w. 8c; por. Rdz 12, 3 – wg LXX), który przynajmniej sugeruje posiadanie liczного potomstwa. Cytując jednak Księgę Rodzaju, Apostoł w miejsce wyrażenia αἱ φυλαὶ τῆς γῆς (narody ziemi) wstawia τὰ ἔθνη (termin techniczny na określenie narodów pogańskich). Czyni to zaś

³ H. Langkammer, *Apostoł Paweł*, s. 272.

⁴ Tenże, *Słownik biblijny*, wyd. 3, Katowice 1989, s. 158.

⁵ Por. A. Pitta, *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria*, „Analecta Biblica” 131(1992), s. 104n.

dlatego, ponieważ chodzi mu przede wszystkim o uzasadnienie, że błogosławieństwo Abrahama rozciąga się także na pogan. Niektórzy egzegeci uważają, że w Ga 3,8 mamy do czynienia z kumulacją dwóch cytatów: Rdz 12, 3 i Rdz 18, 18, skoro w tym drugim wersecie występuje właśnie termin τὰ ἔθνη⁶. Jednak nie wydaje się przekonujące, aby Apostoł chciał tutaj skorzystać z tekstu Rdz 18, 18, z tej prostej przyczyny, że ten drugi tekst chronologicznie występuje po nakazie obrzezania, w konsekwencji którego każdy mężczyzna nieobrzezany zostaje wykluczony z przymierza (por. Rdz 17, 9–14). W takim kontekście powoływanie się na Rdz 18,18 nie wzmocniłoby, lecz wręcz osłabiło tezę, którą Paweł chce udowodnić⁷.

Zestawiając dwa przytoczone wcześniej cytaty (Rdz 12, 3 i 15, 6), z zastosowaniem rabinicznej zasady *Binyān 'ab mišnê k'tûbîm*⁸, Paweł twierdzi, że skoro poganie (τὰ ἔθνη) mają udział w błogosławieństwie, czyli dziedzictwie Abrahama, to należą do jego potomstwa, jeżeli tylko uwierzą na wzór Abrahama, gdyż Abraham otrzymał błogosławieństwo nie na skutek uczynków, lecz wiary: *Zrozumieście zatem, że ci, którzy polegają na wierze* (dosł. *ci z wiary* – οἱ ἐκ πίστεως) *ci są synami Abrahama* (Ga 3, 7). Jeszcze mocniej ta myśl wybrzmi później w Liście do Rzymian, gdzie Paweł napisze: *Temu, który nie wykonuje pracy, a wierzy w Tego, co usprawiedliwia grzesznika, wiarę jego liczy się za tytuł do usprawiedliwienia...* (Rz 4, 4).

Należy jednak zauważyć, że w Ga 3, 7 nie występuje termin *potomstwo* (τὸ σπέρμα), którego użyje Apostoł później, w 3, 16, lecz *synowie Abrahama*. W tym miejscu Paweł świadomie unika tego terminu, ponieważ, jak to za chwilę skonstatujemy, zarezerwował sobie to określenie dla jednego jedyne go potomka (Ga 3, 16), którym jest Chrystus. Żydzi często określali Abrahama ojcem⁹. Każdy Żyd z dumą nazywał się *synem Abrahama*. Jednakże idea synostwa w rozumieniu żydowskim bazowała na fakcie wypełniania przepisów Prawa za przykładem Abrahama¹⁰. Tę właśnie zasadę, na której opierali się Żydzi, przytoczy Paweł w dalszej części polemiki: *Kto wypełnia przepisy, dzięki nim żyć będzie* (Ga 3, 12; por. Kpł 18, 5), wspomni ją jednak po to, aby się z nią ostatecznie rozprawić.

W drugiej części midraszu Paweł udowadnia, że wspomnianej wyżej zasady nie potwierdza życie, ponieważ Pismo stwierdza: *Przeklęty, kto nie wypełnia wy-*

⁶ Por. F. Mussner, *Der Galaterbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1981⁴, s. 220.

⁷ Por. A. Pitta, *Disposizione e messaggio*, s. 106.

⁸ Polega ona na wyprowadzeniu wniosków z dwóch fragmentów w Piśmie. Jest to jedna z siedmiu reguł Hillela. Por. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 354n.

⁹ Jak chociażby w polemice z Jezusem wg J 8, 39nn.

¹⁰ Por. H. Langkammer, *List do Galatów* [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Seria: Biblia Lubelska*, Lublin 1999, s. 54.

trwale wszystkiego, co jest napisane (πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις) w Księdze Prawa (Ga 3, 10). Przytoczony tekst jest niedokładnym cytatem Pwt 27, 26 w wersji Septuaginty, jednak najważniejsze dla Apostoła jest słowo πᾶσιν („wszystkiego”), które występuje w greckim tekście Pwt (ἐν πᾶσιν τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου). Słowo πᾶσιν jest tu niezmiernie ważne, ponieważ Paweł uważa i pragnie to udowodnić, że *nikt* nie jest w stanie wypełnić *wszystkich* przepisów Prawa. Ta myśl ukryta jest *implicite* w w. 11a – w *Prawie nikt nie osiąga usprawiedliwienia przed Bogiem* – niemniej Apostoł już o wiele wcześniej w Ga 2, 16 – dał temu wyraz, przytaczając Ps 142, 2 (LXX): *Nikt żyjący nie zostanie usprawiedliwiony* (οὐ δικάιωθήσεται).

Apostołowi zależy głównie na tym, aby jego wywody doprowadziły ostatecznie do osoby Jezusa Chrystusa, bez którego nie może być usprawiedliwienia, jak to już wcześniej zapowiedział w Ga 2, 16. Temu celowi służy zastosowanie rabinicznej reguły g. *‘zerâh dâwâh*, która polega na wnioskowaniu z dwóch miejsc Pisma, zawierających to samo wyrażenie¹¹. Apostoł wykorzystuje termin *przeklęty* (ἐπικατάρατος), który znajduje się również w Pwt 21, 23, chociaż w innej postaci, jako *participium perfecti*: κεκατηραμένος. Tekst ten wg Biblii Greckiej brzmi: *Przeklęty przez Boga każdy wiszący na drzewie* (κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου). Natomiast zamieniając ἐπικατάρατος na κεκατηραμένος oraz opuszczając ὑπὸ θεοῦ, ponieważ jest nie do pomyślenia, aby Chrystus był przeklęty *przez Boga*, Paweł stawia przed oczami adresatów postać Jezusa ukrzyżowanego – *zawieszonego na drzewie*. Określenie to w języku potocznym w czasach rzymskich odnosiło się do człowieka skazanego na śmierć przez ukrzyżowanie. We wczesnym Kościele funkcjonowało określenie człowieka przybitego do krzyża: *powieszony na drzewie* (Dz 10, 39; por. 1P 2, 24) i to właśnie skojarzenie leży u podstaw szokującego określenia Chrystusa ukrzyżowanego jako *przekleństwa* (κατάρα), które oznacza po prostu człowieka na krzyżu. Werset ten należy interpretować w połączeniu z 2, 19, gdzie jest mowa o roli Prawa w związku z wyrokiem śmierci na Jezusa. Został ukrzyżowany *przez Prawo* (czyli na podstawie Prawa, w wyniku zastosowania Prawa) – i w ten sposób stał się *ucieleśnieniem* ciężącego na nas przekleństwa.

Pierwsza część midraszu (6–9) kończy się konkluzją, że to wiara, a nie uczynki, daje udział w błogosławieństwie Abrahama, czyli czyni *synów Abrahama*. Tylko *ci z wiary* (οἱ ἐκ πίστεως) podlegają Bożej obietnicy. W drugiej części (10–13) Apostoł wskazuje, że błogosławieństwo – jako antyteza przekleństwa – jest wynikiem *wykupienia* przez Chrystusa. Tak więc *synami Abrahama* poganie mogą stać się tylko w *Jezusie Chrystusie*. Przechodząc od w. 9 do 14 zauważymy typolo-

¹¹ Dosł. „jednakowa decyzja”. Por. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, s. 354.

giczne rozumienie przez Pawła obietnicy danej Abrahamowi. Błogosławieństwo w Abrahamie (w. 8b: ἐν σοὶ) stało się błogosławieństwem w Chrystusie (w. 14). „Znaczy to, że obietnica dana Abrahamowi doznała swojej realizacji i swojego dopełnienia w Chrystusie”¹². W tym momencie następuje także transpozycja obietnicy – okazuje się nią być Duch Święty. Nie jest to temat zupełnie nowy, ponieważ o Duchu Świętym, którego otrzymali Galaci, wspominał już Apostoł wcześniej – w 3, 2.5 – a fakt otrzymania Ducha miał miejsce także w następstwie wiary, jednak w 3, 14 konkluzja mówiąca o obiecany Duchu pojawia się dosyć nieoczekiwanie.

Ci, którzy uwierzyli Bożej obietnicy, i to przede wszystkim poganie (τὰ ἔθνη) – w wyniku tej właśnie wiary – są dziećmi Abrahama i otrzymują jako dziedzictwo Ducha Świętego.

2. Potomek Abrahama *par excellence* – Chrystus (Ga 3, 15–22)

Paweł spostrzegł się, że z komentowanego przez siebie tekstu wyprowadził zbyt daleko idące wnioski, dlatego w następnej części swoich wywodów wraca do 12 rozdziału Księgi Rodzaju, tym razem koncentrując się na wersecie 7: *Twojemu potomstwu oddaję właśnie tę ziemię* (τῷ σπέρματί σου δώσω τὴν γῆν αὐτήν). Ziemię, o której mówi Rdz 12, 7, Paweł ukazuje jako przedmiot obietnicy (ἐπαγγελία). Obietnica jest wszakże związana z testamentem (διαθήκη). Określenie to pojawia się już w w. 15, przywołując porównanie relacji między Bogiem a Abrahamem do stosunków między ludźmi. Termin διαθήκη, który w Biblii Greckiej zazwyczaj jest odpowiednikiem hebr. *berit*, tutaj nie powinien być tłumaczony przez *przymierze*¹³, ponieważ *obietnica*, z którą Apostoł łączy διαθήκη (3, 16), została dana przed Prawem (por. 3, 17), a Prawo dla Żydów było związane ściśle z Przymierzem. Ponieważ obietnica została dana bezpośrednio przez Boga, nie może zostać odwołana – jest to zasada obowiązująca w całej Biblii. Może ją zmienić czy też odwołać jedynie sam Bóg. Bóg jednak obietnicy nie odwołał. Dodatkowym argumentem za wyższością obietnicy nad Prawem, który Apostoł wysunie w dalszej części wywodu, będzie stwierdzenie niższej rangi Prawa, ponieważ ono *przekazane zostało przez aniołów* (w. 19c)¹⁴. Co więcej, Prawo wcale nie sprzeciwia się obietnicy (w. 21). Należy stąd wyciągnąć wniosek, że obietnica dana Abrahamowi nadal obowiązuje.

¹² H. Langkammer, *List do Galatów*, s. 57.

¹³ Tak tłumaczy np. E.D.W. Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, Edinburgh 1980, s. 179. Więcej na ten temat R.Y.K. Fung, *The Epistle to the Galatians*, Grand Rapids 1988, s. 154n.

¹⁴ Było to dość powszechne przekonanie tradycji żydowskiej. Por. *Jub.* 1, 27; 2, 1.26, także Józef Flawiusz w *Antiquitates* 15,5,3. Por. Dz 7, 38.53; Hbr 2, 2.

Kto jest jednak adresatem obietnicy poza samym Abrahamem? Pismo mówi, że *potomstwo*. Potomstwo jako rzeczownik kolektywny normalnie kojarzy się z wielością potomków. Apostoł zauważając fakt, że grecki rzeczownik τὸ σπέρμα, podobnie jak jego odpowiednik w języku hebrajskim *zera'*, może mieć znaczenie zarówno kolektywne, jak i indywidualne¹⁵, konstruuje chrześcijański *peszer*, w którym subtelnie przechodzi od znaczenia kolektywnego do indywidualnego, odnosząc termin wprost do Chrystusa¹⁶. Można zatem powiedzieć, że Paweł nadaje wypowiedzi z Rdz 12, 7 interpretację mesjańską. Taka interpretacja nie wynika z egzegezy tekstu Rdz, lecz z Pawłowego spojrzenia na cały Stary Testament w świetle wydarzenia Chrystusa¹⁷. Trzeba mieć świadomość, czytając tekst Pawłowy, że Apostoł zawsze traktuje Stary Testament w kluczu chrystologicznym. Dlatego również tekst, który rozważamy, trzeba traktować z punktu widzenia już wypełnionego proroctwa w osobie Chrystusa¹⁸. Jeżeli więc Chrystus jest jedynym potomkiem Abrahama, któremu dano obietnicę (Ga 3, 16), to również ta obietnica musi zostać przetransponowana chrystologicznie. Ta transpozycja była zastosowana już wcześniej (3, 14), a jest nią Duch Święty (ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος). Szokujące nieco z logicznego punktu widzenia stwierdzenie, że Pismo wskazuje na jednego (ἐφ' ἑνός) potomka, którym jest Chrystus, modyfikuje wcześniejsza konkluzja, mówiąca, że *blogosławieństwo Abrahama stało się w Chrystusie Jezusie udziałem pogan i przez wiarę otrzymaliśmy obietnicę Ducha* (3, 14).

Paweł pragnie zatem przekonać Galatów, że jedynym adresatem obietnicy testamentu danej Abrahamowi jest Chrystus i dlatego ta obietnica może się spełnić dopiero w *Chrystusie Jezusie*, a w konsekwencji również w tych, którzy na podstawie wiary (ἐκ πίστεως) są w *Chrystusie*.

3. Potomstwo – jako kategoria osobowości zbiorowej

Rabinowi Szawłowi z Tarsu z pewnością nieobca była kategoria biblijna, którą kilkanaście wieków później W. H. Robinson nazwał „osobowością zbiorową”¹⁹. Polega ona na tym, że w mentalności narodów Bliskiego Wschodu „losy potomków przypisywano równocześnie ich przodkom i odwrotnie – całej grupie wypro-

¹⁵ W znaczeniu indywidualnym *zera'* oznacza m.in. Seta, syna Adama (Rdz 4, 25) Izaaka i Izmaela, synów Abrahama (Rdz 21, 12n) czy Salomona, syna Dawida (2Sm 7, 12–14). Por. F.F. Bruce, *Commentary on Galatians*, Grand Rapids 1982, s. 172n.

¹⁶ Por. A. Pitta, *Disposizione e messaggio*, s. 111.

¹⁷ Por. R.Y.K. Fung, *The Epistle to the Galatians*, s. 155.

¹⁸ Tamże, s. 156; por. B.M. Newman, *Translating 'Seed' in Galatians 3:16.19*. *The Bible Translator* 35(1984), ss. 334–337.

¹⁹ Por. *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, ZAW 66(1936), ss. 49–61. Na ten temat także J.St. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, s. 130n.

wadzonej lub wywodzącej się rzeczywiście od jakiegoś przodka przypisywano jego postawy i przygody”²⁰. Przyjmując taki sposób myślenia o losach potomków Abrahama można widzieć w Chrystusie tego, który będąc jedynym potomkiem, otrzymującym obietnicę (Ga 3, 16), jest zarazem tym, który udziela przywileju bycia potomstwem Abrahama tym wszystkim, którzy są z Nim złączeni nie przez więzy krwi, lecz przez wiarę: ponieważ przez wiarę (3, 26: διὰ τῆς πίστεως) *nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie* (3, 28: εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Kimś jednym – czyli *potomstwem* (potomkiem) *Abrahama i dziedzicami zgodnie z obietnicą* (3, 29).

Nasz udział w obietnicach danych Abrahamowi wynika stąd, że przez wiarę należymy do Chrystusa (dosł. *jesteśmy Chrystusa* – 3, 29), a obietnicą w tej nowej przetransponowanej już rzeczywistości jest Duch Święty – jest On darem dla Chrystusa, a w *Chrystusie przez wiarę* dla wszystkich, którzy wierzą (3, 14). Logika św. Pawła opiera się zatem na przekonaniu, że pomiędzy *potomkiem*, którym jest Chrystus a *potomstwem*, którym są wierzący (*ci z wiary* – οἱ ἐκ πίστεως – 3, 7) istnieje bardzo głęboka więź przynależności, niemal tożsamości, którą w 3, 27 opisuje dwoma metaforami: *zanurzenie*²¹ oraz przyobleczenie Chrystusa.

Wróćmy jeszcze do początków naszego tekstu. Kiedy Paweł mówi o wierze Abrahama, nazywa jego naśladowców *synami Abrahama* (3, 7) *dzięki wierze* (3, 9), natomiast Chrystusa nazywa potomkiem (3, 16), a nie synem Abrahama. Ta różnica wynika stąd, że Chrystus nie jest tym, który wierzy, ale tym, który otrzymał obietnicę. Kiedy Apostoł przechodzi do określenia *potomstwo Abrahama* w odniesieniu do wierzących (3, 28), także to określenie wiąże z udziałem w obietnicy. Natomiast określenie *potomstwo* (σπέρμα) w odniesieniu do Chrystusa jak i do wierzących wynika ze związku pomiędzy wierzącymi a Chrystusem, zaś przyczyną i gwarantem tego związku jest właśnie wiara. Wiara chrześcijan nie jest tą samą wiarą, jaką miał Abraham. Gdyby to była ta sama wiara, byłibyśmy tylko *synami Abrahama*, natomiast w *Chrystusie* jesteśmy jego potomstwem. To niezwykle subtelne rozróżnienie wskazuje, że Paweł chce skoncentrować uwagę adresatów na Chrystusie, który jest kresem Prawa (por. Rz 10, 4). W rzeczywistości tych, którzy są *potomstwem w potomku*, *zanurzeni w Chrystusie* i w Niego *przyobleczeni*, Paweł nazywa nie *synami Abrahama*, ale *synami Boga* (3, 26: υἱοὶ θεοῦ). Ten temat Paweł rozwija w następnym rozdziale, ale to już nie jest przedmiotem naszych rozważań.

²⁰ Por. J.St. Synowiec, *Patriarchowie Izraela i ich religia*, Kraków 1995, s. 87.

²¹ W tym miejscu uważam, że czasownik βαπτίζω należy traktować etymologicznie, co nie wyklucza wcale nawiązań do chrztu.

4. Konkluzja

Św. Paweł w swojej argumentacji, deprecjonującej rolę Prawa w procesie usprawiedliwienia człowieka, stawia na pierwszym miejscu wiarę, eksponując postać Abrahama jako jej ojca. Jednak w 3, 23 mówi o *nadejściu wiary* jako o nowym etapie historii zbawienia, kiedy Prawo traci swoje znaczenie. W tym momencie jest ewidentne, że chodzi o wiarę w Jezusa Chrystusa, która nadaje wierzącemu nowy status: *synów Boga*. Istotną nowością, jaką chce zaakcentować Apostoł, jest to, że teraz, *po nadejściu wiary* (3, 25), dziedzicami obietnicy danej Abrahamowi, czyli prawdziwym potomstwem Abrahama są tylko ci, co przez wiarę w Chrystusa należą do Niego. A zatem tylko ci, co są *zanurzeni w Chrystusie* czyli w jedynym Potomku, w którym spełniają się obietnice, są prawdziwym potomstwem Abrahama. Z wywodów Apostoła wynika, że wierzący są synami Boga i potomstwem Abrahama. Są synami Bożymi przez wiarę, która włącza ich w Chrystusa²², Syna Bożego, ale równocześnie są potomstwem Abrahama, na mocy wiary, która sprawia, że są kimś jednym w Chrystusie (3, 28), który jest prawdziwym potomkiem Abrahama. W ten sposób *Potomek* jak i *potomstwo* uczestniczą w wypełnieniu się obietnic, które jednak doznają transpozycji – są nimi Duch Święty (3, 14) i usprawiedliwienie (3, 24). Jednak i tu następuje rozróżnienie: Duch Święty jest darem dla *Potomka*, ale usprawiedliwienie dotyczy *potomstwa*, do którego przynależymy przez wiarę.

Summary

*Offering and Descendants of Abraham.
The Concept of Corporate Personality
in Context of St. Paul's Letter to the Galatians 3:6–29*

The subject of this article is the interpretation of text from Genesis 12:7 in the context of St. Paul's argument about justification by faith per Galatians 3:6–29. In the initial fragment (6–9) Paul compares the example of Abraham that justification is the result of his faith (9). He proceeds then to show helplessness of the Law in reference to justification (10–14). In place of the Law comes Christ, who frees from the curse of the Law (13–14). Paul then states that justification has close relation with the promise given by God to Abraham, before the chosen nation received the Mosaic Law (17). This promise (Genesis 12:7) relates to the descendants of Abraham. Paul however is trying to prove that no one can belong to the “descendants of Abraham” outside of Christ. To this goal he uses a Greek

²² „by faith they have been incorporated into Christ” – pisze R.Y.K. Fung, *Galatians*, s. 177.

term “sperma”, which is similar to the Hebrew prototype “zera” comes in the singular form to describe plurality. The Apostle understands this term in its singular meaning and relates it to Christ. In this way, the promise given to Abraham can be realized only in Christ and the faith of Abraham becomes a prototype of the faith in Christ (22).

The final conclusion of the Apostle is such: to belong to the descendants of Abraham, one has to believe in Christ and become one with Him (28). This way we receive the promised inheritance who is the Holy Spirit (14) and we are not subject to the Law (25) but we are children of God (26). In this fashion we become the descendants (inheritance) of Abraham through faith thanks to the only Offspring.

WSPÓŁPRACOWAĆ Z MARYJĄ – NIEWIASTĄ EUCHARYSTII

Myśl personalistyczna odkrywa w osobie ludzkiej istotny wymiar prakseologiczny¹. Osoba treściowo nie wyczerpuje się w swej racjonalności oraz indywidualności, ale wyraża się ponadto w wolności i szeroko rozumianej twórczości. Idee te przenikają dziś głęboko do mariologii, kształtując dynamiczny obraz Maryi, która nawiązuje relacje misteryjnej współpracy z ludźmi poszukującymi zbawienia, stając się dla nich Nauczycielką wiary². Mocne przekonanie o realnej możliwości współpracy z Maryją w osiągnięciu świętości jest jedną z charakterystycznych cech mariologii polskiej.

1. Fascynacja i zwątpienie wobec ludzkich możliwości

Pod wpływem filozofii Hegla rozwija się idea „samorealizacji człowieka” (*die Selbstrealisierung*). Pojęcie to wyraża prawdę, że w osobie ludzkiej istnieje jakiś obszar stawania się. Innymi słowy w człowieku kryje się pewnego rodzaju zdolność samostwarzania w ramach historii. Dzięki takiemu ujęciu osoba ludzka przestaje być postrzegana jako rzeczywistość bierna wobec siebie samej. Człowiek dostrzega w sobie coś realnego, stałego, niezmiennego, ale również pewien element potencjalności i nieprzewidywalności. Człowiek zanurzony w strumieniu historii odkrywa ambiwalencję świata: rozdarcie bytu na prawdę i fałsz, dobro i zło, byt i nicość³. Żyjąc w obliczu sukcesu lub porażki, życia lub śmierci, rozwoju lub degradacji, zbawienia lub nie-zbawienia, człowiek coraz bardziej zauważa konieczność zbiorowego wysiłku dla urzeczywistnienia przy-

¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

² Por. S.C. Napiórkowski, *Slużebnica Pana (problemy-poszukiwania-perspektywy)*, Lublin 2004, ss. 9–20.

³ Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000, ss. 287–288.

jętych przez siebie wartości. W tym znaczeniu współpraca z innymi podmiotami staje się sposobem życia jednostki w społeczeństwie.

We współczesnym kontekście mentalnym można jednak dostrzec znamiona kryzysu poczucia sensu ludzkich działań i zbiorowych wysiłków. O ile myśl oświeceniowa, skoncentrowana na rzekomo nieskończonej potędze rozumu i nieograniczonej sile wolności, stanowiła jeszcze motywację do sensownej działalności społecznej, o tyle po załamaniu się racjonalizmu oświeceniowego nastąpił zalew nihilizmu poznawczego i etycznego, którego gorzkim owocem jest pokusa rozpaczy⁴. Wobec kryzysu ideowego mariologia podejmuje wysiłek intelektualny zmierzający do ukazania osoby Maryi w sposób realistyczny i dynamiczny, ukazując całe bogactwo łaski Bożej działającej w historii Jej życia. Zaproponowany przez papieża Jana Pawła II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* maryjny tytuł „Niewiasta Eucharystii” kryje w sobie niezwykle głębokie pokłady znaczeniowe.

2. Biblijny portret *Niewiasty Eucharystii*

Określenie „Niewiasta Eucharystii” nie występuje w Biblii. Stanowi ono połączenie biblijnego paradygmatu Niewiasty odniesionego do osoby Maryi z sakramentalnym wydarzeniem Eucharystii. Maryja jako zapowiadana w historii zbawienia Niewiasta zaprasza Kościół do odkrycia Eucharystii, sakramentu, w którym „zawiera się cała tajemnica naszego zbawienia”⁵.

Ewangelie milczą na temat obecności Maryi podczas Ostatniej Wieczerzy. Natomiast inne teksty Nowego Testamentu wyraźnie potwierdzają obecność Maryi we wspólnocie Apostołów po zmartwychwstaniu Chrystusa i na łamaniu chleba (Dz 1, 14; 2, 42). Maryja uczestnicząc w Eucharystii wyrażała wiarę w sakramentalną obecność swego Syna w misterium konsekrowanego chleba i wina⁶.

Głęboki związek Maryi z Eucharystią nie polega jedynie na uczestniczeniu w Uczcie Eucharystycznej, gdyż cała wewnętrzna postawa Maryi wskazuje na fakt, że jest Ona „Niewiastą Eucharystii w całym swoim życiu”⁷. Jest przewodniczką w poznawaniu głębi Tajemnicy Eucharystii. W encyklice papież Jan Paweł II zwraca uwagę na te perykopy biblijne, które podkreślają eucharystyczną wiarę Maryi.

Wydarzenie Zwiastowania (Łk 1, 26–38) objawia wyraźnie bezwarunkową wiarę Maryi w realizację Bożych zamierzeń zbawczych. Fragment ten jest interpretowany jako akt ofiarowania swego łona przez Maryję dla dokonania dzieła

⁴ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 91.

⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, III, q. 83, a.4 c.

⁶ Por. Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, 54.

⁷ Tamże, 53.

Wcielenia Odwiecznego Słowa. Eucharystia wyraża ciągłość i jedność wydarzeń paschalnych z tajemnicą Wcielenia. Dlatego można uznać, że poczęcie Jezusa w łonie Maryi stanowi antycypację sakramentalnego przyjęcia Chrystusa w Tajemnicy Eucharystii, jaka dokonuje się w sercach wierzących. Papież dostrzega również analogię między *fiat* Maryi i *amen*, wypowiedzianym przez wiernego przyjmującego Ciało Pańskie. Spożywając prawdziwe Ciało Chrystusa pozostajemy w jedności z wiarą Maryi⁸.

W nawiedzeniu św. Elżbiety (Łk 1, 39–45) Maryja jawi się jako pierwsze historyczne personalne tabernakulum. Syn Boży obecny pod sercem Maryi pozwala się adorować św. Elżbiecie⁹. Nosząc Zbawiciela w swoim łonie Maryja jako *Christofora* stała się wzorem pielgrzymowania z Chrystusem po ścieżkach życia.

Ewangeliczne perykopy o narodzeniu Chrystusa (Łk 2, 1–20; Mt 1, 18–25) ukazują Maryję kontemplującą i tulącą w swych ramionach Chrystusa (por. Mt 2, 11). Ta scena przedstawia Maryję jako wzór miłości i stanowi natchnienie podczas przyjmowania Komunii świętej przez wiernych¹⁰.

Całe życie Maryi posiadało „wymiar ofiarny Eucharystii”¹¹. Proroctwo Symeona (Łk 2, 34–35) wypowiedziane podczas ofiarowania Jezusa w świątyni jerozolimskiej było zapowiedzią dramatu ukrzyżowania i zarazem udziału Maryi w tajemnicy krzyża. Życie Maryi było ukierunkowane na Wydarzenia Kalwarii. Przygotowując się do paschy swego Syna Maryja każdego dnia przeżywała „komunię duchową pragnienia i ofiary”, która wypełniła się w zjednoczeniu z Chrystusem w Jego Męce, a potem wyraziła w popaschalnej celebracji eucharystycznej we wspólnocie apostołów. Dla Maryi przyjmowanie Chrystusa w znakach sakramentalnych było jakby powtórным przyjęciem serca Jezusa pod swoje serce oraz ponownym przeżywaniem tego, czego doświadczyła stojąc pod krzyżem¹².

Niezwykle znaczenie posiada scena pod krzyżem (J 19, 25–27). Słowa skierowane do Matki i do umiłowanego ucznia nabierają charakteru ostatniej woli umierającego Chrystusa. W godzinie śmierci Chrystus czyni ważny dar dla Kościoła. Wyrażenie „oto Matka twoja” kryje w sobie zachętę, aby każdy chrześcijanin przyjął do swego życia Maryję jako dar Jej Syna¹³. Przeżywanie w Eucharystii pamiątki śmierci Chrystusa stanowi wezwanie do nieustannego przyjmowania tego daru, który jest równocześnie zadaniem upodobniania się do Chrystusa w maryjnej szkole życia chrześcijańskiego. Na wzór św. Jana przyjmujemy w tajemnicy

⁸ Por. tamże, 55.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże; por. Cz. Bartnik, *Matka Boża*, Lublin 2003, ss. 84–86.

¹¹ Tamże, 56.

¹² Tamże.

¹³ S. Budzik, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Tarnów 1997, s. 35.

Eucharystii również Tę, która jest nam dana jako Matka. Wiara w obecność Maryi we wspólnocie Kościoła celebrującego Eucharystię została wyrażona przez wspomnianie Bogarodzicy w liturgii wschodniej i zachodniej już od czasów starożytnych¹⁴.

Dokładna egzegeza tekstów maryjnych w Nowym Testamencie pozwala na sformułowanie wniosku, że zaproponowany przez Jana Pawła II tytuł „Niewiasta Eucharystii” posiada głębokie uzasadnienie biblijne¹⁵. Kościół patrząc na Maryję odkrywa w Jej osobie wzór niezłomnej wiary oraz prawdziwej pobożności eucharystycznej.

3. Życie Maryi jako liturgia

Liturgia kościelna stanowi modlitewny wyraz uniwersalnej jednomysłności w wierze. Liturgia przeżywana przez całą wspólnotę eklezjalną jest szczególną manifestacją kościelnej wiary w jej dogmatycznym aspekcie. Dlatego liturgia sprawowana w Kościele może słusznie zostać zinterpretowana jako społeczne wyrażenie dogmatu w kulcie publicznym. Flamandzki teolog Edward Schillebeeckx wprowadza rozróżnienie na liturgię kościelną oraz liturgię życiową, egzystencjalną, świecką¹⁶. Przez *liturgię egzystencjalną* należy rozumieć całość ludzkiej egzystencji, doświadczanej i przeżywanej jako ciągły akt uwielbienia Boga. Można powiedzieć, że *liturgia egzystencjalna* jest jakimś przedłużeniem liturgii kościelnej. Z niej wypływa i do niej prowadzi.

Nowy Testament (Flp 2, 17; 4, 18; Hbr 13, 16; Ap 21, 22) kładzie fundament pod nowe rozumienie kultu, w którym obciążone balastem formalizmu kategorie religijne, charakterystyczne dla prawa Starego Testamentu, zostają dopełnione pojęciem duchowej ofiary składanej w codziennym życiu przez chrześcijan, identyfikujących siebie jako kapłański Lud Boży (1 P 2, 5). Biblia wyraźnie ukazuje potrzebę egzystencjalnego kultu rozumianego w szerszym znaczeniu jako realizację prawdy, dobra, miłości, pomocy i solidarności międzyludzkiej. Fakt samo-ofiarowania Jezusa na krzyżu został dokonany nie w kontekście uroczystej celebracji, lecz w określonej dramatycznej sytuacji egzystencjalnej, co w konsekwencji pozwala wysunąć postulat, aby całe życie ludzkie traktować jako egzystencjalną formę składania duchowej ofiary Bogu. Zachowywana w ciągu pierwszych trzech wieków po narodzeniu Chrystusa rezerwa względem budowania ołtarzy i świątyń oraz wybitnie eschatologiczna orientacja pierwotnego

¹⁴ Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, 57.

¹⁵ Por. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1996; tenże, *Biblijna droga pobożności maryjnej*, Kielce 2002; H. Langkammer, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991; A. Jankowski, *Blżej Bogarodzicy. Studia z mariologii biblijnej*, Kraków 2004.

¹⁶ Por. E. Schillebeeckx, *God the Future of Man*, London 1969, ss. 95–96.

chrześcijaństwa sprzyjała rozumieniu wszelkiej pozytywnej doczesnej ludzkiej aktywności jako wyrazu duchowego uwielbienia Boga. Słowa św. Pawła: *Czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko czyńcie na chwałę Bożą* (1 Kor 10, 31) stanowią wyraz jedności między *profanum* a *sacrum*. Na skutek odkupienia cała rzeczywistość została uwolniona spod dominacji sił zła i poddana Chrystusowi (1 Kor 3, 22–23). Odkupienie pojmowano wówczas jako rodzaj egzorcyzmu, dedeifikacji (odbóstwienia) oraz oddemonizowania rzeczywistości świeckiej i przełamania pierścienia absolutnego *fatum*, głoszonego przez starożytny świat. Dążenie do realizacji zasad sprawiedliwości, miłości i braterstwa było doświadczane przez gminy chrześcijańskie jako społeczny imperatyw płynący z przeżywanej liturgii.

Jan Paweł II zauważa, że całe życie Maryi przybrało formę egzystencjalnego kultu Boga¹⁷. Jej prozaiczne czynności, wykonywane z wiarą, nadzieją i miłością, nabierały charakteru „świeckiej liturgii”. Ona poprzez swoją codzienność wielbiła Ojca niebieskiego *przez Jezusa, z Jezusem i w Jezusie*. Historia Jej życia stała się *doksologią* stanowiącą wzór *liturgii egzystencjalnej* dla wszystkich pokoleń wierzących. Życie Maryi było nieustannym aktem uwielbienia i dziękczynienia Bogu za wielkie rzeczy, które Jej uczynił.

Obecnie można zaobserwować zjawisko określane jako przechodzenie od myślenia typu kosmocentrycznego do antropocentrycznego. W rezultacie w świadomości współczesnego człowieka elementy świata materialnego (woda, olej, ikona) przestają być rozumiane jako znaki wyrażające łaskę Bożą. Natomiast wartości etyczne (miłość, sprawiedliwość społeczna, solidarność w cierpieniu) stają się środowiskiem i sposobem Bożego objawienia w konkretnej sytuacji historycznej i egzystencjalnej człowieka.

Według flamandzkiego teologa zarówno orientacja kosmocentryczna zwrócona bardziej ku naturze świata, jak i orientacja antropocentryczna zwrócona humanistycznie ku historii stanowią wyraz sakramentalności świata i powinny być rozważane we wzajemnym powiązaniu. Sfera wartości humanistycznych jeszcze bardziej niż świat materialny musi być uznana za sakramentalne i historyczne objawienie Bożej obecności¹⁸. Stanowisko flamandzkiego teologa akcentuje przede wszystkim osobę ludzką jako fundamentalne centrum teofanijne, które doskonale koresponduje z wrażliwością humanistyczną we współczesnym świecie.

Wiara chrześcijańska nie powinna być rozumiana jako ucieczka od świata doczesnego w „getto” kościelnej liturgii, rozumianej jako *sui generis* azyl bezpieczeństwa przed rzekomym złem rzeczywistości materialnej¹⁹. Sobór Waty-

¹⁷ Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, 58.

¹⁸ E. Schillebeeckx, *God the Future of Man*, ss. 110–112; por. tenże, *Gott, Kirche, Welt*, Mainz 1970, ss. 41–56.

¹⁹ Tenże, *God the Future of Man*, s. 102; por. tamże, ss. 146–164.

kański II podkreśla, że eschatologiczne oczekiwanie chrześcijan nie eliminuje podejmowania doczesnych zadań, lecz jeszcze bardziej motywuje i przynagla do pracy nad lepszym światem (por. KDK 21, 39, 43). Starożytne chrześcijańskie uczty miłości (*agape*) są przykładem harmonijnego łączenia celebracji ściśle liturgicznej ze „świeckim kultem”²⁰. Osobowa więź człowieka z Bogiem nigdy nie realizuje się w bytowej próżni, ale jest ugruntowana w środowisku ludzkich relacji i doświadczeń. Nie oznacza to jednak redukcji wymiaru wertykalnego do czysto horyzontalnego, tak charakterystycznej dla przedstawicieli nurtu teologii śmierci Boga. Akceptacja „świeckiego” kultu pociąga za sobą konieczność wyrażenia *explicite* chwały i dziękczynienia Bogu poprzez uczestnictwo w kościelnej liturgii. „Świecka liturgia” przeżywana w sferze codziennych ludzkich doświadczeń jest w swym najgłębszym wymiarze darem łaski otrzymanej i przeżywanej w liturgii kościelnej²¹.

W efekcie chrześcijańska *liturgia kościelna* i *liturgia egzystencjalna* nie mogą być rozpatrywane w izolacji ani w opozycji względem siebie, lecz jako jedna organiczna, korelatywna rzeczywistość dwubiegunowa. Ewangeliczny związek wydarzeń obmycia nóg apostołom przez Chrystusa (*mandatum novum*) oraz ustanowienia Eucharystii wskazują na konieczność dostrzegania sakramentalnego wymiaru w aktywności świeckiej oraz wiązania liturgicznego życia Kościoła z realizacją służebnego braterstwa w Chrystusie. Dziękczynienie składane Bogu podczas sprawowanej liturgii domaga się intensyfikacji wysiłków na rzecz realizowania ludzkiej miłości, solidarności, sprawiedliwości, wolności oraz promocji wszelkiego dobra w świecie. Rzeczywistość celebrowana podczas Eucharystii przedłuża się i jakby dopełnia społecznie w ludzkiej historii, która dzięki temu może stać się historią zbawienia. Jedność liturgii kościelnej i liturgii egzystencjalnej sprawia, że człowiek świecki (*homo mundanus*) realnie staje się człowiekiem religijnym (*homo religiosus*)²².

W świetle powyższych rozważań łatwo zauważyć, że Maryja doskonale łączy w swoim życiu wymiar *liturgii eucharystycznej* oraz *liturgii egzystencjalnej*. Poprzez miłość macierzyńską oraz służbę Chrystusowi i ludziom Maryja przeżywała Eucharystię na sposób antycypacji jeszcze przed jej historycznym ustanowieniem w Wielkoczwartkowy wieczór. Trwając pod krzyżem wyraziła swą wiarę paschalną, a po zmartwychwstaniu uczestniczyła jako niezłomny świadek Chrystusa w Eucharystii celebrowanej przez apostołów. Maryja całość swojej ziemskiej egzystencji wiązała ze służbą dla Królestwa Bożego. W Jej postępowaniu nie było nigdy rozłamu między wiarą a praktyką życia.

²⁰ Tamże, s. 103.

²¹ Tamże, s. 106.

²² Tamże, ss. 108–109; por. E. Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, Baarn 1989, ss. 195–197.

4. *Magnificat* jako biblijna podstawa kultu maryjnego

Uzasadnienie chrześcijańskiego kultu maryjnego nie może się dokonywać jedynie na drodze teologicznych spekulacji, lecz musi się odwołać do miejsca źródłowego, którym jest Pismo Święte. Zawarty w Ewangelii św. Łukasza Kanyk Maryi (Łk 1, 46–55) stanowi biblijną podstawę kultu maryjnego oraz jego historiozbowczą strukturę²³. Metoda *Redaktionsgeschichte* pozwala dostrzec w *Magnificat* kompilację wielu charakterystycznych motywów starotestamentalnych, typowych dla pobożności izraelskiej. Istnieje wiele biblijnych przykładów modlitw zanoszonych do Boga przez kobiety-matki, których struktura odpowiada ewangelicznemu *Magnificat*²⁴.

Każde biblijne *Magnificat* posiada właściwe sobie *Sitz im Leben* i kryje w sobie całą tajemnicę życia określonej kobiety żydowskiej, której osobiste doświadczenie, zawarte w słowach wypowiedzianej modlitwy, pozostaje dla innych w dużej mierze nieprzekazywalne. Oczekiwanie przez Maryję na narodziny Mesjasza musi być interpretowane nie tylko na płaszczyźnie naturalnej jako macierzyńska radość z powodu rozwijającego się nowego życia, które jest początkiem nowej możliwości w ramach ludzkiej historii, lecz bardziej w perspektywie religijnej jako radość z mającego się narodzić zwiastuna definitywnego nadejścia Królestwa Bożego. Spotkanie dwóch kobiet spodziewających się potomstwa, Maryi i Elżbiety oraz radość ich macierzyńskiego oczekiwania stanowi dla Matki Pana konkretny motyw do wyrażenia Bogu słów uwielbienia i dziękczynienia za wspaniałe dzieła Bożej dobroci. Tekst *Magnificat*, zredagowany przez św. Łukasza w okresie popaschalnym, przybiera ostatecznie kształt hymnu o charakterze refleksyjnej medytacji, który jako wczesnochrześcijański zapis liturgiczny potwierdzający kult maryjny odsłania podstawową strukturę autentycznej chrześcijańskiej modlitwy. W ewangelicznym *Magnificat* należy dostrzegać zarówno indywidualną modlitwę Maryi w określonym kontekście egzystencjalnym, jak również wyraz teocentrycznej pobożności maryjnej pierwszych gmin chrześcijańskich²⁵.

Magnificat jest przede wszystkim modlitewną pieśnią dziękczynienia i uwielbienia Boga ze względu na Niego samego. W tym sensie wyraża on istotę pobożności eucharystycznej. W jej centrum znajduje się żywy Bóg działający zbawczo w historii świata. *Magnificat* ukazuje Boga, który przychodzi do człowieka poprzez historię obdarzając zbawieniem i wolnością. Maryja jako świadomy pod-

²³ Por. Cz. Bartnik, *Matka Boża*, ss. 86–89.

²⁴ E. Schillebeeckx, *Het geloofsleven van de „dienstmaagd des Heren”*, „Tijdschrift voor Geestelijk Leven” 10(1954), ss. 246–248.

²⁵ Tenże, *Mariologie: gisteren, vandaag, morgen*, [w:] E. Schillebeeckx, C. Halkes, *Maria: gisteren, vandaag, morgen*, Baarn 1992, ss. 56–57.

miot składa Bogu dziękczynienie zarówno w wymiarze jednostkowym (za dar Jezusa Odkupiciela), jak i wspólnotowym (za wszelkie zbawcze interwencje Boga w historii Izraela). *Magnificat* wyraźnie określa kształt chrześcijańskiej modlitwy, która nigdy nie realizuje się jako indywidualistyczne radykalne *novum*, lecz w istotnym powiązaniu z całą tradycją modlitwy, z której naturalnie wyra-
sta. Modlitwa *Magnificat* stanowi uroczyste wspomnienie (*anamnezę*) wielkich dzieł Bożych dokonanych w historii²⁶. Odsłania uniwersalizm Bożych obietnic spełnionych w historii zbawienia. Upamiętnia *magnalia Dei*, rozumiane jako permanentne i wciąż odnawiające się miłosierdzie Boga, okazane ubogim Jahwe (*anawim*), bogobojnym, zepchniętym na margines społeczny (wymiar jednostkowy) oraz miłosierdzie Boże okazane całemu Izraelowi, rozumianemu kolektywnie jako cierpiący Syn Boży i Sługa Jahwe (wymiar wspólnotowy)²⁷.

Maryja wyrażając wdzięczność za realizację Bożych obietnic zbawczych ukazuje, że modlitwa chrześcijańska nie może ograniczać się jedynie do wymiaru osobistego, lecz musi uwzględnić szerszą ponadosobistą perspektywę planu Bożego. *Anamneza* realizacji obietnic Bożych w przeszłości stanowi uzasadnienie skuteczności modlitewnych prośb. Modlitwa błagalna jest zawsze ukazaniem, uznaniem kreatywnej wierności Boga w historii ludzkiej. Odpowiedzią ze strony człowieka jest dziękczynne winszowanie Bogu, które zmierza do przyjęcia formy wspólnotowej celebracji liturgicznej. Dlatego sens modlitwy nie wyczerpuje się jedynie we wzajemnym braterskim umocnieniu lub upomnieniu czy też tworzeniu ludzkiej komunii, lecz tkwi w rzeczywistości transcendentnej, w samym Bogu, który wchodzi w miłosną relację z człowiekiem. Modlitwa staje się wówczas nie tyle nośnikiem i przekaznikiem nowej informacji między człowiekiem a Bogiem, ile raczej pogłębieniem i wzmocnieniem istniejącej już relacji wiary, nadziei i miłości²⁸.

Modlitwa *Magnificat* charakteryzuje się wyraźnym rysem eschatologicznym, ukazując napięcie między tym, „co już”, a tym, co „jeszcze nie”. Historia jest rozpięta między ludzkim początkiem i ludzkim końcem. Maryja jest tu ukazana jako eschatologiczna ikona Kościoła. W konsekwencji kult maryjny odsłania ukryty w sobie wymiar eschatyczny, ukierunkowując chrześcijańską pobożność ku ostatecznemu spełnieniu Bożego zbawienia. Medytacyjna modlitwa Maryi ukazana w *Magnificat* staje się echem Bożych obietnic, rezonansem historii zbawienia, bez której byłaby tylko zwykłą, pozbawioną podstaw, ludzką projekcją przyszłości. Modlitwa Maryi, a w konsekwencji cała chrześcijańska pobożność maryjna jest wyrazem prawd wiary osobiście doświadczanych w życiu. *Magnificat*

²⁶ Tamże, s. 27.

²⁷ Tamże; por. E. Schillebeeckx, *Het geloofsleven van de „dienstmaagd des Heren“*, ss. 264–265.

²⁸ E. Schillebeeckx, *Evangelie verhalen*, Baarn 1992, ss. 28–29.

ukazuje jednoznacznie, że w ludzkiej modlitwie inicjatywa należy absolutnie do Boga, który sprawia, że staje się ona darmowym darem łaski (1J 4, 10). Ponieważ łaska Boża objawia się konkretnie na sposób widzialny w historii, która staje się swoistą koncentracją zbawczego działania Boga i Jego prowokującej obecności, dlatego modlitwa nie jest nigdy aktem o charakterze całkowicie wewnętrznym. Jest w niej również obecna silna tendencja *ad extra*²⁹.

Modlitwa to stan osobowego otwarcia się na odwiedzinę Boga, postawa poddania się działaniu Bożemu (*pati divina*), podmiotowa gotowość i dyspozycyjność do recepcji Boga przychodzącego w historii i przez historię³⁰. *Magnificat* ukazuje modlitwę jako umiejętność przyjmowania daru Bożego bez zimnych kalkulacji, bez stawiania Bogu określonych warunków, lecz w postawie ewangelicznego, dziecięcego zafascynowania (por. Mk 10, 15). Maryja w modlitwie *Magnificat* interpretuje całą rzeczywistość stworzoną, przedmiotową i podmiotową jako czysty dar Boga, który skłania osobę ludzką do wyrażenia egzystencjalnego dziękczynienia poprzez chrześcijańskie czyny i dzieła. Wskazuje na konieczność wiązania postawy wiary z tradycją modlitwy. Maryja jawi się jako nauczycielka autentycznej chrześcijańskiej pobożności eucharystycznej, w której centrum znajduje się żywy Bóg, manifestujący swą sakramentalną obecność w Eucharystii i historii zbawienia. Modlitwa w wymiarze słownym musi znaleźć swoje przedłużenie i potwierdzenie w miłości bliźniego stając się dzięki temu egzystencjalną *modlitwą-w-czynie*³¹.

Magnificat stanowi zatem biblijną podstawę do ukazywania chrześcijańskiej pobożności maryjnej jako pobożności *na wzór Maryi* (modlić się *jak Maryja*). Pomocze to zrównoważyć jednostronność propozycji tzw. pobożności do Maryi (modlić się *do Maryi*). Pobożność *na wzór Maryi* to głęboka fascynacja wielkością i dobrocią Boga, który w ramach historii nadaje sens działaniom człowieka³².

Analiza ewangelicznego *Magnificat* skłania do teocentrycznego zorientowania chrześcijańskiej pobożności maryjnej. Dziękczynienie Bogu wyrażone w strofach Kantyku stanowi odpowiedź Maryi nie tyle na *teofanię* kosmiczną, ile raczej na misterium historycznego objawienia Boga w Wydarzeniu Wcielenia. Zatem poprawna i biblijnie inspirowana pobożność maryjna musi koniecznie uwzględnić wymiar historiozbawczy, a nie koncentrować się na formułowaniu i mnożeniu przywilejów oraz maryjnych tytułów.

Magnificat stanowi teologicznie zredagowaną podstawę chrześcijańskiego kultu Maryi ze względu na wielkie rzeczy, które uczynił Jej Wszechmocny. Jest on modelowym przykładem chrześcijańskiej modlitwy maryjnej o charakterze

²⁹ Tamże, ss. 29–30.

³⁰ Tamże, s. 30.

³¹ Tamże, s. 31.

³² Tamże, ss. 30–31.

historiozbawczym i personalistycznym. Kult maryjny będący integralną częścią całego kultu chrześcijańskiego ukazany jest jako modlitwa oparta na schemacie: do Boga Ojca przez Jezusa w Duchu Świętym oraz w eklezjalno-relacyjnym zjednoczeniu z Maryją i świętymi. W konsekwencji teologiczna analiza *Magnificat* pozwala rozumieć pobożność maryjną bardziej jako *modlitwę wraz z Maryją* (aspekt wspólnotowy) i *na wzór Maryi* (aspekt wzorczy) niż *jako modlitwę do Maryi*, błędnie sugerującą uznanie Matki Pana za absolutny „przedmiot” kultu chrześcijańskiego, którym zawsze musi pozostać Bóg.

Traktowanie kultu maryjnego jako odrębnej, absolutnie autonomicznej, konkurencyjnej lub nawet opozycyjnej formy wobec chrześcijańskiego kultu o charakterze trynitarnym jest sprzeczne z sakramentalną strukturą historii zbawienia, która teologicznie określa rolę Maryi w Bożym planie, a jednocześnie tym samym potwierdza zasadność czci oddawanej Matce Pana ze względu na *magnalia Dei* dokonane w Niej i ze względu na Nią. Obok modlitwy *wraz z Maryją* i *na wzór Maryi* współczesna mariologia dostrzega potrzebę dziękczynienia Bogu również *za Maryję*, która jest we wspólnocie Kościoła nauczycielką autentycznej pobożności eucharystycznej. Ponadto pobożność maryjna nie ogranicza się jedynie do wymiaru modlitwy (*veneratio*), lecz dopełnia się i weryfikuje na płaszczyźnie egzystencjalnego naśladowania Matki Pana (*imitatio*).

5. Kontemplować z Maryją oblicze Chrystusa

Ogłoszony przez papieża Jana Pawła II *Rok Eucharystii* (październik 2004–październik 2005) stanowił doskonałą okazję do ponownego odkrycia głębokich relacji zachodzących między Maryją a Eucharystią³³. Samo macierzyństwo Maryi posiada swój wymiar sakramentalny. Jest ono wielowymiarową rzeczywistością, którą można postrzegać jako rodzaj „sakramentu”, rozumianego jako realne i historyczne spotkanie z Bogiem za pośrednictwem człowieczeństwa Jezusa.

Macierzyństwo Maryi nie ustało wraz z Jej Wniebowzięciem. Mariologia podkreśla trwałe duchowe macierzyństwo Maryi względem wszystkich ludzi (*maternitas continua*). Maryja jako wywyższona Matka Pana ogarnia swoim macierzyńskim zasięgiem całą ludzkość. Jednak Jej macierzyńska współpraca z ludźmi pozostającymi jeszcze w pielgrzymce wiary posiada charakter analogiczny i misteryjny. Jest ona jakimś rodzajem duchowej komunii w ramach tajemnicy świętych obcowania (*communio sanctorum*), wstawienniczym sposobem oddziaływania na ludzi poszukujących Chrystusa.

Maryja jawi się na wszystkich szlakach ziemskich wędrówek jako pewny znak, wskazujący na Chrystusa obecnego w tajemnicy Eucharystii³⁴. Jest Ona

³³ Por. Jan Paweł II, *Mane nobiscum Domine*, 8–10; P. D'Haese, J. Lamberts, *De Eucharistie in het hart van de Kerk en voor het leven van de wereld*, Leuven 2003.

³⁴ Por. Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, 44.

dla Kościoła wciąż aktualnym zaproszeniem do kontemplacji Chrystusa Zmartwychwstałego, obecnego w sakramentalnych znakach. Stanowi Ona misteryjnie rozumianą pomoc w interpretacji znaków Bożego działania w historii człowieka, Jej macierzyństwo jest nieustanną inspiracją dla chrześcijan do realizacji programu społecznej solidarności z najuboższymi, wypływającego z owocnego przeżywania Eucharystii.

Summary

Cooperating with Mary, the Lady of the Eucharist

Mary, being the witness of the greatest love of God to the people, revealed in the mystery of the death and resurrection of Christ, is the perfect example of a serving figure in the midst of the needy. The serving figure becomes the criteria of authenticity for the celebration of the Eucharist.

As the “Lady of the Eucharist”, in today’s torn world, she is the spokesperson of peace, social justice and human solidarity. Being mediatrix in Christ (mediatrix in Christo), Mary creates a “friendly climate” to accept the graces of salvation given to us in the direct meeting with Christ and awakens moral *praxis* of Christian life. The Church, discovering Mary as the “Lady of the Eucharist”, recognizes in her at the same time, an unfailing teacher in the building of the cultural dialogue having its source in the sacrament of the altar.

NIEPOKALANA – DAREM DUCHA ŚWIĘTEGO DLA SERC LUDZKICH

Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele ukazał, że Maryja *w szczególny sposób współpracowała z dziełem Zbawiciela*. We wstępie do rozdziału ósmego dokument ten nazywa Matkę Syna Bożego również Świątynią Ducha Świętego. Posługując się starożytnym określeniem nie podaje historii jego pochodzenia ani nie daje usystematyzowanej wiedzy na temat obecności Maryi w dziele Tchnienia Bożego i znaczenia Jej dla zbawienia człowieka. Niemniej dokument wyraźnie uwrażliwia na sprawę więzi między Duchem Pana i Matką Jezusa. Wyraźnie także wskazuje, że odpowiedzi na to zagadnienie mariologia winna w pierwszej kolejności szukać w biblijnym przekazie o Służebnicy Pańskiej.

1. Pełna łaski, czyli Niepokalana

W przesłaniu biblijnym nikt nie nazwał Maryi, kobiety z Nazaretu – Niepokalaną. Uwzględniając chronologię powstawania tekstów NT należy odnotować, że św. Paweł nawet nie zapisał Jej imienia, gdyż nazywa Ją tylko kobietą/niewiastą; św. Marek przywołuje Jej imię Maryja i mówi o Matce Jego (= Jezusa); św. Mateusz akcentuje to, że Maryja jest dziewicą, żoną Józefa, Matką Jego (= Jezusa) i w jakiś sposób Matką Mesjasza (choć wprost takiego tytułu nie użył); św. Łukasz podobnie zwie Ją kobietą, dziewicą, matką, ale także Matką Pana, pełną łaski, służebnicą Pańską, nie zapomina o Jej imieniu – Maryja; św. Jan natomiast podobnie nie przywołuje Jej imienia, a jedynie wspomina Ją jako kobietę/niewiastę, Matkę Jego (= Jezusa), Matkę Jezusa.

Tytułem biblijnym, najbardziej zbliżonym treściowo do terminu „niepokalana”, jest określenie „pełna łaski”. I prawdę mówiąc należy przyjąć ten zwrot jako imię własne Maryi. Pochodzi ono z greckiego *kecharitomene*, które popularnie tłumaczy się jako „pełna łaski”, ale gdyby przyjąć wierne tłumaczenie, należałoby powiedzieć „przemieniona, przekształcona łaską”. Termin pochodzi od czasownika *charitoo* i wskazuje, że Maryja w momencie Zwiastowania

już podlega wpływowi Bożego działania i w nim pozostanie. Nie ma jednak wzmianki na temat początku tak wielkiego zaangażowania Boga w obdarowywanie Maryi. Anioł także nie podkreśla, że staje się to w chwili samego Zwiastowania, co pozwala na stwierdzenie, że otrzymała Ona wyjątkową łaskę u samego początku, to jest w momencie poczęcia. Taka też była intuicja wielu nie tylko teologów przed ogłoszeniem dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Matki Chrystusa. Ponadto należałoby zauważyć, że mówiąc o łasce nie można myśleć jedynie o łasce powołania na Matkę Zbawiciela. Została nazwana „pełną łaski”, zanim powiedziała „niech mi się stanie” i zanim poczęła Jezusa. Maryja została przeobrażona przez łaskę (Łk 1, 28) i „znalazła łaskę” (Łk 1, 30). O nikim tak nie powiedziano. List św. Pawła do Efezjan wskazuje jedynie, że taka perspektywa istnieje dla wszystkich ochrzczonych, ale ma ona wymiar obietnicy. Zatem w Maryi byłaby już pełna realizacja takich zamiarów łaskowości Boga. W tym wspomnianym liście św. Paweł choć przywołuje trzy osoby Boskie, wskazuje na Ducha Bożego, jako wykonawcę planu Ojca. W tym miejscu również nie odkrywamy niczego nowego, gdyż już ojcowie Kościoła nazywali Ją „ukształtowaną przez Ducha Świętego” lub „świątynią Ducha Świętego” niemniej nie nazywali Jej Oblubienicą Ducha Świętego. Ten nieco kontrowersyjny tytuł pojawił się dopiero w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa.

Analizując słowo ze Zwiastowania koniecznie trzeba zwrócić uwagę na darmowy wymiar obdarowania Maryi przez Boga. Darmowy, czyli bez zasług, co więcej, bezwarunkowy. Tym bardziej należy to dostrzec, gdyż ewangelista Łukasz opisując zwiastowanie Matce Pana, nieco wcześniej opisał zwiastowanie Zachariaszowi. Stworzony dyptyk służy właśnie temu celowi, aby słuchacz i czytelnik zauważył inność tego, co wydarzyło się wobec Maryi, a także by dostrzegł Jej wielkość. Maryja – Niepokalana otrzymała łaskę bez zasług! Patrząc na dalsze życie Matki Jezusa można dostrzec kolejną istotną prawdę: Duch Święty był i będzie nadal obecny i potrzebny, aby człowiek mógł zrozumieć Jej wyjątkowość i przyjąć Ją jako dar.

2. Biblijne historie przyjmowania Matki Pana

a) Elżbieta przyjęła Ją do siebie

[...] Maryja wybrała się i poszła z pośpiechem w góry do pewnego miasta w pokoleniu Judy. Weszła do domu Zachariasza i pozdrowiła Elżbietę. Gdy Elżbieta usłyszała pozdrowienie Maryi, poruszyło się dzieciątko w jej łonie, a Duch Święty napełnił Elżbietę. Wydała ona okrzyk i powiedziała: „Błogosławiona jesteś między niewiastami i błogosławiony jest owoc Twego łona [...] Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana” (Łk 1, 39–45).

Zwrócić należy tutaj uwagę na słowa Elżbiety, bowiem Ewangelista podał znaczący szczegół, że także Elżbieta została napełniona Duchem Świętym. Za-

tem to dzięki Niemu tak a nie inaczej przyjęła ona Maryję i dostrzegła w Niej *wielkie rzeczy*. Duch pozwolił jej dostrzec, że jest szczęśliwą kobietą i wyjątkowe jest dziecko Jej łona, ale kwintesencja owego błogosławieństwa tkwi w tym, że uwierzyła, iż Boża obietnica już się spełnia. Łukaszczyk szczególnie jest ważny, gdyż pokazuje, że perspektywa radosnego i wielkodusznego przyjęcia Maryi przez Elżbietę i tak miała ogromne szanse. Jednak w centrum tej relacji jest Duch Święty, co pozwala jednoznacznie konkludować, że w przyjęciu Maryi nie tyle chodzi o takie spotkanie, jak ma to miejsce w rodzinie, i to w sytuacji spełnienia się marzeń (jak miało to miejsce wyraźnie w życiu Zachariasza i Elżbiety), wzajemnej pomocy, a tym bardziej, jak między kobietami przy dość dużej różnicy wieku. Tu chodzi o spotkanie w wierze, w Duchu.

Zatem na pierwszym planie ukazuje się tu szczególnie rola Ducha Świętego, który jest Budowniczym wspólnoty (communio) w wierze i Tym, który funduje wiarę w człowieku. Święty Paweł nazwie to charyzmatem spotkania¹.

b) Józef przyjął Ją do siebie

Z narodzeniem Jezusa Chrystusa było tak. Po zaślubinach Matki Jego, Maryi, z Józefem, wpięram nim zamieszkał razem, znalazła się brzemienna za sprawą Ducha Świętego. Mąż Jej, Józef, który był człowiekiem sprawiedliwym i nie chciał narażać Jej na zniesławienie, zamierzał oddalić Ją potajemnie. Gdy powziął tę myśl, oto anioł Pański ukazał mu się we śnie i rzekł: „Józefie, synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki; albowiem z Ducha Świętego, jest to, co się w Niej poczęło” [...]. Zbudziwszy się ze snu, Józef uczynił tak, jak mu polecił anioł Pański: wziął Małżonkę do siebie (Mt 1, 19–23).

Józef, choć nazwany został przez Łukasza człowiekiem sprawiedliwym [gr. dikaios] (przed Bogiem), nie był w stanie przyjąć (proponowany w tłumaczeniu termin „wziąć” nie oddaje bogactwa tekstu oryginalnego) Maryi, bo po ludzku zamierzał poddać pod osąd zaistniałą sytuację (prawo byłoby po jego stronie). Jednak wyczuwając respekt wobec okoliczności (zwiastowanie Maryi, poczęcie dziecka za sprawą Bożą) chciał się zachować tak, jak zachowuje się ktoś wobec tajemnicy, okazując respekt i wycofując się. Józef od anioła Pańskiego dowiedział się, że Maryja jest brzemienna i że stało się to za sprawą Ducha Świętego. Wobec jego „sprawiedliwych zamiarów” posłaniec Boży dodaje mu odwagi: „nie bój się wziąć do siebie Maryi”. W tym wypadku wezwanie wiązało się z wypełnieniem misji męża (bycia mężem) i misji ojca wobec Jezusa (przez legalny związek nadać Jezusowi prawną przynależność do rodu Dawida; ma też nadać imię dziecku).

Przyjęcie Niepokalanej stanowi nie tylko problem dobrej woli człowieka, nawet religijnego, sprawiedliwego przed Bogiem. Dokonuje się poprzez Bożą

¹ J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego*, Kielce 1998, s. 341.

interwencję, której autorem jest Duch Święty. Doświadczenie Józefa poucza, że wprowadzenie Maryi do siebie nie może być dokonane siłą czy nakazem, ale mocą samego Dokonawcy, to jest Ducha.

c) Jan przyjął Ją do siebie

A obok krzyża Jezusowego stały: Matka jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena. Gdy więc Jezus ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia, którego miłował, rzekł do Matki: „Niewiasto, oto syn Twój”. Następnie rzekł do ucznia: „Oto Matka twoja”. I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie. Potem Jezus świadom, że już wszystko się dokonało, aby się wypełniło Pismo, rzekł: „Pragnę” [...]. A gdy Jezus skosztował octu, rzekł: „Dokonało się!” I skłoniwszy głowę, oddał ducha (J 19, 25–27).

Pierwsza część tego testamentu Jezusa jest bardziej znana maryjnym czcicielom. Część druga bywa przywoływana już nieco rzadziej i to raczej w kontekście pasyjnym. Tymczasem przyjęcie tego słowa w całości pokazuje bardzo istotną prawdę. Wypowiedziany testament Jezusa mógł się dokonać pod warunkiem, że poniesie On śmierć. Dlatego stwierdzenie „oddania ducha” potwierdza jednocześnie, że przyszedł już inny Pocieszyciel, o którym mówił w słowie pożegnalnym. A zatem można przetłumaczyć: „I skłoniwszy głowę, tchnął Ducha”.

W konsekwencji można twierdzić, że wspólnota powstała wokół krzyża Jezusa, a szczególnie powierzenie Jana Maryi i Maryi Janowi będzie się dokonywało dzięki Bożemu Duchowi. Nie oznacza to więc, że wspólnota wiernych pozostanie we władaniu Maryi, czy też Jana. Świadczą o tym słowa owego testamentu, w których Jezus zwraca się do Matki „niewiasto, kobieto” (gr. *gynai*). Dlaczego do matki zwrócił się jak do obcej kobiety, a do Jana jak do brata? Oznacza to, że nie chodziło tu o ściśle rodzinny testament, ale o więzy i wspólnotę w szerszym sensie czyli Kościół. To był początek nowej wspólnoty, ponieważ uczeń wziął (przyjął!) ją do siebie. Niewiasta i syn są jej wzorem (typus Ecclesiae), a jednocześnie pierwszymi członkami. Ta wspólnota zbudowana pod krzyżem Jezusa zostanie potem umocniona darem Ducha Świętego.

Wnioski nasuwają się również bardzo oczywiste. Potrzeba przyjąć Maryję do siebie, taka jest wola Jezusa. Niemniej darem szczególnym, który pozwala przyjąć Maryję w darze, jest Duch Jezusa. Przy okazji należy również zadać sobie pytanie: jak Jezus rozumiał słowo *matka*? Byłoby błędem przypisywać nasze dzisiejsze rozumienie temu pojęciu. Należy zatem zwrócić uwagę przynajmniej na dwa istotne, korespondujące z testamentem z krzyża, teksty biblijne: *Tymczasem nadeszła jego Matka i bracia, i stojąc na dworze, posłali po Niego, aby Go przywołać. Właśnie tłum ludzi siedział wokół Niego, gdy Mu powiedzieli: „Oto Twoja Matka i bracia na dworze pytają się o Ciebie”. Odpowiedział im: „Któż jest moją matką i którzy są braćmi?” I spoglądając na siedzących dookoła*

Niego rzekł: „Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Bożą, ten Mi jest bratem, siostrą i matką” (Mk 3, 31–35); Gdy On mówił, jakaś kobieta z tłumu głośno zawołała do Niego: „Błogosławione łono, które Cię nosiło, i piersi, które ssaleś”. Lecz On rzekł: „Owszem, ale przecież błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je” (Łk 11, 27–28). W obu sytuacjach Jezus wskazuje na inną, szerszą treść tego określenia niż więzy krwi, podkreślając, że słuchała Ona słowa Bożego, pełniła wolę Boga. Podobnie taki sam sens mają słowa: syn, siostra, brat. Ostateczną interpretacją tych słów był właśnie testament z krzyża. Nie jest to bez znaczenia, gdyż przyjęcie Niepokalanej oznacza wchodzenie na drogę słuchania, rozeznawania woli Boga, a tym samym odnajdywania nowych dyktowanych przez Chrystusa nadprzyrodzonych relacji.

3. Serce człowieka

I pozostaje jeszcze powiedzieć kilka słów o sercu, bowiem w nim ma dokonać się przyjęcie daru, jakim jest Maryja. W potocznym rozumieniu tego słowa przyjęcie do serca oznacza raczej przeżycie emocjonalne. Niekiedy zaś wskazanie na uczucia stanowi pewną opozycję wobec rozumu. A co traktuje o sercu Biblia? Posługuje się ona tym słowem ponad tysiąc razy² (hebr. *lev*; gr. *kardia*). Otóż serce może oznaczać ważny organ życiowy, ale takie rozumienie czysto cielesne występuje w Biblii raczej rzadko. Serce w Piśmie Świętym to bez wątpienia rzeczywistość najbardziej ukryta w człowieku; to wewnątrz niedostępne oczom drugiego. Dlatego serce jest rzeczywistością złożoną. Może być w nim obłuda, ale może również skłaniać się ku Bogu (zob. Ps 86, 11), może być miejscem, w którym gromadzi się prawdziwy skarb z nieba (zob. Mt 6, 21): jedyne przykazanie miłości (zob. Pwt 4, 9; 6, 5). Bóg zstępuje w ową głębię serca (zob. Ps 64, 7). Co więcej, miłość Boża jest rozlana w sercach przez Ducha Świętego (por. Rz 5, 5). Dzięki Jego obecności rozpoczyna się miłosny dialog między Bogiem, który mówi do serca (zob. Rdz 34, 3; Oz 2, 16), a sercem człowieka, które kieruje się ku Panu (zob. 1 Sm 7, 3). Również dzięki Niemu istnieje wewnętrzna jedność, z której wypływa modlitwa w odpowiedzi na tę miłość (zob. Ef 5, 19; Kol 3, 16). I na tym poziomie można w istocie stwierdzić, że serce jest siedliskiem życia uczuciowego, gdyż gromadzi w sobie najszybsze pragnienia (zob. Ps 21, 3), wypełnia je radość, lub smutek i ból (zob. Iz 65, 14; Prz 15, 13). Z powodu swej wrażliwości może ono się chwiać, słabnąć (zob. Iz 7, 2.4) i drżeć ze strachu (zob. Pwt 20, 3), zniechęcać się (zob. Iz 61, 1) i odczuwać trwogę (zob. J 14, 1), napęłniać się smutkiem (zob. J 16, 6) aż do bólu (zob. Iz 1, 5). Jednak może ono też wzrastać w ufności, umacniać się (zob. Ps 57, 8) i nabierać odwagi (zob. Ps 27, 14)

² Por. S. Edith, *Serce w Biblii*, „Pastores” 3(2004), ss. 7–11.

do tego stopnia, że staje się jej synonimem, być sercem kochającym (zob. Pwt 6, 5). Biblia sięga jednak jeszcze dalej: dostrzega ona w głębi ludzkiego serca także siedlisko myśli i inteligencji. Bóg dał człowiekowi „serce zdolne do myślenia” (Syr 17, 6), myśl zaś jest „jak iskierka z uderzeń serca naszego” (Mdr 2, 2). Człowieka więc może ożywiać serce „mądre i pojętne” (1 Krl 3, 12), serce rozumne (zob. Iz 44, 18), w którym prowadzi on dialog z samym sobą, albo też serce nierozsądne, nierozumne (por. Łk 24, 25) i głupie (por. Ps 14, 1), zamknięte „przed rozsądkiem” (Hi 17, 4), „przewrotne” i „nadęte” (Ps 101, 4–5), serce „w obłądziej” (Iz 21, 4) i chwiejne (por. Ps 119, 113), pyszne i obłudne (zob. Ps 12, 3), pełne niegodziwości i złego usposobienia (por. Rdz 6, 5).

To w głębi serca działa wola człowieka i tam mają swój początek jego wolne wybory, ostateczne decyzje i najprawdziwsze intencje. „Serce człowieka obmyśla drogi” (Prz 16, 9), a gdy człowiek w pełni się rozwinie, dążąc do Pana z całego serca (por. Pwt 4, 29), wówczas nie tylko posiada owo zrozumienie, które przewyższa wszelką mądrość, ale sam mądrością się staje, ponieważ otrzymuje od Boga to, czego „serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy Bóg przygotował tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9).

Serce – według Biblii – staje się w końcu mieszkaniem wiary i wierności Bogu, miejscem nawrócenia i wspólnoty z Nim i z innymi. Wszystko się w nim rozstrzyga: decyzja wiary czy niewiary, która pochodzi z serca prawego (zob. Ps 11, 7), które boi się Pana i zwraca się do Niego (zob. Joz 24, 23), albo z serca ciasnego (por. 2 Kor 6, 12), wyschniętego (por. Ps 102, 5) i nieskorego do wierzenia (por. Łk 24, 25). Nadchodzi wtedy czas powrotu do Pana, do Boga pełnego współczucia i miłosierdzia, który nie waha się zawołać jako pierwszy: „Moje serce na to się wzdryga i rozpalają się moje wnętrzności” (Oz 11, 8), do tego samego Boga, który objawił nam Chrystusa „cichego i pokornego sercem” (zob. Mt 11, 29).

4. Wprowadzić Niepokalaną do ludzkich serc

Gdyby przyjąć biblijną wykładnię, to rozumienie postulatów bliskiego św. Maksymilianowi i jego uczniom: „wprowadzić Niepokalaną do ludzkich serc” byłoby następujące: nade wszystko należy podkreślić pierwszorzędną rolę Ducha Świętego jako najważniejszego i największego daru. To On pociesza, przypomina słowa Jezusa, przekonuje o grzechu, czyli niewiary człowieka w Syna Bożego. Przez Niego każdy przyjmujący Boże słowo zostaje zaproszony do poznania i umiłowania Matki przemienionej łaską, czyli Niepokalanej. Więcej, obecność we wspólnocie tych, którzy uznają pierwszeństwo Boga, we wspólnocie z wierzącą Maryją, pojawia się szansa trwania w wierze. Łaską jest umiejętność przyjęcia do serca Niepokalanej. Niemniej to Duch Święty uzdolnia do postawy przyjmowania i jedynie On pokonuje ludzkie ograniczenia i skłonności do trwa-

nia w egoizmie. Z wezwaniem do przyjęcia Maryi wiąże się także apel o otwartość na życie we wspólnocie, otwartość na nowe relacje, zwłaszcza zainspirowane przez Chrystusa.

Summary

“The Immaculate – Gift of the Holy Spirit for Human Hearts”

The direct motive for this article is the attempt to interpret words: “Bring the Immaculate into human hearts”. The statement without a context tends to over-expose human intervention. However, accepting “Mary” from the historical salvation perspective forces us to notice, first of all, the irreplaceable role of the Holy Spirit. Thanks to Him the mystery of Jesus Christ could be realized on earth. He also prepared Mary from Nazareth for this; shaping her as the Immaculate, i.e. Complete Saint (Greek: *kecharitomene*). Everyone that accepts the Word of God is invited to know and love the Mother. The Spirit empowers us to the state of acceptance. The concrete examples of Scripture (acceptance of Mary by Elizabeth, Joseph and John) can become a great help and to a deeper understanding of the issue. Challenge of the acceptance of Mary is connected with the call to openness for the life in the community, openness to new relations. In practice such disposition inspires to evangelization, to announcing God’s Word, given strength by God’s Breath. Therefore, the following proclamation should be in the forefront: “The Immaculate – Gift of the Holy Spirit for Human Hearts.”

OBJAWIENIA PRYWATNE – WIERZYĆ CZY NIE WIERZYĆ?

Niewątpliwie problematycznym zagadnieniem dla Kościoła na przełomie XX/XXI wieku są tak zwane objawienia prywatne. Co jakiś czas media donoszą o takich objawieniach w różnych miejscowościach: płaczący obraz, krwawiący krzyż, stygmatyczne rany, pojawiające się na szybach lub rozgałęzieniach drzew postacie. Wielu zafascynowanych tymi „zjawiskami” pyta, dlaczego Kościół odnosi się z taką powściągliwością do nich. Przecież rzesze pielgrzymów z całego świata przybywają codziennie do miejsc najsłynniejszych objawień prywatnych. Ale Kościół do kolejnych podchodzi bardzo ostrożnie. Kościół czeka, bo tylko czas może pomóc orzec, czy to jest sprawa ludzka czy Boża. Niniejsze opracowanie jest przypomnieniem jednoznacznych procedur Kościoła, odnoszących się do objawień prywatnych.

1. Fakt objawień prywatnych

Najbardziej znane objawienia miały miejsce w XIX w. (La Salette, Lourdes) i na początku XX w. (Fatima). Brzmi to niewiarygodnie, ale w latach 1930–1950 naliczono ponad 300 tzw. objawień prywatnych w samej Europie Zachodniej, a na całym świecie w latach 1945–1952 miało być około 2 tysięcy takich niezwykle znaków¹. Tylko w latach 1933–1989 naliczono w Kościele katolickim aż 366 objawień przypisywanych jedynie Matce Bożej². W samej Polsce w latach 1949–1986 zdarzyło się ponad dwadzieścia zjawisk potocznie uważanych za cudowne³.

¹ M. Rusecki, *Problem wiarygodności „objawień prywatnych”*, AK 78(1986), z. 461, s. 34.

² <http://mati1977.alleluja.pl/tekst.php?numer=19907> (05.05.2005).

³ K. Rudnicki, *Cuda i objawienia w Polsce 1949–1986*, Warszawa 1990, s. 5.

Objawienia te dotyczą podstawowych zagadnień wiary: rozumienia Kościoła, Objawienia Bożego, zbawienia. Niektóre stanowią źródło potocznych błędów teologicznych (np. miłosierna Matka Boża przeciwstawiana surowemu Bogu). Uzależniają zbawienie od pewnych pobożnych praktyk. Proponują obraz Boga, który karze wojną i cierpieniem bez względu na indywidualną winę. Ich orędzie, sformułowane w prostym i zrozumiałym języku, zawierające treści odpowiadające potocznej mentalności, bardziej przemawia do wielu niż głos Kościoła lub trudne w lekturze Pismo Święte.

Na paradoksalność tych objawień wskazuje *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Z jednej strony znajdziemy tam przypomnienie, że „nie należą one jednak do depozytu wiary”, z drugiej zaś informację, że „niektóre z nich zostały uznane przez autorytet Kościoła”⁴. Także historia Kościoła zna przykłady zarówno powściągliwości, jak i znacznego zaangażowania w objawienia prywatne. Zdarzały się przypadki cytowania nadprzyrodzonych orędzi przez papieży – nie tylko w homiliach, ale także w dokumentach doktrynalnych. Silnie rozwijało się i rozwija duszpasterstwo, budowane w oparciu o tego typu doświadczenia religijne.

Jak więc jest z tymi zjawiskami? Czy rzeczywiście takie niezwykle zjawiska są możliwe i prawdziwe? Wierzyć w nie czy nie wierzyć? Jak należy je traktować: jako rzeczywistą ingerencję Boga w nasz czas i sytuację, czy też jako ludzkie przywidzenia albo manipulację hochsztaplerów? Jak to się dzieje, że niektóre z nich Kościół uznał jako nadprzyrodzoną Bożą ingerencję, a inne odrzuca? Co o tym decyduje?

Na te pytania powinna odpowiedzieć teologia. Współczesna jednak teologia, w tym teologia fundamentalna, ten problem pomija. O ile w dawniejszej teologii podejmowano tę problematykę w związku z podziałem na objawienie publiczne i prywatne, gdzie te ostatnie rozumiano jako całkowicie „prywatne”, bez znaczenia dla wiary i życia Kościoła, to współczesna teologia zdaje się mało zajmować tym problemem. Jednakże tylko teologia może nam dać poprawną odpowiedź na powyższe pytania. Ona bada okoliczności i sens tych zjawisk, odkrywa w nich znaki czasu, przez które Bóg przemawia w konkretnym czasie do człowieka, ona wreszcie dokładnie określa pojęcie objawienia prywatnego, jego miejsce i funkcję w Kościele oraz stosunek do objawienia publicznego⁵.

⁴ KKK 67. Do uznanych przez Kościół objawień prywatnych należą objawienia: Prostyń (1510), Guadalupe (1531), La Salette (1846), Lourdes (1858), Fatima (1917), Paryż – Cudowny Medalik (1830), Zeitoun (1968–1971), Beauraing-Banneux (1932–1933), Licheń (1850), Akita (1975–1981), Gietrzwałd (1877), Kibeho (1981), Knock (1879), Paray-le-Monial (1672–1675), Pontmain (1971), Rzym-Tre Fontane (1947), Heede (1937–1940), Soufanieh (1982); por. S. Budzyński, *Spoza innego wymiaru. Niewytłumaczalne zjawiska*, Warszawa 1991, ss. 65–105.

⁵ K. Rahner, *Visionen und Prophezeiungen*, Freiburg im Br. 1958², s. 13 n.; M. D. Chenu, *La Parole de Dieu. La foi dans l'intelligence. L'Evangile dans le temps*, Paris 1964; M. Rusecki, *Problem wiarygodności „objawień prywatnych”*, AK 78(1986), z. 461, s. 35; M. Rusecki,

2. Pełnia całego Objawienia w Jezusie Chrystusie

Chcąc odpowiedzieć na te i podobne pytania musimy przede wszystkim przywołać naukę Kościoła o łaskawym samodarowaniu się Boga człowiekowi. Kościół nieustannie uczy, że *za pomocą rozumu naturalnego człowiek może w sposób pewny poznać Boga na podstawie Jego dzieł*⁶. Kościół naucza także, że *istnieje jednak inny porządek poznania, do którego człowiek nie może dojść o własnych siłach; jest to porządek Objawienia Bożego*⁷. W tym porządku Bóg na drodze nadprzyrodzonej objawia *siebie samego oraz odwieczne zrządzenia swojej woli*⁸. Bóg objawiając swoją tajemnicę, przeprowadzał swój zamysł ujawnienia się człowiekowi poprzez dzieje historii zbawienia, przygotowując ludzkość do przyjęcia pełni tegoż objawienia w Jezusie Chrystusie: *Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna* (Hbr 1, 1–2). To pełne wypowiedzenie się Boga wobec ludzi w Jego Synu nadaje kres Bożej łaskawej interwencji na rzecz doprowadzenia człowieka do jedności życia w Nim samym, to jest do zbawienia. Tak więc *Bóg objawił się w pełni, posyłając swego Syna, w którym ustanowił wieczne Przymierze. Jest On ostatecznym Słowem Ojca; nie będzie już po Nim innego objawienia*⁹.

Tak więc Chrystus, Syn Boży, który stał się człowiekiem, jest jedynym, doskonałym i ostatecznym Słowem Ojca; w Nim powiedział On wszystko i nie będzie już innego Słowa oprócz Niego. W tym świetle owe niezwykle zdarzenia, które mają być nową interwencją Boga, Jego nowym wkroczeniem w historię człowieka, nie są możliwe do zinterpretowania jako nowe Boże ujawnienie się Boga człowiekowi. Bóg zakończył swoje dzieło ujawniania się człowiekowi w Jezusie Chrystusie. Stąd też nie należy spodziewać się innego objawienia poza tym, które dokonało się w pełni w Jezusie Chrystusie, a uaktualnia się w Kościele¹⁰. Wszystko, co jest

Kryteria objawień prywatnych, [w:] K. Pek [red.], *Objawienia Maryjne. Drogi interpretacji*, Warszawa 1994, s. 40; J. Ratzinger, *Komentarz teologiczny do trzeciej tajemnicy fatimskiej*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie 2000, nr 9, s. 47.

⁶ Sobór Watykański I, Konst. *Dei Filius*, 2: *Breviarum Fidei*. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, Poznań 1989, I, 42; KKK 47, 50.

⁷ KKK 50.

⁸ Sobór Watykański I, Konst. *Dei Filius*, 2: BF, I, 42; KO, 2.

⁹ KKK 73.

¹⁰ KO 4; zob. także Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja „Dominus Iesus”, 6 VIII 2000, n. 5–8, [w:] M. Rusecki [red.], *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, Lublin 2001, ss. 12–16; P. Rabczyński, *Kwestie teologiczne i duszpasterskie związane z wydarzeniami gietrzwałdzkimi. Objawienia prywatne*, [w:] K. Parzych [red.], *Orędzie gietrzwałdzkie wczoraj i dziś*, Olsztyn 2005, ss. 69–72; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1. *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 218; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 50; K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 280.

potrzebne człowiekowi do osiągnięcia ostatecznego celu zostało mu już dane w tym objawieniu, które nazwane bywa publicznym, biblijnym, nadprzyrodzonym. Nic już nie zostanie dodane: Bóg wypowiedział się w pełni. Zatem nie będzie już żadnego objawienia Bożego poza tym, które będzie mieć już charakter eschatyczny. Odpowiedzią człowieka na to wyjątkowe działanie Boga jest wiara¹¹.

3. Możliwość i charakter objawień prywatnych

Jest jednak faktem, że w historii mamy przypadki niezwykle zdarzeń, które zyskały miano objawień maryjnych, anielskich, świętych, zakonników, mistyków, wizjonerów, proroków. Niektóre z nich potwierdził Kościół, wydając odpowiednie orzeczenia o ich prawdziwości¹². „Sensus fidei” wiernych zinterpretował je jako interwencję Boga, Jego „objawienie się” człowiekowi. Z teologicznego bowiem punktu widzenia „autorem objawień wszelkiego typu – czy to publicznych czy prywatnych – jest zawsze Bóg”¹³. Tylko On może ingerować w świat w sposób bezpośredni.

Jak zatem ma się to do stwierdzenia, że po objawieniu się Boga w Jezusie Chrystusie nie będzie już żadnego innego objawienia. Czyżby istniała tu jakaś sprzeczność? Żadną miarą! Jest prawdą wiary, że Bóg wypowiedział się już w pełni w Jezusie Chrystusie, i że nie będzie już żadnego – poza eschatologicznym objawieniem – innego publicznego objawienia się Boga. Może jednak Bóg nadal dokonywać dla jakichś powodów specjalnych interwencji w historię człowieka. Nie będzie to już interwencja tego samego charakteru i stopnia jak w przypadku objawienia się Boga w historii zbawienia, ale będzie to rzeczywiste „samodarowanie się Boga” na drodze prywatnej. Wtedy też możemy mówić o „objawieniu publicznym” i o owych objawieniach o charakterze prywatnym, stąd „objawienia prywatne”.

Nie można przeto całkowicie odrzucić jakiegokolwiek możliwości objawienia w aktualnej historii człowieka, także ze względu na formy i sposoby dokonywania się objawień prywatnych. Są one bardzo podobne, jeśli nie identyczne, do sposobów dokonywania się objawienia publicznego spisanego w Piśmie Św. Różnią się jed-

¹¹ I. S. Ledwoń, M. Rusecki, *Objawienie Boże*, [w:] M. Rusecki, K. Kaucha, I. Ledwoń, J. Mastej [red.], *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, ss. 859–871; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1. *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, ss. 182–217; R. Latourelle, *Révélation*, [w:] R. Latourelle, R. Fisichella [red.], *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal-Paris 1992, ss. 1134–1189; R. Fisichella, *Introduzione alla teologia fondamentale*, Casale Monferrato 1992, ss. 66–101; M. Schmaus, *Wiara Kościoła, Objawienie – inicjatywa Boża oczekująca odpowiedzi człowieka: wiary*, t. 1, Gdańsk-Oliwa 1989.

¹² 13 października 1930 r. Komisja kościelna badająca wydarzenia w Fatimie postanowiła ogłosić jako wiarygodne widzenia dzieci w Fatimie i zezwolić oficjalnie na kult Matki Bożej Fatimskiej. Por. przypis 4.

¹³ M. Rusecki, *Objawienia prywatne*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 853; tenże, *Problem wiarygodności „objawień prywatnych”*, AK 78(1986), z. 461, s. 36.

nak od objawienia się Boga w Jezusie Chrystusie, które jest jakościowo inne, także gdy chodzi o jego formy¹⁴. Między tymi rzeczywistościami – stwierdza kard. J. Ratzinger – *zachodzi różnica nie tylko stopnia, ale także istoty*¹⁵.

Na podstawie analizy wypowiedzi Magisterium Kościoła i literatury przedmiotu można je określić następująco: „Objawienia prywatne to wizje występujące w czasach poapostolskich, które – odbierane przez wybrane osoby – zawierają nadprzyrodzone przesłanie skierowane do większej zbiorowości, mające na celu aktualizację Bożego Objawienia w konkretnej epoce historycznej”¹⁶.

Zatem objawienia prywatne są możliwe i dokonują się. „Przybierają one najczęściej postać zjawień-manifestacji w formie dostrzegalnej dla osoby, która ich doświadcza. Mamy tu do czynienia z postrzeganiem wewnętrznym (*visio imaginativa*), odróżniającym się zasadniczo od postrzegania zmysłowego i duchowego (*visio sensibilis*, *visio intellectualis*). Należy podkreślić, że postrzeganie wewnętrzne jest odbierane przez widzącego tak, jak zjawisko zmysłowe. Nie jest więc wytworem wyobraźni, lecz autentycznym doświadczeniem rzeczywistości transcendentnej (nadprzyrodzonej), nieuchwytnej dla zmysłów, ale dostępnej za pomocą znaków i symboli”¹⁷, chociaż trzeba pamiętać, że mamy tu także wpływ pewnych czynników podmiotowych, jak emocjonalność, nastawienie, postawa moralna, wrażliwość, ogólny stan kultury, itp.

Mają one całkowicie inny charakter niż objawienie, które dokonało się w Jezusie Chrystusie. Są to przede wszystkim objawienia o charakterze prywatnym, a więc skierowane bezpośrednio do danej osoby, zobowiązując ją do ich przyjęcia. Mają całkowicie inny charakter i całkowicie inny cel. Orędzie, które niosą ze sobą jest ich konstytutywnym elementem, a nawet kryterium wiarygodności. Nie są przeciwne objawieniu publicznemu, bo i nie mogą, jeśli są prawdziwe, ale dokonują się w aktualnej historii człowieka na drodze prywatnej i dla określonego celu.

4. Sens i cel objawień prywatnych

Każde objawienie się Boga niesie ze sobą jakieś przesłanie, wyrażające jego cel. Wprawdzie Bóg już się wypowiedział w pełni wobec człowieka, ale przecież trudno odmówić Bogu prawa do dalszego działania.

¹⁴ M. Rusecki, *Problem wiarygodności „objawień prywatnych”*, AK 78(1986), z. 461, s. 37.

¹⁵ J. Ratzinger, *Komentarz teologiczny do „trzeciej tajemnicy fatimskiej”*, [w:] M. Czeakański [red.], *Jan Paweł II w Fatimie*, Kraków 2000, s. 103 – cyt. za: H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001, s. 101.

¹⁶ P. Rabczyński, *Kwestie teologiczne i duszpasterskie związane z wydarzeniami gietrzwałdzkimi. Objawienia prywatne*, [w:] K. Parzych [red.], *Orędzie gietrzwałdzkie wczoraj i dziś*, Olsztyn 2005, s. 73.

¹⁷ Tamże, s. 73; por. J. Ratzinger, *Komentarz teologiczny do trzeciej tajemnicy fatimskiej*, s. 49; M. Rusecki, *Kryteria objawień prywatnych*, s. 38.

Objawienie publiczne dokonało się bowiem w pewnych uwarunkowaniach historycznych: Bóg przemawiał przez swe słowo i czyn, gdzie *czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone, słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą*¹⁸. To historyczne uwarunkowanie objawienia stanowi swoistego rodzaju jego ograniczenie ze względu na związanie z konkretnym czasem, miejscem, ludźmi danej epoki. Bóg objawiając się człowiekowi w pewnym momencie jego historii niejako zniża się i dostosowuje swoje objawiające słowo i czyn do możliwości człowieka na tym etapie jego rozwoju. To ograniczenie jest jednak przewyżczone przez jego przeznaczenie. Objawienie to bowiem z racji swego przeznaczenia jest uniwersalne. Dotyczy nie tylko ludzi, czasu i miejsca w którym się dokonało, ale wszystkich ludzi i czasów, i miejsc. Dokonane w danym czasie i konkretnych uwarunkowaniach historycznych, zostaje rozpoznane i odczytane na całkowicie innym etapie historii człowieka i w całkowicie innych warunkach. Pozostając ciągle tym samym objawieniem, w dalszej historii człowieka zyskuje nową interpretację. Człowiek bowiem doskonaląc siebie, coraz bardziej i głębiej wnika w treść objawienia niegdyś danego w określonych warunkach historycznych (rozwój dogmatów).

I tutaj jest miejsce na ukazanie celu i sensowności objawień prywatnych. Bóg bowiem może dawać nam nowe impulsy do lepszego, doskonalszego, bardziej pełnego przeżywania Objawienia Chrystusowego w danej epoce historycznej¹⁹. Objawienia prywatne zwracając naszą uwagę na prawdy, które są treścią takiego objawienia, wyczułają nas na pewne aspekty Ewangelii i pozwalają nam je lepiej zrozumieć. Przez to mogą przyczyniać się do bardziej pełnego zrozumienia przez nas Objawienia Chrystusowego. Mogą stanowić eksplikację i konkretyzację prawd wiary, znanych z objawienia publicznego. Mogą podawać wyraźnie i konkretnie to, co już jest zawarte w objawieniu publicznym, wskazując przy tym na zbawczy charakter tych prawd (np. dogmat Niepokalanego Poczęcia NMP w objawieniach w Lourdes). Mogą także służyć jako środek do skuteczniejszego realizowania planu Bożego względem ludzkości. Często też przyczyniają się do ożywienia życia religijnego²⁰. Można zatem powiedzieć, że w objawieniach tych chodzi o aktualizowanie Bożego Objawienia i przybliżanie ludzi do Boga. Wprawdzie już „po Chrystusie” niczego nowego nie można oczekiwać i sytuacja zbawcza człowieka się nie może zmienić, to jednak można przyjąć, że tego rodzaju objawienia są nadal potrzebne: odsyłają do źródeł, czyli

¹⁸ KO 2.

¹⁹ KKK 67.

²⁰ Por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001, s. 103; M. Rusecki, *Objawienia prywatne*, s. 856; Z. Pawłowicz, *Kościół i sekty w Polsce*, Gdańsk 1996, s. 184.

przypominają Chrystusa Ewangelii jako zawsze aktualnego, działającego i żywego; są także swoistego rodzaju znakiem, wezwaniem i zapowiedzią czasów eschatologicznych, w których nastąpi wypełnienie wszystkiego²¹.

Dlatego też, choć są dawane wybranym osobom, zawsze jednak są skierowane do większej grupy osób dla dobra Kościoła lokalnego lub powszechnego (np. Lourdes, Fatima)²². Wprawdzie dawniej uważano, że dotyczą one jedynie osób, do których zostały bezpośrednio skierowane, jednakże trzeba pamiętać, że „w całej historii zbawienia Bóg zawsze działał poprzez jednostki (patriarchowie, wodzowie, królowie, prorocy, aniołowie, święci); to im ujawniał swą zbawczą wolę, by oni przekazywali ją narodowi wybranemu, a od czasów Jezusa całej ludzkości. W historii zbawienia Bóg nie objawiał się więc jednostkom jako jednostkom wyłącznie dla ich osobistego dobra. On poprzez nie objawiał się i działał dla dobra całej społeczności ludu Bożego”²³. Tak je spostrzega teologia i *Magisterium Ecclesiae*, nauczające, że objawienia te stanowią *autentyczne wezwanie Chrystusa lub świętych skierowane do Kościoła*²⁴.

W tym też sensie Kościół z wielką wdzięcznością przyjmuje te objawienia. Świadom bowiem swego zadania przekazywania i strzeżenia depozytu wiary określa swój stosunek do tych objawień²⁵. Wydaje więc konkretne orzeczenia, np. aprobatę *Dzienniczka* św. Faustyny²⁶ czy też przekazując tzw. informacje negatywne, np. w sprawie „rzekomych ukazywań się «Pani wszystkich narodów», które miały miejsce w Amsterdamie”²⁷. Czyni to także w sposób pośredni – poprzez kanonizację lub beatyfikację osób z nimi związanych, poprzez zezwolenie na rozpowszechnianie treści tych objawień, a nawet wprowadzenie ich do liturgii Kościoła. Jest bowiem przekonany, że pomagają one w dalszym stopniowym wnikanii w znaczenie raz na zawsze danego Objawienia w Chrystusie. Kościół wie także, że *nie należą one jednak do depozytu wiary. Ich rolą nie jest „ulepszanie” czy „uzupełnianie” ostatecznego Objawienia Chrystusa*²⁸. Znaczy to,

²¹ M. Rusecki, *Objawienia prywatne*, s. 855.

²² Z. Pawłowicz, *Kościół i sekty w Polsce*, Gdańsk 1966, ss. 184–185.

²³ M. Rusecki, *Objawienia prywatne*, s. 854; tenże, *Problem wiarygodności „objawień prywatnych”*, AK 78(1986), z. 461, s. 37.

²⁴ KKK 66; zob. też: M. Rusecki, *Objawienia prywatne*, s. 854; tenże, *Problem wiarygodności „objawień prywatnych”*, AK 78(1986), z. 461, s. 39.

²⁵ H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001, s. 101.

²⁶ Informacja o czci Miłosierdzia Bożego w formie zaproponowanej przez s. Faustynę Kowalską „Da diverse parti”, [w:] *Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary. W trosce o pełnię wiary*, Tarnów 1995, s. 126;

²⁷ Informacja w sprawie rzekomych ukazywań się i objawień „Pani wszystkich narodów”, [w:] *Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary. W trosce o pełnię wiary*, s. 73.

²⁸ KKK 67.

że powinny być zgodne z Objawieniem, przekazywanym w Kościele. Tylko wówczas mogą uchodzić za wiarygodne i prawdziwe.

5. Rozróżnianie objawień prywatnych

W opinii większości teologów objawienia te, aby mogły uchodzić za wiarygodne, a więc prawdziwe, muszą posiadać boskie usprawiedliwienie w postaci cudów. W teologii zawsze traktowano cud jako ostateczne kryterium uwiarygodniające działanie Boga. Wprawdzie obecne rozumienie cudu jest inne niż w dawnej apologetyce, ale przecież nadal pozostaje on zasadniczym kryterium prawdziwości Bożego objawienia. Jeśli zatem objawieniom prywatnym towarzyszą cuda, to można przyjąć, że mamy do czynienia z autentycznym objawieniem Bożym. Chodzi tu jednak nie tyle o fizykalną niezwykłość cudów, ile o ich treściową jedność z tym objawieniem, nadprzyrodzonym sensem objawienia prywatnego, które z kolei wykazuje łączność z objawieniem publicznym²⁹.

Oznacza to, że jeśli dane objawienie nawołuje np. do pokuty i przemiany życia, to cuda mające tam miejsce są obrazem i zaczątkiem przemiany, jaką Bóg zaczyna realizować w człowieku. Jest to jednocześnie początek i zapowiedź przemiany, jaka dokona się w czasach eschatycznych³⁰.

W tym rozeznaniu istotną rolę przyznaje się także „zmysłowi wiary wiernych”³¹. Zmysł ten objawia się w intuicyjnym wyczuwaniu wartości danego objawienia dla życia wiary, co podkreśla soborowa konstytucja: *Albowiem dzięki owemu zmysłowi wiary, wzbudzaniu i podtrzymywanemu przez Ducha prawdy, Lud Boży pod przewodem świętego urzędu nauczycielskiego – za którym wiernie idąc, już nie ludzkie, lecz prawdziwie Boże przyjmuje słowo (por. 1 Tes 2, 13) – niezachwianie trwa „przy wierze raz podanej świętym” (por. Jud 3), wnika w nią głębiej z pomocą słusznego osądu i w sposób pełniejszy stosuje ją w życiu*³².

Zmysł wiary wyraża się w tym, że pozwala on dostrzec w danym zjawisku konkretne „działania Boga dla zbawienia człowieka”³³. Nadto, kiedy zaintere-

²⁹ P. Rabczyński, *Kwestie teologiczne i duszpasterskie związane z wydarzeniami gietrzwałdzkimi*, s. 77; por. M. Rusecki, *Kryteria objawień prywatnych*, s. 48.

³⁰ M. Rusecki, *Objawienia prywatne*, s. 857; tenże, *Problem wiarygodności „objawień prywatnych”*, AK 78(1986), z. 461, ss. 47–48.

³¹ *Zmysł wiary wiernych, kierowany przez Urząd Nauczycielski Kościoła, umie rozróżniać i przyjmować to, co w tych objawieniach stanowi autentyczne wezwanie Chrystusa lub świętych skierowane do Kościoła* – tamże; por. też *Lumen gentium* 12; Jan Paweł II, *Familiaris Consortio*, 5; *Ut unum sint*, 80–81; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, 104; J. Mastej, *Sensus fidei*, [w:] M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń [red.], *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 1097; F. Arduoso, *Magisterium Kościoła. Posługa Słowa*, Kraków 2001, ss. 47–49; G. Thils, *Nieomyślność „in credendo” w eklezjologii*, „Znak” 27(1975), ss. 185–195.

³² *Lumen gentium* 12.

³³ M. Rusecki, *Objawienia prywatne*, s. 858.

sowanie „sprawą objawień” albo niezwykłych zjawisk szybko ginie, można mówić o braku rzeczywistych prawdziwych objawień. Kiedy zaś nie tylko nie ginie, ale wzrasta, można zakładać, że wystąpiło jakieś zjawisko nadzwyczajne. Nie można jednak wydawać natychmiast o nim „werdyktu”, ale trzeba czasu na ich dokładne zbadanie, co należy do Nauczycielskiego Urzędu Kościoła.

Istotnie, zmysł ten pozostaje pod kierownictwem Nauczycielskiego Urzędu Kościoła³⁴. Urząd ten go wyraża i określa. W przypadku Kościoła partykularnego jest to osąd biskupa diecezjalnego³⁵.

Kościół stara się badać prywatne objawienia i określać ich teologiczną wartość. Stara się sprawdzić, czy nie da się ich wyjaśnić w sposób naturalny lub parapsychologiczny, jak i to, czy zostają spełnione kryteria, czyli znaki pozwalające odróżnić prawdziwe objawienie prywatne od pozornych i fałszywych.

Wymaga tego sam chrystocentryzm Objawienia i Kościoła, czyli owo skoncentrowanie się na *Jezusie Chrystusie, jedynym Zbawicielu świata, wczoraj, dziś i na wieki* (por. Hbr 13, 8). Wymaga tego sama natura tych zdarzeń, które przecież mogą być jakimiś mamiłkami Szatana, wytworem wyobraźni ludzkiej, manipulacją, itp. Nadto niekiedy są one przywoływane przez pewne religie niechrześcijańskie, a także [przez] pewne ostatnio powstałe sekty, które opierają się na takich „objawieniach”³⁶.

6. Kryteria prawdziwości objawienia

Badanie to dokonuje się w oparciu o pewne kryteria prawdziwości objawienia, a więc znaki pozwalające odróżnić objawienia prawdziwe od fałszywych oraz wskazać na ich wiarygodność³⁷. Nadal są tu używane kryteria, wypracowa-

³⁴ Por. Informacja „In merito” w sprawie rzekomych ukazywań się i objawień „Pani wszystkich narodów” (25.05.1974), [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 73; Informacja „Da diverse parti” Kongregacji Nauki Wiary z dn. 15 IV 1978 o czci Miłosierdzia Bożego w formie zaproponowanej przez św. Faustynę, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 126; Informacja „Molti Vescovi” Kongregacji Nauki Wiary z d. 6 X 1995 r. na temat pism i działalności pani Vassuli Ryden, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, Tarnów 2002, s. 11.

³⁵ Por. aprobata bpa Jana Drzazgi z 11 IX 1977 dla objawień w Gietrzwałdzie z 1877 r.; *Komunikat Kurii metropolitarnej Wrocławskiej: Kary kościelne dla propagujących tzw. objawienia w Oławie*, „Nasz Dziennik” 21.12.1999 r.; Oświadczenie Konferencji Episkopatu Polski z 17 stycznia 1986 r., w którym biskupi zwrócili się do duchowieństwa i wiernych, aby zaprzestali gromadzenia się w Oławie.

³⁶ KKK 67.

³⁷ Szerzej problematykę kryteriów podejmuje m.in. R. Laurentin, *Współczesne objawienia Najświętszej Maryi Panny*, Gdańsk 1994, ss. 52–67; M. Rusecki, *Kryteria objawień prywatnych*, ss. 44–50; H. Seweryniak, *Świadektwo i sens*, ss. 104–106.

ne jeszcze w XVIII w. przez kard. Prospero Lambertiniego³⁸, późniejszego papieża Benedykta XIV. Zasadniczo sprowadza się je do czterech podstawowych: chrystocentryzm, treść orędzia, osoba, okoliczności i skutki.

Niewątpliwie podstawowym kryterium jest tu osoba samego Jezusa Chrystusa. Objawienie musi być skoncentrowane na Nim, ukazywać Go, ukazywać zbawienie w Nim i przez Niego. Nie chodzi przy tym o treści doktrynalne. *Jeśli objawienie oddala się od Niego, jeśli staje się od Niego niezależne albo wręcz chce uchodzić za inny i lepszy zamysł zbawienia, ważniejszy od Ewangelii, wówczas z pewnością nie pochodzi od Ducha Świętego, który prowadzi nas w głębię Ewangelii, a nie poza nią*³⁹.

Także treść orędzia musi być zgodna z Objawieniem Bożym zawartym w Piśmie Świętym i Tradycji. Treść tego orędzia powinna mieć charakter religijny. Gdyby w takim objawieniu stwierdzono jakąkolwiek sprzeczność między jego orędziem a Pismem Świętym lub Tradycją, nie mogłoby być ono uznane za prawdziwe. Także gdyby przesłanie takiego objawiania miało charakter świecki, to takie objawienie nie mogłoby uchodzić za objawienie w ścisłym tego słowa znaczeniu⁴⁰. *Gdybyśmy nawet my lub anioł z nieba głosili wam Ewangelię różną od tej, którą wam głosimy – niech będzie przeklęty!* – wołał w tym duchu św. Paweł (Ga 1, 8). *Tak samo* – podkreśla ks. W. Granat – *gdyby treść objawienia wiodła do grzechu, gdyby zawierała w sobie coś nieszlachetnego i niemoralnego, albo sprzyjała jedynie miłości własnej, również byłoby to dowodem, że mamy do czynienia z objawieniem fałszywym*⁴¹.

Tak więc kryteria negatywne rozstrzygające o tych objawieniach oraz ich treści wskazują, że nie mogą być one uznane za prawdziwe, kiedy np. podają naukę sprzeczną ze zdrowym rozsądkiem lub są sprzeczne z Pismem Św. i Tradycją (np. w nauce o końcu świata). Nie można uznać ich za prawdziwe, kiedy wypaczają w jakikolwiek sposób Objawienie nadprzyrodzone (np. przez zalecanie praktyk magicznych), albo kiedy pochwalają zło lub zachęcają do grzechu. Niekiedy objawienia te mogą nieść ze sobą treści czysto świeckie, nie mające nic wspólnego z wiarą (np. zakaz kobietom chodzenia w spodniach – Oława), czasami treści zbyt obszerne (wręcz elaboraty, podręczniki), co jest także negatywnym kryterium, albowiem prawdziwe objawienia prywatne mają charakter krótkiego apelu, zachęty, polecenia, wyjaśnienia i wyeksponowania jakiejś prawdy⁴².

³⁸ *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione*, Lib. III, Romae 1748.

³⁹ J. Ratzinger, *Komentarz teologiczny do „trzeciej tajemnicy fatimskiej”*, s. 107; cyt. za: H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, s. 105.

⁴⁰ Z. Pawłowicz, *Kościół i sekty w Polsce*, Gdańsk 1966, s. 185.

⁴¹ W. Granat, *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, Lublin 1960, s. 149.

⁴² M. Rusecki, *Objawienia prywatne*, ss. 855–856.

W tym procesie rozpoznania prawdziwości objawienia prywatnego ważnym kryterium jest także osoba doznająca objawień. Zakłada się, że musi to być osoba zrównoważona psychicznie, która nie ulega złudzeniom, halucynacjom oraz jest niepodatna na sugestie. *Rzecz oczywista* – stwierdza ks. W. Granat – że *Pan Bóg może coś objawić i osobie grzesznej, ale objawienie prywatne możemy uważać za pewne, jeśli oprócz wyżej wymienionych znaków będziemy mogli jeszcze dodać świętość osoby, której Bóg objawia pewne prawdy. Szczególnie duże znaczenie mają dwie cnoty: pokora i posłuszeństwo. Jeśli można stwierdzić, że dana osoba jest obdarzona zdrowym umysłem, odznacza się roztropnością i postępuje w ogóle rozsądnie, nie jest podatna na żadne sugestie i nie podlega jakiejś chorobie nerwowej, to wówczas mamy prawdopodobieństwo, że to, co podaje, nie jest fantazją*⁴³.

Wreszcie Kościół rozważa takie objawienie pod względem okoliczności i skutków. Nie mogą być one negatywne pod względem moralno-duchowym. Okoliczności wykluczające to: kuglarstwo, nadmierna sensacyjność, ekstrawagancja, zbyt długie trwanie (ta ostatnia okoliczność – prawdopodobnie jedyna – zachodzi w Medjugorje). Ponadto treść i okoliczności nie tylko nie mogą być niemoralne czy dziwaczne, ale powinny być budujące⁴⁴. Okoliczności czasowo-przestrzenne tych objawień oraz liczba i jakość świadków powinny być dokładnie znane.

Już sam Jezus mówił, że to co pochodzi od Boga, musi obfitować w dobre owoce, a to co pochodzi od Szatana, jest złe: *Poznaćcie ich po ich owocach. Czy zbiera się winogrona z ciernia albo z ostu figi? Tak każde dobre drzewo wydaje dobre owoce, a złe drzewo wydaje złe owoce. Nie może dobre drzewo wydać złych owoców ani złe drzewo wydać dobrych owoców. Każde drzewo, które nie wydaje dobrego owocu, będzie wycięte i w ogień wrzucone. A więc: poznacie ich po ich owocach* (Mt 7, 16–20).

Zatem w myśl zasady: „Po owocach ich poznacie”, winny im także towarzyszyć nawrócenia i inne znaki religijno-moralne. Jeśli więc w miejscach objawień kwitnie i wzrasta życie religijne, promieniujące i oddziałujące na cały Kościół, umacnia się wiara, pobożność, życie sakramentalne, rzeczywiste uświęcenie ludu Bożego, to można mówić o autentycznym objawieniu Bożym w takim miejscu. Chodzi tu jednak o trwałe owoce przemiany duchowej. Jako takie są znakiem prawdziwości dokonanego objawienia, *gdyż w nich ujawnia się w sposób szczególny środowisko łaski, czyli zbawczego działania Boga*⁴⁵.

⁴³ W. Granat, *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, s. 149.

⁴⁴ Por. M. Rusecki, *Problem wiarygodności „objawień prywatnych”*, AK 106(1986), s. 45; Z. Pawłowicz, *Kościół i sekty w Polsce*, s. 185.

⁴⁵ M. Rusecki, *Objawienia prywatne*, s. 858.

Nie można natomiast mówić o Boskim pochodzeniu rzekomego objawienia, jeśli prowadzi ono do złego, rozbudza pychę i pociąga za sobą poważny rozłam w Kościele⁴⁶.

7. Przyjąć objawienie prywatne czy nie

Po zakończeniu się objawień i ich pozytywnej weryfikacji w oparciu o wspomniane kryteria, Kościół wydaje swój sąd o badanym objawieniu. Określenie to ma zazwyczaj postać *nihil obstat*: stwierdza się zatem, że w objawieniu nie znaleziono niczego, co byłoby sprzeczne z nauką wiary i moralności⁴⁷. *Aprobata jakiegoś objawienia prywatnego dana przez Kościół* – podkreślał Benedykt XIV – *nie jest niczym innym, jak zezwoleniem danym po dokładnym zbadaniu rzeczy, aby objawienie to było rozpowszechniane dla pouczenia i dobra wiernych*⁴⁸. Kiedy indziej może mieć formę przestrogi przed takimi „objawieniami”; lub nawet ich potępienia. Wówczas Kościół ostrzega przed fałszywymi objawieniami – bądź to zaczerpniętymi z religii niechrześcijańskich, bądź proponowanymi przez sekty – a zmierzającymi do poprawiania Objawienia Chrystusowego czy jego przekraczania⁴⁹. W każdym przypadku jest to wskazanie, że objawienia te nie należą do depozytu wiary⁵⁰.

Osąd Kościoła o prywatnych objawieniach nie ma jednak mocy zobowiązującej do ich przyjęcia. Obowiązek przyjęcia objawień spoczywa głównie na tych, do których było ono skierowane i do osób, które są przekonane z całą pewnością, że Bóg daną prawdę objawił. Innym zostawia się w tej kwestii wolność sumienia. Benedykt XIV stwierdzał: *Wolno nie przyjąć objawień – nawet zatwierdzonych przez Kościół – (...), o ile tylko czyni się to w dobrej wierze i bez zamiaru ich deprecjacji*⁵¹.

Kiedy zatem Kościół aprobuje jakieś objawienie prywatne, *to nie znaczy, że podał je do wierzenia, lecz jedynie, że ma ludzką, moralną pewność co do samego faktu, a wiernych zobowiązuje do szacunku wobec swej aprobaty; ponadto Kościół*

⁴⁶ Por. W. Granat, *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, s. 149.

⁴⁷ Por. P. Adnes, *Revelazioni private*, [w:] R. Latourelle, R. Fisichella [red.], *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1980, s. 1067.

⁴⁸ Benedykt XIV, *De servorum Dei beatificatione*, II, 32,11.

⁴⁹ Nie uznane przez Kościół: Oława, Garabandal, Nowra, Chotyniec, Okonin, Wykrot, Bayside, Medjugorie, Amsterdam, Maria Valtorta, Felicja Kozłowska, El Escorial, Okolowice, Naju, Montichiari i Fontanelle, Ghiaie di Bonate Sopra, Gabriele Bitterlich.

⁵⁰ KKK 67 – Wiara chrześcijańska nie może przyjąć „objawień” zmierzających do przekroczenia czy poprawienia Objawienia, którego Chrystus jest wypełnieniem. Chodzi w tym wypadku o religie niechrześcijańskie, a także o pewne ostatnio powstałe sekty, które opierają się na takich „objawieniach”.

⁵¹ Benedykt XIV, *De servorum Dei beatificatione*, II, 32,11.

Objawienia prywatne – wierzyć czy nie wierzyć?

świadczy, że wprowadzenie praktyk na podstawie objawień prywatnych jest zgodne z depozytem wiary⁵².

Od dawna bowiem uważa się, że Kościół nie może objawień prywatnych podawać swoim wiernym w ten sposób, aby je przyjęli za Boże słowo pod groźbą utraty zbawienia wiecznego; ma on jedynie strzec depozytu wiary, który ilościowo nie wzrasta od śmierci ostatniego Apostoła; prawdy w tym właśnie depozycie zawarte ma podawać do wierzenia⁵³.

Summary

Private Revelations – to believe or not to believe?

God revealed himself to man, and the summit of God's revelation and its fullness is Jesus Christ, Son of God. Since Covenant in Jesus is final and definitive, we are not waiting any more for new revelation before the glorious coming of our Lord Jesus Christ. At the same time, however, over a period of centuries, Christians constantly experience supernatural phenomena, so called private revelations.

These revelations do not belong to the deposit of faith and they do not improve or complete the final Biblical Revelation. They can however, help to live a fuller life in some periods of history through this Godly revelation.

A sense of belief for faithful under the direction of the Magisterium of the Church with the help of the criteria of authenticity recognizes them and accepts what in those revelations is the authentic call of Christ. Those statements do not have character binding to accept such revelations; they are simply stating that the revelations are not contradicting the only and full revelation in Jesus Christ. The Christian faith is not accepting the revelations that try to bring claims to exceed or improve what was fulfilled by Christ.

⁵² W. Granat, *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, s. 150.

⁵³ Tamże, s. 149.

MAX THURIAN (1921–1996). EN DIXIÈME ANNIVERSAIRE DE SA MORT

“Chi ha ricordi personali del Concilio Vaticano II vede anche la figura alta di Max Thurian nell'abito bianco dei monaci di Taizé, accanto a quello di Roger Schütz. Per la preparazione delle mie lezioni all'Università di Münster avevo letto il libro appena uscito di Max Thurian sull'Eucaristia (trad. ital. Roma 1967), che mi permetteva di incontrare il teologo spiritualmente prima di conoscerlo da vicino”¹.

Il paraît intéressant de parcourir les étapes de la vie de Max Thurian en vivant cette année le dixième anniversaire de sa disparition (le 15 août 1996), d'autant qu'il a été un peu oublié en ces dernières années. Les souvenirs du cardinal J. Ratzinger, actuel pape Benoît, rapportés ci-dessus nous invitent à entreprendre cette tâche. Il y a plusieurs raisons pour rappeler Max Thurian, mais la plus importante en est certainement celle-ci: il a été un témoin exceptionnel de l'unité de l'Église. Sa vie en est la preuve. Et l'unité de l'Église, comme le souligne J. Ratzinger², n'était pas pour Thurian ni un problème pragmatique, ni intellectuel ni théologique, mais “une passion intérieure”. Laissons donc parler les faits de sa vie, dans laquelle on peut discerner quelques étapes, jalonnées par des événements qui permettent de le faire. Ainsi donc la biographie de M. Thurian va être divisée en des périodes suivantes:

1. L'adolescence à Genève.
2. La communauté de Taizé.

¹ J. Ratzinger, *Presentazione*, [in]: M. Thurian, *Passione per l'unità e contemplazione del Mistero*, Roma 1997, p. 5. “Qui se souvient personnellement du Concile Vatican II, voit encore haute silhouette de Max Thurian dans l'habit blanc des moines de Taizé, à côté de celle de Roger Schütz. En préparant mes cours à l'Université de Münster j'avais lu le livre de Max Thurian sur l'Eucharistie qui venait de paraître (trad. ital. Rome 1967), qui m'a permis de rencontrer le théologien d'une façon spirituelle avant de le connaître personnellement”.

² J. Ratzinger, *Presentazione*, p. 8.

3. L'observateur au Concile Vatican II.
4. L'activité théologique postconciliaire.
5. La conversion à L'Église catholique³.

1. L'adolescence à Genève

Max Thurian est né le 16 août 1921 à Genève dans une famille d'une tradition réformée (calviniste). Il était le cadet des quatre enfants⁴. C'est la grand-mère du côté maternel qui a eu une grande influence sur sa vie spirituelle. Elle participait à la Sainte Cène quatre fois par an. Selon Thurian elle croyait en la présence réelle du Christ, ce qui était plutôt exceptionnel à cette époque dans la communauté des chrétiens réformés. "C'est Jésus qui vient chez moi", répondait-elle à la question du jeune Max: "qu'est-ce qui se trouve dans ce Pain et dans ce Vin?"⁵.

Après avoir terminé les études secondaires classiques en 1939, il a commencé les études universitaires à Genève (la philosophie et la théologie)⁶. C'est alors déjà, pendant les études, qu'il s'est tourné vers les études de la liturgie. Il termina les études en 1946 avec la thèse "Joie du ciel sur la terre – introduction à la vie liturgique", et le 17 février dans la cathédrale calviniste de Genève il a reçu l'ordination pastorale. Dès son enfance Thurian manifestait une prédilection particulière pour la prière, ce qui est d'autant plus surprenant que ses parents n'étaient pas pratiquants. "Papa n'allait jamais à l'Église", rappelle Thurian, "par contre maman s'y rendait de temps en temps seulement"⁷.

Cependant l'ambiance de la maison familiale était pleine de bonté et de respect mutuel. Max ne dit pas ouvertement qui l'a initié à la prière, mais c'est sa grand-mère qui y a joué un grand rôle sans doute. En tant qu'adolescent il avait une profonde vie de prière. Son père, voyant son "coin de prière où Max avait

³ L'affaire Max Thurian, du nom d'un des frères fondateurs, d'abord pasteur puis ordonné prêtre sans prévenir aucune instance protestante, a été perçue comme un révélateur du virage de la communauté vers le catholicisme. Une «blessure» de plus, ravivée en 1979 par frère Roger. De Lourdes, il appelle à reconnaître le pape comme pasteur universel et loue son ministère d'unité... Depuis, les tensions se sont apaisées. Les présidents successifs de la FPF visitent régulièrement la communauté et s'entretiennent avec le prieur de Taizé à plusieurs reprises (Archives de Réforme, édition du 1.X.12005).

⁴ On trouve le plus des informations biographiques dans: A. Ugenti, *Max Thurian. Una vita per l'unità*, Piemme, Casale Monferrato 1991.

⁵ M. Thurian dit: "Il faut souligner qu'à cette époque et dans ce lieu l'Église réformée traitait la Cène comme un repas symbolique et ne professait pas la présence réelle du Christ dans la Cène", A. Ugenti, *Max Thurian. Una vita*, p. 10.

⁶ M. Richter, *Cenni biografici*, [in]: *Max Thurian, passione per l'unità e contemplazione del Mistero*, Roma 1997, p. 13.

⁷ A. Ugenti, *Max Thurian. Una vita*, p. 9.

mis la Bible, la croix et l'icône du Crucifié" s'inquiétait de ce que son fils ne voulût devenir catholique⁸.

Max continuait la vie de prière tout en priant, comme il répétait, avec l'Église, en entendant sonner les cloches pour l'Angelus ou en récitant "une sorte de bréviaire en français" (lui-même avait traduit les textes de prières). Il faut encore ajouter qu'à cette époque il a organisé un groupe de prière avec ses amis, parmi lesquels se trouvait Pierre de Souverain, qui allait devenir avec lui un des frères de Taizé. En 1941 ils ont fait une retraite dans une communauté féminine de Grandchamp. C'était une communauté monastique protestante qui a été fondée en 1931. Il aimait se rendre en Savoie, où ses parents avaient un chalet pour prier dans la solitude, ou bien dans une maison de retraite de prêtres.

2. La communauté de Taizé

En 1942, la veille de l'Épiphanie du Seigneur Thurian rencontre Roger Schutz. C'est avec lui et avec Daniel de Montmollin qu'il commence la vie commune dans la maison Tavel (actuel musée de ville de Genève). On peut dire que c'est dans une certaine mesure le début de cette communauté qu'est connue aujourd'hui comme la communauté de Taizé⁹. Par là même ils deviennent, pour ainsi dire, "les pères du monachisme" au sein du protestantisme, et plus est, de tradition réformée¹⁰.

Les débuts de cette communauté étaient bien modestes: la prière communautaire dans la maison de Roger, puis les prières quotidiennes de l'office divin dans la cathédrale de Genève, ce qui était mal vu par les pasteurs¹¹. Quant à Taizé même, M. Thurian s'y rend pour la première fois en 1942 en accompagnant Roger Schütz pour les rencontres de la Trappe des Dombes¹². Il s'y installe en 1945 et ce n'est qu'en 1949 qu'il sera dans un groupe de 7 premiers frères¹³.

En 1944 a paru un petit livre de R. Schütz "Introduction à la vie communautaire". Parmi les lecteurs de ce petit livre étaient Pierre Souverain, qui était le

⁸ Cf. A. Ugenti, *Max Thurian. Una vita*, p. 11.

⁹ K. Spink, *Brat Roger, Założyciel Taizé*, Kraków 1984, pp. 48–49; voir aussi Daniel-Rops, *Histoire de l'Église du Christ, Ces chrétiens nos frères*, Paris 1962, vol. 13, pp. 251–259.

¹⁰ Voir: J. Ratzinger, *Presentazione*, [in]: *Max Thurian, passione per l'unità e contemplazione del Mistero*, pp. 6–7.

¹¹ Cf. J.M. Paupert, *Taizé et l'Église de demain*, Paris 1967, p. 55.

¹² Voir: J.M. Paupert, *Taizé et l'Église*, p. 52, l'abbé P. Coturier y organisait depuis 1932 les rencontres des théologiens catholiques et protestants venants de la France et de la Suisse. M. Thurian y a rencontré en 1942 dom L. Beauduin (fondateur de Chevtogne), H. de Lubac et Y. Congar; cf. Groupe des Dombes, *Accord doctrinal entre catholiques et protestants sur l'Eucharistie*, Documentation Catholique, n. 1606, 2.IV.1977, p. 334.

¹³ *L'adieu à un grand théologien, Frère Max Thurian*, "Echo" 31 août 1996.

premier à visiter Taizé, et Max Thurian, qui est devenu “perno portante” (“point d’appui”) de la vie liturgique de la communauté¹⁴. Et comme la vie monastique est “une existence liturgique” tout imprégnée de la prière commune, ainsi en était-il avec Taizé¹⁵. Mais à Taizé cette prière était orientée dès le début vers l’unité des chrétiens, des frères séparés. Thurian aimait dire que c’est P. Couturier qui était le père spirituel de ces prières, étant le pionnier des prières pour l’unité des chrétiens dans les années trente. La communauté de Taizé était en train de trouver son rythme et sa façon de vie, mais sans aucun doute la prière pour l’unité des chrétiens était son charisme propre. C’est seulement pendant les Pâques (le 17 avril) 1949 que six premiers frères (entre autres Max Thurian) professent au sein du protestantisme les vœux de chasteté, de pauvreté et d’obéissance. Ce fait était vu comme un défi par les protestants, et surtout par certains pasteurs¹⁶.

C’est à cette époque que Max Thurian commence ses recherches théologiques. Il prend part aussi aux travaux de la commission théologique “Foi et Constitution” (Faith and Order) du Conseil Oecuménique des Eglises. Dans les années 50 M. Thurian publie les livres concernant la théologie des sacrements: *La confession* (1953), *Mariage et célibat* (1955), *La confirmation* (1957), et le livre le plus important *Eucharistie, mémorial du Seigneur, sacrifice d’action de grâces et d’intercession* (1959).

Sa collaboration avec la commission “Foi et Constitution” durait quelques décennies. Il participait aux conférences mondiales de celle-ci: à Lund (1952), à New Delhi (1961), à Montréal (1963), à Bristol (1967), à Uppsala (1968) à Louvain (1973) à Bangalore (1978). Il appartient au “steering group” qui a rédigé le document BEM (Baptême, Eucharistie, Ministère), dit “Document de Lima”. C’est lui qui était responsable de sa rédaction, et puis d’élaboration des réponses des Eglises à ce document¹⁷.

¹⁴ M. Richter, *Cenni biografici*, p. 13. Il faut ajouter qu’avant encore M. Thurian avait lu un autre livre de R. Schütz, “Communauté de Cluny”, où l’auteur a exposé la volonté de fonder une communauté monastique masculine. C’est M. Thurian qui a proposé alors une liturgie originale basée sur l’ancienne tradition de l’Église.

¹⁵ J. Ratzinger, *Presentazione*, p. 7.

¹⁶ Il y a plusieurs oeuvres consacrées à Taizé. En voilà quelques: J.M. Paupert, *Taizé et l’Église de demain*, Paris 1967, trad. polonaise, Warszawa 1969; K. Spink, *Brat Roger, założyciel Taizé*, Kraków 1989; L. Gęsiak, *Taizé, signe ecclésiologique et source de réconciliation pour notre temps*, Paris 1997; deux thèses écrites à Cracovie en 1996: J. Chromy, *Jednocząca misja Kościoła według Listów z Taizé*; M. Wrońska, *Wspólnota z Taizé – przypowieść o jedności*, 1999; pour comprendre l’esprit de Taizé il serait utile de voir les livres de R. Schütz: *Vivre l’aujourd’hui de Dieu, Dynamique du provisoire, Unanimité dans le pluralisme, Violence des pacifiques*; et son journal: *Ta fête soit sans fin, Lutte et contemplation*.

¹⁷ Voir: *Churches respond to BEM, official responses to the “Baptism, Eucharist and Ministry”*; text vol. VI, edited by Max Thurian, *Faith and Order Paper 144, World Council of Churches, Geneva*; *Baptism, Eucharist and Ministry, Faith and Order Paper 111, World Council of*

Avant de parler plus en détail de la participation de Max Thurian au Concile Vatican II, il faut dire qu'il avait les contacts avec les papes en commençant par Pie XII qui a reçu en 1949 déjà R. Schütz avec Max Thurian. Le premier voyage des frères à Rome a eu lieu du 10 au 18 mars 1949¹⁸. Le pape Pie XII les a reçus l'année suivante (1950), le 24 juin. Les frères de Taizé ont exprimé leur joie et leur reconnaissance pour l'Instruction du Saint Office "Ecclesia Catholica" qui pourtant n'était pas bien vu par les protestants et le Conseil Oecuménique des Eglises. M. Thurian croit qu'on n'y voyait que des côtés plutôt négatifs¹⁹.

M. Thurian s'est rendu la deuxième fois à Rome, avec R. Schütz la même année. C'était l'Année Sainte, où Pie XII a déclaré le 1 novembre par la bulle "Munificentissimus Deus" le dogme de l'Assomption de la Sainte Vierge²⁰. On sait que les réactions à ce dogme étaient très diverses. Ce n'est pas tellement la vérité qui soit contestée mais plutôt la façon de déclarer cette vérité en tant que dogme. Il convient de remarquer que la lecture de l'encyclique mariale de Jean Paul II "Redemptoris Mater", 36 ans plus tard a eu une grande influence sur Max Thurian pour entrer dans l'Eglise catholique. Les frères de Taizé, surtout R. Schütz (Prieur) et M. Thurian (vice-prieur) maintenaient tout le temps les contacts avec Rome. Il y a eu des rencontres oecuméniques en 1951, 1954, et 1955. Les deux frères sont allés à Rome pour l'inauguration du pontificat de Jean XXII (13 XI 1958). Le cardinal Gerlier de Lyon leur avait facilité une audience auprès du nouveau pape. Avec le pape Jean XXIII les relations sont devenues chaleureuses²¹.

3. L'observateur au Concile Vatican II

Le concile de Vatican II (convoqué le 25 XII 1961), était sans doute, la période la plus importante dans les rapports des frères avec Rome. On a invité nommément par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens 40 observateurs non

Churches, Geneva 1982; M. Thurian, *La foi de toutes les Églises, l'événement d'un document commun*, [in]: "Études" 1(1985), pp. 105–121; en polonais: M. Thurian, *Jak powstał i czym jest dokument z Limy*, [in]: *Studia i Dokumenty Ekumeniczne*, nr 3(1984), p. 16ss.; *The Catholic Response to BEM*, [in]: *Enchiridion Vaticanum – Documenti Ufficiali della Santa Sede*, 10, Bologna 1986–1987, pp. 1306–1409. Segretariato per l'unione dei Cristiani: *La risposta cattolica al BEM*, [in]: *Il Regno Documenti*, n. 19(1.XI.1987), pp. 612–625.

¹⁸ M. Thurian, *Da Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, [in]: *Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI*, Brescia 1989, pp. 249–258.

¹⁹ M. Thurian, *Da Paolo VI*, p. 134.

²⁰ Voir: le commentaire de M. Thurian, *Le dogme de l'Assomption*, VC, t. 5(1951), pp. 2–41.

²¹ Max Thurian rapporte une histoire liée avec la première rencontre des frères avec Jean XXIII, quand frère Roger s'est adressé au pape avec les mots: "nous avons beaucoup prié à Taizé pour le conclave", en se trompant et ayant dit "pour le concile" au lieu de dire „pour le conclave". Le saint père lui a répondu: "Attends un peu encore avec cela". Selon Thurian, le pape aurait déjà une intention de convoquer un concile; cf. A. Ugenti, *Max Thurian. Una vita*, p. 18.

catholiques venant des 16 pays différents, entre autres: O. Cullmann, un célèbre théologien, R. Schütz et M. Thurian. L'invitation a été reçue avec un grand enthousiasme²². Frère M. Thurian était bien préparé, à cette participation. Son travail de théologien, ses rencontres avec les théologiens catholiques, avec les évêques et avec le pape allait porter des fruits dans son travail en tant qu'observateur. C'est lui qui a préparé les thèses des non-catholiques qui ont été présentées au pape Jean XXIII comme points de discussion (de débats) pendant le concile, est notamment: le rôle de l'oecuménisme comme la conversion de tous en Christ, l'Église des pauvres, l'humilité et la simplicité extérieure de l'Église, l'Écriture Sainte et la Tradition la papauté et la collégialité des évêques, Marie figure de l'Église, la réforme liturgique, et même le problème des indulgences²³.

Quant à la participation des frères au Concile, elle durait sans interruption, de l'allocution du pape Jean XXIII pour l'ouverture jusqu'à la clôture du concile²⁴.

Une question se pose: quelle était en fait cette participation de M. Thurian, et de R. Schütz au Concile? On sait qu'il n'intervenait pas, ne prenait pas la parole pendant les débats. Il ne faut pas ni surestimer ni sous-estimer leur rôle. Thurian dit ouvertement: "nous nous sentions une part véritable du Concile. Nous n'avons jamais pris la parole pendant les débats. Mais nos suggestions étaient vraiment prises en considérations²⁵. C'est le cardinal A. Bea qui était la porte-parole des observateurs non catholiques²⁶. La présence même des observateurs non catholiques au concile était sans précédent²⁷. D'un côté c'était un rappel de la division réelle dans l'Église, et de l'autre, c'était un pas fait sur le chemin de l'unité²⁸. Les observateurs avaient la possibilité de présenter leurs

²² Cf. L. Górka, S.C. Napiórkowski, *Kościół czy Kościół. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu*, Warszawa 1995, p. 71; cf. aussi: A. Bea, *Rozważania o rodzinie ludzkiej*, Kraków 1967, pp. 128–132, éd. orig. *Unity in Freedom. Reflections on the Human Family*, London 1964; cf. R. Schütz, *Sobór Watykański II a potęga cierpliwości*, [in]: *Ekumenizm*, Warszawa 1967, pp. 128–132; M. Thurian, *Sobór Watykański II a ekumenizm*, [in]: *Ekumenizm*, Warszawa 1967, pp. 132–146.

²³ J. M. Paupert, *Taizé i Kościół jutra*, pp. 130–131.

²⁴ J. Guitton, *Dialogi z Pawłem VI*, Poznań–Warszawa 1969, p. 200; sur le rôle des observateurs au Concile, voir: E. Fouilloux, *Des observateurs non catholiques*, [in]: *Vatican II commence*, Leuven 1993, pp. 235–261.

²⁵ A. Ugenti, *Max Thurian. Una vita*, p. 20.

²⁶ A. Ugenti, *Max Thurian. Una vita*, p. 20, où Thurian dit: "J'ai beaucoup travaillé pour la Constitution *Dei Verbum* et pour la liturgie. Par contre, nous avons eu beaucoup de discussions privées sur tous les documents conciliaires. Nous pouvions discuter ouvertement sur toutes les questions avec les évêques et entre nous, observateurs".

²⁷ A. Bea, *Rozważania o rodzinie ludzkiej*, p. 166.

²⁸ Cf. S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, Wrocław 1985, pp. 301–302. Il vaut la peine de rapporter ici les mots que l'auteur cite d'après Y. Congar, *Le Concile de Vatican II*, Paris 1984, p. 96.

remarques et suggestions une fois par semaine pendant une rencontre avec les membres du Secrétariat pour l'unité des chrétiens.

O. Cullmann en parle ainsi: "Le fait même qu'on pouvait discuter si ouvertement et fraternellement de plus, en liaison avec le concile, est très positif et il mérite une place spéciale dans les travaux des historiens futurs du concile²⁹. On pourrait donc parler des "observateurs engagés".

M. Thurian a beaucoup travaillé pour deux Constitutions: sur la divine révélation *Dei Verbum* et sur la liturgie *Sacrosanctum Concilium*. Ce n'était pourtant un travail direct. Le 10 décembre, deux jours après la clôture du concile M. Thurian a donné une conférence à l'Institut Biblique Pontifical sur la Constitution *Dei Verbum*. Un peu plus tard a paru un petit livre de M. Thurian et de R. Schütz *La parole vivante au Concile*, où l'on trouve les relations de leur séjour à Rome, la traduction française de *Dei Verbum* et le commentaire.

4. L'activité théologique après le Concile

On verra que l'activité théologique de M. Thurian est très liée avec le Concile. Le pape Paul VI l'a nommé en 1966 l'observateur du Conseil Liturgique (Consilium Ad Exequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, dit simplement Consilium de Liturgia), qui aurait à réviser les livres liturgiques romains. Ce conseil a travaillé jusqu'à 1970.

Il y a eu des commentaires où l'on accusait les observateurs de deux choses contradictoires: qu'ils retardent la réforme liturgique d'un côté, et de l'autre qu'ils ont une influence un peu trop grande sur la liturgie catholique³⁰. Cependant, il ne faut pas oublier qu'ils n'étaient que les observateurs, et non pas les membres du Conseil; leur rôle étant suivre les débats en tant que les représentants de leurs communautés, pour les informer ensuite de résultats de ces débats.

On peut encore ajouter à propos des rapports de M. Thurian et de R. Schütz avec Rome qu'après la mort de Paul VI les frères de Taizé rencontraient le nouveau pape Jean Paul II (ils connaissaient aussi Jean Paul I-er en tant que patriarche de Venise). Le lendemain de l'inauguration de son pontificat le pape Jean Paul II a reçu plusieurs délégations, entre autres les frères de Taizé. C'est alors qu'il a dit que le chemin de l'oecuménisme est irrévocable.

Dans les années soixante-dix M. Thurian publie plusieurs livres, s'adonne à une recherche théologique qui était sa contribution au travail oecuménique qui a été couronné par le document dit BEM. Thurian écrit plusieurs articles,

²⁹ Cf. A. Bea, *Rozważania o rodzinie ludzkiej*, p. 167; O. Cullmann, tout comme A. Bea, parle de la présence des observateurs non catholiques comme d'un miracle; cf. *Ekumenizm*, p. 57.

³⁰ Cf. A. Ugenti, *Max Thurian. Una vita*, p. 26; "Thurian a pris part au Congrès Théologique sur Vatican II en 1966, où il a dit qu'un congrès théologique ainsi qu'un concile ne devrait plus avoir lieu sans une présence active de nos frères dans la foi", *NRTh* 9(1966), p. 970.

commentaires sur les rencontres oecuméniques (surtout du groupe des Dombes)³¹, il donne des cours à Genève, commence les cours à la Faculté Théologique à Naples en Italie, et à partir de 1971 est le représentant de la Communauté de Taizé auprès du Saint Siège³².

Deux publications méritent notre attention de cette période: *Une seule Eucharistie* et *Le mystère de l'Eucharistie. Une approche oecuménique*, écrite pour le Congrès Eucharistique International à Lourdes en 1981³³. M. Thurian a été invité aussi aux synodes des évêques en tant que théologien ainsi qu' à de nombreuses consultations à Rome en tant qu'expert.

5. La conversion à L'Église catholique

Le 3 mai 1987 est une date importante dans la vie de Max Thurian. C'est le jour de l'ordination sacerdotale et par la même de l'accès dans l'Église catholique. Il a reçu le sacrement des ordres à Naples, conféré par son ami le cardinal C. Ursi. Voilà ce qu'il a dit lui-même de sa décision: "Ce n'est pas un tournant inattendu dans ma vie. Tout mon engagement et travail oecuménique m'amené à la conviction que l'Église catholique est une Église mère. Je puis dire que j'étais catholique depuis un long temps et je ne cachais jamais cette conviction³⁴. On se posait les questions sur l'influence de cette décision de Thurian sur le cours de l'oecuménisme³⁵. Quels étaient les motifs de cette décision de Thurian? Il y en a eu plusieurs, mais certainement c'était tout un processus³⁶.

³¹ On trouve les textes des consensus et les commentaires de M. Thurian dans la Documentation Catholique. Il est à noter un article intéressant de Thurian: "Conditions théologiques et spirituelles de l'unité des chrétiens", Documentation Catholique 1976, n. 1696, pp. 367-375.

³² Documentation Catholique 1972, 18, p. 885.

³³ Pour ce Congrès les théologiens catholiques célèbres ont écrit les livres: R. Laurentin, *Jésus Christ présent*, Paris 1980; X. Léon-Dufour, *Faites cela en mémoire de moi*, "Études" 6(1980), pp. 831-842.

³⁴ A. Ugenti, *Max Thurian. Una vita*, p. 207. Il est intéressant d'ajouter encore ce propos de Thurian lui-même: "En étudiant les Pères de l'Église et la vie de l'Église des premiers siècles, je me suis rendu compte de ce que l'Église catholique avec sa structure épiscopale, avec le service de Pierre ainsi qu'avec sa liturgie, est tout à fait conforme au Nouveau Testament. Je ne voyais pas, comme le font les protestants, une césure entre l'Église des Apôtres et l'Église historique".

³⁵ Cf. A. Skowronek, *Ślowo wstępne*, do: M. Thurian, *Maryja Matka Pana. Figura Kościoła*, Warszawa 1990, p. 5.

³⁶ A. Ugenti, *Max Thurian. Una vita*, p. 33: "Réflexions théologiques, dialogues oecuméniques, expériences liturgiques, événements ecclésiaux et personnels, tout cela m'a amené à prendre cette décision: devenir un prêtre catholique. Je pense surtout au Concile Vatican II, au Conseil Liturgique, à tout ce travail sur BEM (...). Mes études sur l'Eucharistie et sur la liturgie en général m'ont conduit vers un désir de pouvoir célébrer chaque jour la liturgie de la Parole et du Sacrement dans l'Église qui m'en donne la mission et la possibilité".

Summary

Max Thurian (1921–1996)
The tenth Anniversary of his Death

The tenth anniversary of Max Thurian's death seems to be the appropriate occasion to remember this special person, the witness of Church's unity. This article is an attempt to bring a short biography of Thurian, his particular way from reformed Community in Geneva through Taizé Community, and participation in the Second Vatican Council together with Brother Roger as observers (both invited personally by Pope John XXIII), work in various commissions, theological works until acceptance of priestly ordination within the Catholic Church.

So far three books of M. Thurian appeared in the Polish language (*About Eucharist and Prayer*, *Mary, Mother of the Lord and Figure of the Church*, and *Identity of the Priest*). The most important work of Thurian *L'Eucharistie, mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâces et d'intercession*, did not yet appear in the Polish language. Joseph Cardinal Ratzinger used this publication in preparing his lectures in the University of Munster.

DER RAUM DES CHRISTLICH-MOSLEMISCHEN DIALOGS. DAS FUNDAMENTALE POSTULAT: DER DIALOG IN DER WAHRHEIT

Der deutsche Apologet P. Schanz schrieb zu Ende des 19. Jahrhunderts: „Im Hinblick auf den religiösen Aspekt kommt der Islam deutlich herunter und zerfällt in unseren Tagen“¹. Tatsächlich schien es damals, dass der Islam, wie auch seine osmanischen Gönner, infolge der Schwächung der osmanischen Türkei in Verfall gerieten. Im Christentum wurde damals eine Idee über die Evangelisation der Welt bis zum Jahre 1900 verkündet. Am Anfang des neuen Jahrtausends haben wir darüber aber eine ganz andere Perspektive. Der Islam scheint die progressivste Religion der Welt zu sein. Statistisch bekehren sich acht von zehn Neger in Afrika – Anhängern des Animismus – zu Islam. Noch in den 30-er Jahren des 20. Jahrhunderts erweckte die Bekehrung eines Orientalisten Germanus zum Islam ein großes Aufsehen. Seit dem Ende des 2. Weltkriegs änderte sich aber die Situation insofern, dass es heute schon über „die islamische Herausforderung“ die Rede ist. Abgesehen von der rapiden Entwicklung des Islams in Afrika und Asien bemerkt man eine starke Mission dieser Religion in Europa. Millionen von islamischen Immigranten begannen tüchtig – bei dem wachsenden Interesse der Europäer und deren immer häufigerer Konversion zum Islam – islamische Gemeinschaften und kulturelle Zentren zu gründen, Moscheen zu bauen und die Studie des Korans zu veranstalten². Professor Pilaśzewicz, ein berühmter Forscher des Islams vertritt die Meinung, dass „der Islam eine ausgesprochen offensive, lebendige und dynamische Religion ist, und

¹ Vgl. P. Schanz, *Apologia chrześcijaństwa*, Warszawa 1906, t. 5, s. 23.

² Vgl. S. Vertovec, C. Peach, *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*, New York 1997.

sein Siegesmarsch keine Zeichen der Schwäche nachweist“³. Was für ein Paradox in diesen Gegensätzen! Hundertjahre nach der Erklärung von Schanz, in den 90-er Jahren des 20. Jahrhunderts verkündeten einige moslemische Zeitschriften die Islamisation der Welt bis zum Jahre 2000.

An Stelle der so typischen im 19. Jh. Unterschätzung steht sich daher in die Herzen vieler Europäer Angst vor dem Islam ein, als Folge des in manchen moslemischen Kreisen verkündeten „heiligen Krieges“ und des Verstoßes gegen Menschenrechte (z.B. im Sudan, in Saudi Arabien, Algerien und in vielen anderen Ländern). Sind diese Befürchtungen berechtigt? Ich hoffe, dass dieser Vortrag in gewissen Grade wenigstens einige von diesen Fragen beantworten lässt⁴.

1. Die Genese der Kontroverse

Seit Jahrhunderten war der Islam ein beträchtliches Problem für Christen. Erstens entwickelte er sich auf Kosten solcher christlichen Länder, wie Syrien, Ägypten, Byzanz u.a. Zweitens hält sich der Islam theologisch für eine neue Offenbarung. Der islamischen Lehre nach ist Jesus kein Gott, Mohammed brachte dagegen den Menschen die entgeltliche Übermittlung von Gott. Demzufolge vertritt die klassische moslemische Theologie die Meinung, dass sowohl Juden als auch Christen die richtige Idee Gottes verrieten. Der Islam hält das Christentum für seinen eigenen religiösen Vorgänger und betrachtet sich selbst als vollkommenen Religion und ewige Botschaft, und dadurch erhebt Anspruch auf alle biblischen Propheten. Mohammed betrachtete zuerst den Judaismus, das Christentum und die von sich verkündete Lehre als drei Zweige eines und desselben Baumes; aber aber Christen die Idee der Identität von drei Religionen nicht anerkannten, wurden sie zum Objekt der doktrinären Angriffe Mohammeds und zu den Bürgern zweite Kategorie in der moslemischen Gemeinschaft⁵.

Warum konnten die Christen Mohammeds Anforderungen nicht anerkennen? Die Gründe sind klar. Jesus ist für Christen Gott und Mensch zugleich, Er ist die Vollendung der Offenbarung Gottes. Die Kirche verkündet auch, dass Jesus im Mittelpunkt der Erlösung steht und dass Er am Kreuz für alle starb. Mit Jesus ist die Offenbarung Gottes zu Ende und private Offenbarungen der Heiligen haben schon einen anderen Charakter: sie müssen mit der Frohbotschaft Jesu

³ Vgl. S. Piłaszewicz, *Potęga księgi i miecza prawdy. Religia, cywilizacja i kultura islamu w Afryce i na Bliskim Wschodzie*, Warszawa 1994, s. 233.

⁴ K. Kościelniak, *Christentum und Islam. Perspektive und Probleme des Dialogs*, Kraków 2000.

⁵ Vgl. K. Kościelniak, *Chrześcijaństwo a islam*, [in:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 251; ders. *XX wieków chrześcijaństwa w kulturze arabskiej*, in: *Arabia starożytna. Chrześcijaństwo w Arabii do Mahometa*, Kraków 2000, ss. 140–141; A. Th. Khoury, L. Hageman, *Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime*, Altenberge 1986; R. Leuz, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994, ss. 2–34.

übereinstimmen und sie nicht verbessern. Das Neue Testament betont deutlich, dass es keine andere Erlösung, als im Namen Jesu gibt. Wenn wir glauben, dass die Anhänger anderer Religionen auch erlöst werden können, geschieht das nur dann, weil Jesus für alle Menschen starb und nicht dank dieser Religionen. Die christlichen Theologen betonen deutlich: in anderen Religionen kann „die Erlösung vollbracht werden“ auf Grund des Werkes Christus, wenn der Mensch aus irgendwelchen Gründen Jesus nicht kennenlernen wollte; andere Religionen aber sind aber nicht „erlösend“⁶.

Aus diesem Grund sahen die Christen im Islam schon seit seiner Entstehung im 7. Jahrhundert zuerst die Anzeichen einer Sekte der judeo-christlichen Herkunft (z.B. der Hl. Johann von Damaskus), mit der Zeit hielten die Mohammed Religion für ihren größten Feind – den Konkurrenten der Kirche: es war die Reaktion auf eine intensive Islamisation des Nahen Ostens und Afrikas⁷.

2. Die Einstellung der Christen dem Islam gegenüber

Die Anforderungen Mohammeds verwickelten den Islam in einen Streit mit dem Christentum; die Christen bezweifelten die Wahrhaftigkeit der Offenbarung Mohammeds und hielten ihn selbst für einen falschen Propheten (z.B. der hl. Johannes von Damaskus). Die christliche Apologetik maß Mohammed nicht einmal übermäßige Brutalität, Ignoranz und Zügellosigkeit zu. Die islamischen Eroberungen, die Einnahme Roms von Muslimen, die Schändigung der Peter Basilika und Paul Basilika im Jahre 846, Kreuzzüge, die u.a. eine Reaktion auf die Zerstörung der Basilika des Heiligen Grabes in Jerusalem von Kalifen Al-Hakim war, erleichterten die gegenseitige Verbrüderung nicht. Auf beiden Seiten wuchs die Mauer des Widerwillens und des Unrechts⁸. Das Leben dagegen verlangte immer wider ein Bedürfnis nach Koexistenz. Schon der Papst der Hl. Gregor VII. nannte deswegen den Emir von Marokko „seinen Bruder in Abraham“, und der Papst Innozent IV dankte den moslemischen Behörden im Jahre 1246 dafür, dass sie die Christen in Ihren Schutz nahmen.

⁶ Vgl. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 82; Kongregacja Nauki Wiary, *Dominus Iesus, O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Kraków 2000; K. Kościelniak, *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*, Kraków 2002, ss. 237–294.

⁷ Vgl. z.B.: Jean Damascène, *Écrits sur l'islam*, ed. R. le Coz, Paris 1992; D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam. The Heresy of the Ismaelites*, Leiden 1972; P. Khoury, *Jean Damascène et l'islam*, „Proche Orient Chrétien” 7(1957), ss. 44–63; E. Hammerschmidt, *Einige philosophisch-theologische Grundbegriffe bei Leontios von Byzanz, Johannes von Damascus und Theodor Abu Qurra*, „Ostkirchliche Studien” 4(1955), ss. 147–154; K. Kościelniak, *Grecy i Arabowie. Historia Kościoła melchickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634–1516)*, Kraków 2004, ss. 122–128; 190–200; G. Dagron, V. Déroche, *Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle*, Paris 1991, ss. 208–211; 246–247.

⁸ Vgl. K. Kościelniak, *Dżihad. Święta wojna w islamie*, Kraków 2002.

Der Humanismus der Renaissancezeit war zum Islam häufig positiv eingestellt, obwohl es auch an negativen Verhaltensweisen nicht fehlte. Der Papst Pius II unternahm den Dialog mit Mehmed II. Das negative Bild des Islams dominierte aber sowohl bei Katholiken als auch bei Protestanten. Martin Luther tadelte den Fanatismus der Muslime, die er als „einverleibte Teufel“ bezeichnete und Mohammed hielt er für Antichristen; die berühmten protestantischen „Predigten gegen Türken“ festigten nur noch die Vorurteile. Mit der Entdeckung der Reize des Orients fiel man dem Zauber der Exotik anheim, deshalb waren die Romantiker zum Islam positiv eingestellt; Goethe z.B. drückte seine Faszination vom Islam in folgenden Werken aus: *Mohammeds Gesang* und *West-östlicher Diwan*. Unter den katholischen Theologen des 19. Jahrhunderts gab Möhler das kritische doch offene Bild des Islams im Werk: *Über die Einstellung des Islams zum Evangelium*. Seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts begann man die richtigen Studien des Islams (Th. Nöldeke, I. Goldzieher, A. Sprenger, H. Lammens), die sich bis heute intensiv entwickeln. Grimme z.B. hielt Mohammed für einen sozialen Reformen. Fück betonte die originellen Elemente in der Lehre Mohammeds, und W. Montgomery Watt sah in Mohammed einen schlaunen Organisator des religiösen Staates. Immer noch entstehen kritische und populärwissenschaftliche Biographien Mohammeds z.B. die klassische von Paret oder die Interpretation der Person (Persönlichkeit) Mohammeds in individuell-psychologischen Kategorien von Rodinson (1975)⁹.

In der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts versuchte die katholische Kirche einen Dialog mit dem Islam aus Neue anzuknüpfen, um Vorurteile, Fehler und Missverständnisse zu beseitigen, eine entscheidende Wende wurde im II. Vatikanischen Konzil vorgenommen. Seit 1964 ist das Sekretariat für Nichtchristen-Angelegenheiten tätig; während seiner zahlreichen Reisen äußert sich der Papst Johannes Paul II positiv zum Thema des katholisch-moslemischen Dialogs, obwohl er auch ernste Schwierigkeiten in diesem Dialog sieht, die mit der Intoleranz und blutigen Verfolgungen der Christen in vielen islamischen Ländern verbunden sind¹⁰.

3. Das Christentum in Augen der Muslime

Die Einstellung des Korans zu den Christen ist auch ambivalent; wir finden sowohl positive als auch negative Meinungen über die Christen, wobei die ne-

⁹ Vgl. K. Kościelniak, *Chrześcijaństwo a islam*, 252; R. Leuze, *Der Prophet Muhammad in christlicher Perspektive*, „Münchener Theologische Zeitschrift“ 52(2001), ss. 34–42.

¹⁰ Vgl. G. Rizzi, *Christianesimo e Islam alle soglie del duemila*, Milano 1995; R. Leutze, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994; M. Borrmans, *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Paris 1981; E. Sakowicz, *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1996)*, Warszawa 1997.

gativen überwiegen. Mohammed – obwohl er eine verhältnismäßige Toleranz „den Menschen des Buches“ (u.a. den Christen) garantierte, stellte er sie aber negativ dar. Der Koran warnt davor, Christen für Freunde zu halten (V, 51); Mönche werden als Schmarotzer bezeichnet (IX, 34), viele Christen werden für „Gottesleugner“ gehalten (LVII, 27) und diejenigen Christen, die die wahre Offenbarung vergessen haben (V, 14), wird im Koran die Fälschung der Doktrin über Gott vorgeworfen (XVIII, 5; V, 17; IX, 30–31). Diese entscheidend negative Meinung über die christliche Doktrin und nicht zu freundliche Meinung über ihre Anhänger veranlassten die moslemischen Eroberer zu der Verbrüderung mit den einheimischen Christen nicht. Nichtsdestoweniger war Mohammed sich dessen sicher, dass die sofortige Islamisation der Christen unmöglich ist. Da er die Christen als die Erben einer Offenbarung anerkannte, verlieh er ihnen den Status von „Menschen des Buches“ (im Koran wird es über 30 mal erwähnt)¹¹.

Der Koran gibt den Grund zum anderen Status der Christen als der Heiden im moslemischen Staat: „Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und nicht an Jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der Religion der Wahrheit angehören – von denen, das Buch zugekommen ist, bis sie von dem, was ihre Hand besitzt, Tribut entrichten als Erniedrigte“ (IX 29). Die Christen aus den eroberten Ländern wurden unter den „Schutz“ des moslemischen Staates gegen Entgelt genommen (z.B. nach der Eroberung Ägyptens im Jahre 631 zahlten die Christen 200 000 000 goldene Dinare ein¹²). Das Schicksal der Christen in den moslemischen Ländern war unterschiedlich. Die Zeit der verhältnismäßigen Toleranz wechselte mit blutigen Verfolgungen ab. Die Kopfsteuer sollte den Christen garantieren, als „Ungläubigen“ auf dem „islamischen Boden“ am Leben zu bleiben.

In der Neuzeit wurden die Christen von den Muslimen oft als Träger der Kolonialismus gesehen; so wurde z.B. die französische Protektion betrachtet, unter der die Christen im Nahen Osten standen. Während des I. Weltkriegs ermordeten die türkischen Muslime etwa 1 500 000 Christen; um die Wende des 19. und 20. Jahrhunderts verbesserte es sich die Relation zu Christen in manchen moslemischen Kreisen; eine offene Haltung hatten, obwohl sie grundsätzliche Unterschiede zwischen dem Islam und dem Christentum betonten, einiger moslemischer Denker: Muhammad Abduch, Mahmud Abu Rajja, Kamil Husajn; sie postulierten, den geistigen Reichtum bei den Religionen zu achten¹³.

¹¹ Vgl. K. Kościelniak, *XX wieków chrześcijaństwa w kulturze arabskiej*, ss. 141–143.

¹² Vgl. A.S. Atiya, *Historia kościołów wschodnich*, Warszawa 1978, ss. 71–72.

¹³ Vgl. K. Kościelniak, *Dżihad. Święta wojna w islamie*, ss. 58–59.

4. Doktrynäre Aspekte

Mohammed bereicherte seine Intuition mit den Glauben der Juden und der Christen. Er akceptierte natürlich nur ausgewählte biblische Elemente. Sowie so hatte das Christentum Einfluss auf den Islam. Im Koran gibt es dafür viele Beispiele. Zum Beispiel die Lehre über Maria Mutter Jesu ist typisch christlich. Mohammed übernahm grundsätzlich die mariologischen Dogmen (unbefleckte und jungfräuliche Empfängnis). Der Koran anerkannte Jesus aber änderte sein Bild; er hält ihn nur für einen Propheten. Mohammed konnte nicht schreiben, deshalb machte er sich mit dem christlichen Ideengut durch die mündliche apokryphische Tradition bekannt; d.h. durch Legenden und zweifelhafte christliche Traditionen, z.B. *Evangelium der Kindheit Jesu*, *Evangelium Bartholomäus*, *Apokalypse Paulus*, *Apokalypse Petrus*, *Leben von Adam und Eva*, *Schatzhöhle*. Ihre Spuren gibt es in der koranischen Eschatologie, Dämonologie und Engel lehre; unter dem Einfluss des Christentums entwickelte es sich auf Grund des Islams eine mystische Bewegung – Sufismus; die Ideen des Neuen Testaments kann man auch in der moslemischen Tradition finden (z.B. eine geänderte Fassung des Gebets „Vater unser“)¹⁴.

Viele von Mohammed anerkannte christliche Wahrheiten wurden also grundsätzlich geändert. Der Koran spricht Christus die gütliche Natur ab und bestreitet die Lehre über die Heilige Dreifaltigkeit und betrachtet sie als Betrug, der von Ungläubigen und Götzenverehrem verkündet wird (XVIII 5; V 17, 23; IX 30–31). Der Koran hat die gleiche Perspektive für alle Propheten, einschließlich Jesus und Mohammed – sie alle sind lediglich Zeugen der Übermittlung von einer und unveränderlichen Idee: *tawhid* (die Idee des einigen Gottes), alle Propheten haben auch ein identisches Schema des Lebenslaufes.

¹⁴ Vgl. K. Kościelniak, *Tradycja muzułmańska na tle akulturacji chrześcijańsko-islamskiej od VII do X wieku*. Geneza, historia i znaczenie zapożyczeń nowotestamentowych w hadisach, Kraków, ss. 215–313; ders., *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje szatana w kontekście religii starożytnych*, Kraków 1999; ders., „Modlitwa Pańska” w tradycji muzułmańskiej. Egzegetyczno-teologiczne studium porównawcze: Mt 6, 9–13 a hadis Abū Dāwīda, Tibb, 19 bāb: *Kayfa ar-ruqa*, „Collectanea Theologica” 71(2001), ss. 119–127; ders. *Wybrane hadisy ze zbiorów kategorii al-kutub as-sitta – „sześciu ksiąg islamu”* in: *Tradycje ze zbioru Aṣ-Ṣaḥiḥ Al-Buḥārīego* (+ 870), „Collectanea Theologica” 74(2004), ss. 137–148; ders. II: *Tradycje ze zbioru Aṣ-Ṣaḥiḥ Al-Muslima* (+ 875). *Wstęp historyczny, tłumaczenie i komentarz*, „Collectanea Theologica” 74(2004), ss. 148–154; ders. III: *Tradycje ze zbioru Al-Ġāmi’ aṣ-Ṣaḥiḥ At-Tirmidźiego* (+ 892). *Wstęp historyczny, tłumaczenie i komentarz*, „Collectanea Theologica” 74(2004), ss. 155–158; ders. *Wpływy biblijne na tradycję muzułmańską. Analiza wybranych hadisów ze zbiorów Buḥārīego, Muslima, Maḥika ibn Anasa i Tirmidźiego*, „Polonia Sacra” 6/50(2000), ss. 123–134; D. Masson, *Le Coran et révélation judéo-chrétienne, études comparées*, I–II, Paris 1958; H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Hildesheim 1961².

Vom christlichen Standpunkt aus scheint die Anwesenheit der Offenbarung im Islam ein großes Problem zu sein. Man kann zwar manche Spuren der privaten Eingebung in dem geistigen Suchen Mohammeds und vieler Muslime bis zu unserer Zeit anerkennen; für die Christen ist der Islam jedoch, wie es letzters der Erzbischof von Algier Teissier sagte, „ein menschliches Vorhaben, gekennzeichnet durch die Sünde und menschlichen Schwächen, die gemeinsam für die ganze Menschheit sind“. Nach der Ansicht des Erzbischofs geht es um das Vergleichen des Gründers vom Islam mit dem Gründer vom Christentum. Es stimmt, dass die Lebensweise von vielen Christen nicht musterhaft ist, aber die Sünde und die Fehler beziehen sich auf keinen Fall auf die Quelle des Christentums, d.h. auf das Leben und die Lehre Jesu. Anders ist es aber mit dem Islam, weil das Leben seines Gründers und dadurch auch der Text des Korans viele Zweideutigkeiten beinhalten. Schon in den Grundlagen des Islams verwechselt sich das Gute mit dem Bösen, so Teissier, was man über das Leben Jesu nicht sagen kann¹⁵.

5. Der Raum des christlich-moslemischen Dialogs

Neben den begründeten Vorbehalten der Christen gegen einige Bekenner des Islams erscheinen auch unverdiente Anklagen, die entweder aus dem oberflächlichen Verstehen der moslemischen Theologie resultieren, oder aus der Überzeugung, dass das Verhalten der islamischen Fundamentalisten für alle Muslime typisch sind, was doch nicht Es ist nicht zu bezweifeln, dass der Dialog die Grundlage der Lösung aller Probleme ist. Man soll aber weder naiv noch oberflächlich sein. Der Dialog zwischen dem Christentum und dem Islam hegt Hoffnung, obwohl er auf viele Schwierigkeiten stößt, die aus gegenseitigen Vorurteilen ausgehen, oft aber aus den tatsächlichen Problemen der Intoleranz und der blutigen Verfolgungen der Christen in einigen moslemischen Staaten. Notwendig für diesen Dialog ist es, die gegenseitigen Vorurteile zu beseitigen, Probleme zu tönen und die grundsätzlichen Menschenrechte zu behalten wahr sind.

Eine reale Gefahr für den Dialog des Christentum mit dem Islam ist die seit 20 Jahren immer mehr steigende Islamisation, die gegen die Grundrechte des Menschen verstößt. Daher kommt das wachsende Misstrauen vieler Christen aus Europa. Ohne auf die Idee des Dialogs zu verzichten, soll man zwei Extreme meiden: die Minimalisierung der negativen Erscheinungen („die Opferung der Christen aus den moslemischen Ländern auf dem Altar des Dialogs vollbracht von ihren Brüdern aus dem Westen im Namen der korrekten Relationen zum Islam) und das übertriebene Hervorheben der Schwierigkeiten, was die gegenseitige Zusammenarbeit auf verschiedenen Gebieten des sozialen Lebens erschweren kann. Die beste Haltung besteht darin, offene Einstellung und

¹⁵ Vgl. H. Teissier, *Chrześcijanin wobec islamu*, „Collectanea Theologica“ 69(1999), s. 172.

den Dialog mit der Sorge für die Wiederherstellung der Menschenrechte überall dort, wo gegen sie verstoßen wird, in Einklang zu bringen; Der Dialog in Wahrheit kann weder positive Lösungen schwerer Probleme meiden, noch sie minimalisieren. Das Paradox besteht darin, dass die immer mehr offene Einstellung der Kirche auf den Islam keinen Widerhall auf der moslemischen Seite findet. Die Situation der Christen in den moslemischen Ländern verschlechtert sich systematisch.

Die doktrinären Unterschiede zwischen dem Christentum und dem Islam und die innerhalb von Jahrhunderten gewachsenen Probleme sollen die Reaktionen zwischen den Anhängern beider Religionen nicht beeinflussen, darum sollen die Christen keine Angst vor der Zusammenarbeit mit den Anhängern anderer Religionen zugunsten der Menschheit haben; der Dialog des Lebens soll zur wichtigsten moslemisch-christlichen Relation werden. Der theologische Dialog ist unmöglich, denn – wie ich schon gesagt habe – die Christen gehen auf die Ablehnung des göttlichen Wesens Christi nicht ein, und die Muslime wollen seine Gottheit nicht anerkennen. Der dogmatische Dialog ist fast unmöglich, dagegen ist der Dialog des Lebens nicht nur möglich sondern auch empfehlenswert.

Der Papst Johannes Paul II zeigt das Ausmaß dieses Dialogs: erstens die gemeinsame Sorge für den Frieden, den gemeinsamen Kampf gegen Not und Armut, den Kampf um die Grundrechte des Menschen, die Familienwerte und die Wichtigkeit des menschlichen Lebens von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod. Sowohl das Christentum als auch der Islam widersetzen sich dem Konsumterror, dem Vertreiben der geistigen Werte aus dem Leben des Menschen, denn der Mensch ist keine Ware sondern er hat seine Ehre und ist die Widerspiegelung der Glorie Gottes. Die Christen und die Muslime können sich gemeinsam dem Atheismus und der Laizisierung widersetzen. Die gemeinsame Ebene der geistigen Annäherung der Christen und der Muslime soll auch die Liebe zum Gottes Willen lehren, sowohl auf einer Seite als auch auf einer anderen Seite fehlt es nicht an Beispielen des Eifers im Behalten der Treue gegen Gott, was eine Aufforderung ist, den eigenen Glauben zu vertiefen; die Christen können von Muslimen nicht einmal die Treue dem Gebet gegenüber, Hingebung der Religion und der Familie lernen¹⁶.

¹⁶ Vgl. Jan Paweł II, *Braterska solidarność i przyjaźń oparciem dla wielkiej sprawy godności człowieka. Przemówienie do religijnych przywódców muzułmańskich Ghany, Akra 8 maja 1980; Zgoda i współpraca dla wspólnego dobra. Spotkanie z przywódcami różnych wspólnot religijnych, Chartum 10 lutego 1993; Przybywając do Pakistanu, Karaczi 16 lutego 1981; Przemówienie, które Ojciec Święty miał wygłosić w Sarajewie 8 września 1994; Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga. Spotkanie z młodzieżą muzułmańską, Casablanca 19 sierpnia 1985, [in:] E. Sakowicz, *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1996)*, Warszawa 1997, ss. 74–75; 80–81; 125–134; 183–184; 188–189.*

6. Die Schwierigkeiten im Dialog

Es ist nicht zu bezweifeln, dass der Dialog das einzige Mittel der friedlichen Koexistenz der Menschen in der pluralistischen Welt ist. Man soll aber danach streben, die Ideologie des Dialogs aufzuhören und zu den Konkreten des Dialogs zu übergehen. Das klingt paradox, aber es ist schwer mit einem Satz zu beantworten, was ein Dialog ist. Ist das nur eine Begegnung? Diskussion? Vorlesung? Verhandlungen? Und vielleicht noch etwas anderes? Auf jeden Fall soll man während der Begegnung mit Muslimen heikle Themen nicht vermeiden, und gemeinsame Elemente zwangsweise dort suchen, wo es keine gibt. Einige Kreise, die sich für „dialogisierende Kreise“ halten, bilden manchmal eine übertriebene Wirklichkeit, ohne dass sie mit der Objektivierung der historischen Tatsachen und der Realität der Welt rechnen. Die Auswahl der bequemen Themen, damit uns die unbequeme Wirklichkeit nicht blenden würde, führt dagegen zum Entstehen von ganzen Gebieten, die jetzt dringend diskutiert werden sollen.

Im Strom des Dialogs des christlich-moslemischen Dialogs gehört zu diesen vernachlässigten Problemen der Mangel an Toleranz für Christus Bekenner in vielen islamischen Ländern. Im christlich-moslemischen Dialog wurde diese Frage viel zu wenig Platz gewidmet, während man sich auf überall bekannte und unkomplizierte Probleme konzentriert. Diese Situation geht daraus hervor, dass viele Europäer den Islam unter dem Gesichtspunkt des Westens betrachten, und einige von ihnen auch um den Preis der Wahrheit eine kritiklose Apologie aller Aspekte dieser Religion führen. Solche Haltungen gehören natürlich zu den größten Hindernissen im christlich-moslemischen Dialog. Sie wecken das Misstrauen bei den Christen in den moslemischen Ländern¹⁷.

7. Der Dialog in der Wahrheit – das fundamentale Postulat

Die Wahrheit wird zum Grundsatz des Dialogs. Sie kann unangenehm für eine oder andere Seite sein, Kontroversen oder sogar Polemiken wecken, sie muss aber systematisch hervorgehoben oder gesucht werden. Heutige Christen sind keine historischen Revisionisten. Sie möchten neben den Muslimen in Ruhe leben, ohne sich mit ihnen um Vergangenheit zu streiten. Die Geschichte aber als *magistra vitae* – die Lehrerin des Lebens hat ihren Wert und gibt eine Lehre für die Zukunft. Wegner – ein deutscher Offizier, Augenzeuge der grausamen von den türkischen Muslimen im Jahre 1915 an den Armeniern begangenen Massenmorde – sagte im Jahre 1968, dass es zum Holocaust nicht gekommen wäre, wenn die Türken, die des Völkermordes der 1,5 Millionen Christen schul-

¹⁷ Vgl. G.C. Anawati, *Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétiens (Positions classiques médiévales et positions contemporaines)*, „Euntes docete“ 22(1969), ss. 375–452.

dig waren, verurteilt und bestraft worden wären. Mit ihrer Strafflosigkeit wurde Europa gegen das Verbrechen immer mehr unempfindlich. Auch heute, nach so vielen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts dürfen wir damit nicht übereinstimmen, dass die in den moslemischen Ländern lebenden Christen auf „dem Altar des Dialogs“ von ihren bequem in den Westländern lebenden Mitbrüdern geopfert würden.

Die Europäer können daran kaum glauben, dass in der Welt die Sklaverei gegen Schulden, Zwangsarbeit und Kinderprostitution noch üblich sind. Viel schwieriger ist es daran zu glauben, dass es in dem moslemischen Teil Afrikas noch Sklaverei gibt. Dieses Unversehen wird noch im Sudan und in Mauretanien, also in den Ländern der arabisch-afrikanischen Teilung, getrieben. Ein Mensch kann in diesen Staaten – mit der Akzeptanz des moslemischen Rechtes – zum Eigentum eines anderen Menschen werden, er kann gekauft oder verkauft, ausgetauscht, geerbt, gebrandmarkt werden, vergewaltigt, um dem neuen „Herrn“ Kinder zu gebären.

Im Sudan, dem größten Staat Afrikas, ist eine besorgniserregende Wiederbelebung der Sklaverei bemerkbar. Das resultiert aus dem 18-jährigen Krieg, der von Muslimen aus dem Norden gegen schwarze Christen und Animisten aus dem Süden geführt wird. Die arabische Miliz überfällt afrikanische Dörfer, tötet Männer und nimmt Frauen und Kinder gefangen. Sie werden nach Norden getrieben und dort verkauft. Wahrscheinlich gibt es dort kein einziges Dorf, aus dem schwarze Sklaven nicht gefangengenommen würden. Obwohl die Dokumentation und Literatur zum Thema dieses schändlichen Verfahrens immer größer wird, bemerken die meisten Europäer samt einigen katholischen Vertretern des Dialogs mit dem Islam dieses Problem nicht ausreichend.

Im März 1994 beobachtete ein besonderer Gesandter der Organisation der Vereinigten Nationen, Gaspar Biro, aus der Kommission für Menschenrechte eine Situation im Sudan, die er als den modernen Sklavenhandel bezeichnete. Der Preis für einen Menschen hängt im Sudan von der Nachfrage ab. Im Jahre 1998 konnte man ein automatisches Gewehr gegen 6–7 Kinder – Sklaven austauschen. Im Jahre 1989 wurde eine Frau oder ein Kind aus dem Dinka-Stamm, einem großen und stolzen Hirtenvolk, das am Nil lebt, durchschnittlich für 90 Dollar verkauft. Die USA Botschaft alarmiert, dass eine große Anzahl von diesen Kindern nach Libyen transportiert wird.

Im Sudan werden die Sklaven ihrer Kultur, ihrer religiösen und persönlichen Ehre beraubt. Sie sind ein Beispiel der heutigen Märtyrer, die auf dem Altar der komplizierten politischen Beziehungen des Westens mit dem Islam geopfert wurden. Mikos beschreibt die Geschichte eines 13-jährigen Jungen aus dem Dinka-Stamm, namens Kon, der von den arabischen Nomaden entführt und in das Haus eines Händlers gebracht wurde. Er lebte dort mit einigen hinkenden Männern aus seinem Stamm, denen die Achillessehnen durchgeschnitten wurden, weil sie

zum Islam nicht übergehen wollten. Unter Druck entschied sich der Junge den Glauben zu wechseln. Zum Glück gelang es ihm zu entlaufen. Er riskierte sehr viel. Falls er gefangen wurde, würde er kastriert und wie Vieh gebrandmarkt. Alang Ajak aus dem Südsudan war dagegen 10 Jahre alt, als sie aus ihrem Dorf während eines moslemischen Überfalls entführt wurde. Ihre neuen arabischen Herren brandmarkten sie, indem sie an ihrem Bein mit dem heißen Eisen ein Zeichen prangten. Unlängst gelang es dem Mädchen zu fliehen.

Viele Europäer machen ganz unbewusst Gebrauch von den Arbeitsfrüchten der sudanesischen Sklaven. Z.B. Gummiarabikum, dessen 80% der Produktion aus dem Sudan kommt, findet allerlei Anwendung; es wird in der Produktion von vielen Industrieerzeugnissen und Lebensmitteln gebraucht, wie z.B. Klebstoffe, Süßigkeiten, Getränke, Obstprodukte, Vitamine, u.a. Wenn wir diese Produkte gebrauchen, fällt uns überhaupt nicht ein, dass am Anfang dieser Produktion eine Tragödie steht.

„Sie plündern die Häuser aus, und die ganzen Dörfer verwandeln in Konzentrationslager, die sie „Friedensdörfer“ nennen. Sie berauben ihre Einwohner der Nahrung und lassen sie so lange hungern, bis sie sich von ihrem Glauben lossagen. Sie sagen: wenn du zum Islam übergehst, bekommst du erst dann das Essen. Wenn du es nicht tust, wollen wir mal sehen, wie du stirbst“ – erzählt Michael Horowitz aus Hudson Institute.

Wie es sich aus Daten der Organisation Internationale Solidarität der Christen ergibt, wurden im Nordsudan über 25 000 Kinder aus der Südregion des Nubiengebirges für etwa 15 Dollar pro Person verkauft. Die Berge sind mit Massengräbern bedeckt. Letztens zeigte in Polen die Tragödie der sudanesischen Christen Agnieszka Dzieduszycka in Ihrem Dokument unter dem Titel „Und Ihr beweint uns nicht“. Der Titel dieses Dokumentes das sind die Worte eines sudanesischen Bischofs. Die Muslime ermordeten in diesem Land schon 2,5 Millionen Christen. Warum schweigt die internationale Öffentlichkeit, die so empfindlich gegen die Verletzung der Menschenrechte ist. Oder warum sagt sie so wenig über den geplanten Massenmord der Christen¹⁸.

¹⁸ Por. J. Rone, *Children in Sudan: slaves, street children and child soldiers*, New York 1995; S. Ledoux, *L'esclavage en Afrique: pérennité et renouveau (l'exemple du Soudan et de la Mauretanie)*, „Information Géographique“ 61(1997), ss. 19–23; J. Monnot, *Le génocide du Sud-Soudan*, Paris 1999; H. Barbier, *Chrétiens au Sudan: un cri d'alarme des Eglises chrétiennes*, „Cahiers de l'Orient“ 48(1997), ss. 19–30; A. de Waal, *Exploiter l'esclavage: droits de l'homme et enjeux politiques*, „Politique Africaine“ 66(1997), ss. 49–60; J. Hoeren, *Konfrontation im Sudan: Christen werden mehr und mehr unterdrückt*, [in:] „Herder Korrespondenz“ 41(1987), ss. 470–472; U. Clausen, *Sklaverei im Sudan und in Mauretanien*, in: „Nahost Jahrbuch“ 1997/1998, ss. 209–214; Z. Bashier, *Islamic Movement in the Sudan: Issues and Challenges*, Leicester 1987; G. Prounier, *La guerre civile au Soudan*, [in:] „Cahiers de l'Orient“ 5(1987), ss. 93–112; A.M. Lesch, *Confrontation in the Southern Sudan*, [in:] „Middle East Journal“ 40(1986), ss. 410–428; ders., *Histoire et ethnicité dans le conflit du*

Einige Forscher zweifeln daran, ob der geteilte Islam, mit dem sich eine Menge von Gewalt propagierenden Gruppen identifiziert, zum Dialog fähig ist¹⁹. Andere meinen, dass der Islam historisch gesehen im Hinblick auf seine Eroberungen wegen für allgemeine Religion noch für Missionsreligion gehalten werden kann. Er soll eher Eroberungsreligion genannt werden. Das heutige Christentum, wenn es einen Dialog mit dem Islam unternimmt, richtet sich nach Voraussetzung der Ablehnung von Gewalt. Das Grundproblem ist aber die Frage, wer ein verantwortlicher Fürsprecher des Islams ist (event. wer dieser sein kann). Hier entsteht aber eines der größten Probleme im Dialog mit dem Islam: der Islam ist kein Monolith und hat auch im Gegensatz zum katholischen Rom kein Zentrum. Weil es kein Zentrum gibt, das es für diese Religion verantwortlich wäre, wäre es vernünftig, an mehrere moslemische Kreise zu appellieren. Viele Christen postulieren, die Wahrheit, wenn auch unangenehm, zu propagieren, anstatt die Idee des heiligen Krieges weißzuwaschen, den Islam anders als er war darzustellen, seine Eroberungen kritiklos zu entschuldigen und zu verleugnen, dass er auf Kosten der Christen herangewachsen ist u.s.w. Daher

Sud-Soudan, in: „*Studia Africana*” 5(1994), ss. 133–138; J.O. Voll, *Islam, Islamism and urbanization in Sudan: contradiction and complementarities*, [in:] *Population, poverty, and Politics in Middle East Cities*, ed. M.E. Bonine, Florida 1997, ss. 285–303; ders., *Sudan: State and Society in Crisis*, [in:] „*Middle East Journal*” 44(1990), ss. 575–578; C. Fluehr-Lobban, *Islamization in Sudan: a Critical Assessment*, [in:] „*Middle East Journal*” 44(1990), ss. 610–623; G.R. Warburg, *The Sharia in Sudan: interpretation and repercussions 1983–1989*, [in:] „*Middle East Journal*” 44(1990), ss. 624–629; ders.: *Sudan: Diversity and Conflict in an unstable State*, [in:] „*Middle East Journal*” 29(1993), ss. 339–354; *Les chrétiens et la législation sur la Shari’a au Sudan*, [in:] „*Islam et sociétés au Sud du Sahara*” 3(1989), ss. 195–206; J. Monnot, *Le drame du Sud-Soudan: chronique d’une islamisation forcée*, Paris 1994; A. Alawad Sikainga, *Northern Sudanese political Parties and the Civil War*, in: *Civil War in the Sudan*, ed. M.W. Daly, A. Alawad Sikainga, London 1993, ss. 78–96; C. Delmet, *Les relations Nord-Sud au Soudan 1983–1993*, [in:] „*Egypt/Monde Arabe*” 17(1994), ss. 39–78; H. Falkenstörfer, *Interreligiöser Dialog in Khartum: Tagungsbericht*, [in:] „*Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen*” 9(1995), ss. 13–14; A. Sondang, *Christlich-islamische Kolloquium, Khartum Tagungsbericht*, [in:] „*Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen*” 9(1995), ss. 11–13; P. Woodward, *Sudan: Islamic Radicals in Power*, [in:] *Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform?*, ed. J.L. Esposito, Boulder 1997, ss. 95–114; B. Yongobure, *Islamism. Arabism and the Disintegration of the Sudan*, [in:] „*Northeast African Studies*” 2–3(1994), ss. 207–222; W. Sobków, *Współczesny Sudan: polityka islamska*, Warszawa 1998; P. Verney, *Sudan: Conflict and Minorities, Minority Rights Group International Report*, London 1995; Y. Ronen, *Religion and Conflict in Sudan: a non-Muslim Minority in a Muslim State*, [in:] *Minorities and the State in the Arab World*, ed. O. Bengio, Boulder 1999, ss. 75–87; G.R. Warburg, *Religious and ethnic Conflict in Sudan: Can National Unity survive*, [in:] *Ethnic Conflict and international Politics in the Middle East*, ed. L. Binder, Gainesville 1999, ss. 110–128; M. Kliger, *Menschenrechte in arabo-islamischen Staaten: am Beispiel Ägypten und Sudan*, Frankfurt 1999.

¹⁹ Vgl. H. Waldenfels, *Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia człowieka*, Warszawa 1986, s. 51.

entstehen einige Vorschläge: vielleicht wäre es gut, wenigstens in einigen moslemischen Kreisen die Geschichte zu reinigen, indem man von den klassischen Ideen Djihad-Idee und von der Apotheose der Eroberungen distanziert? Vielleicht sollte man die koranische Aufforderung zur Gewalt als die Erbschaft der Nomadenwelt uminterpretieren? Es geht natürlich nicht darum, den Muslimen die ihnen fremde Demokratie des Westens aufzuzwingen, die sonst auch nicht im ganzen ideal ist, sondern darum dass das Prinzip der Gegenseitigkeit und Gerechtigkeit sowohl von Muslimen als auch von Christen ins Leben gerufen wurde. Da die Muslime die volle Freiheit in der westlichen Welt haben, ist es völlig gerechtfertigt, dass es Ähnliches für die Christen in moslemischen Ländern erwartet wird. Wenn die heutige katholische Kirche danach strebt, bei der Wahrheit über sich selbst zu bleiben, wäre auch gewünscht, den kritischen Blick auf die Geschichte der islamischen Eroberungen zu richten. Wenn die Christen ihrer Missionen nur in der friedlichen Atmosphäre betreiben möchten (sie lassen den Verteidigungskrieg zu), wird auch erwartet, dass man sich in breiten moslemischen Kreisen mehr Mühe gebe, um physische Gewalt zu überwinden.

Die Christen hoffen also auf ein größeres Engagement der moslemischen Theologen und Denker für das Eliminieren der Gewaltideologie und für das Anerkennen voller Toleranz für die Christen in den islamischen Ländern. Dieser Prozess ist zweifelsohne schwierig und langjährig. Die Schwierigkeiten werden noch durch die Teilung in der moslemischen Welt gesteigert. Trotz dieser Hindernisse werden diese Schritte von der moslemischen Seite her erwartet, denn es ist klar, dass es auch dort an Gegnern von Militär-Djihad und von der Intoleranz nicht fehlt. Eine gewisse Hoffnung erweckt die Re-interpretation des Islams, die einige mehr offene Schulen unternehmen. Zweifelsohne werden aber solche Ideen in der islamischen Welt immer noch zu wenig verbreitet. Es scheint die Moslemischen Deklarationen über den Islam als über die Religion des Friedens braucht nicht so sehr der Westen, sondern eher die islamische Welt selbst. Es scheint nur die konkreten Kampagnen für die Befreiung der Geschichte von der Überinterpretation und die Zuerkennung den Christen die wahre Freiheit, das Handeln gegen die theologische Begründung der Gewalt, dass von den Muslimen selbst innerhalb des Islams unternommen würde, sind imstande die Zweifeln vieler Christen zu beseitigen, ob der Islam die Friedensreligion repräsentiert, und zu einem echten Dialog auf den Grundlagen der Gegenseitigkeit und Gerechtigkeit fähig ist²⁰.

²⁰ Vgl. K. Kościelniak, *Relacja państwo–religia w ujęciu islamu i katolicyzmu. Studium historyczno-porównawcze na temat sekularyzacji*, „Analecta Cracoviensia” 34(2002), ss. 329–352; A.E. Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Boulder 1999, ss. 110–222; A. Lefebvre, *Islam, human Rights and Child Labor in Pakistan*, Copenhagen 1995; L. Müller, *Islam und Menschenrechte: sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und*

8. Toleranz – ja, aber bis wie weit? Die Notwendigkeit der Bekämpfung der islamischen Fundamentalismus

Nach dem Attentat am 11. September haben viele Europäer eine schockierende Entdeckung gemacht: Islamische Terroristen nutzten demokratische Freiheiten des Westens aus, um sie zu vernichten²¹. In diesem Kontext ähnelte der christlich-islamische Dialog den Höflichkeitsbegegnungen mit einem geringen Einfluss auf die Wirklichkeit. Es entstehen viele Fragen: warum wurden die islamischen Terroristen in Westeuropa so nachsichtig behandelt. Die Antwort ist klar: Das übermäßig liberale Recht begünstigte sie. Extremisten nutzten die im Westen die allgemeine Toleranz aus und bei sich zu Hause verbreiteten sie den Hass. Diejenigen Christen, die sich ihnen widersetzen, werden von ihnen erschreckt. Sie jagen nach jungen Immigranten, um ihnen eigene Ideen einzuprägen. Es ist überraschend, dass an den Attentaten auf WTC die Terroristen teilgenommen haben, die in Deutschland geschult wurden.

Viele Terroristen fordern heute eine nüchterne, wenn auch schockierende Bewertung der Situation, und es ist doch kein Verstoß gegen den Islam. Die blinde Befolgung, der Toleranzprinzipien führt ins Verderben. Bassam Tibi, ein in Syrien geborener und an der Universität in Tübingen tätiger Kenner des Islams warnt seit Jahren, dass die Menschen des Westens endlich lernen müssen, das Gute vom Bösen zu unterscheiden. Bis jetzt – seiner Meinung nach – wollte niemand davon hören, um aus dem politisch korrekten Rahmen nicht zu fallen. Dazu gehört auch kritiklose Einstellung einiger katholischer Kreise, die im Dialog zwischen beiden Religionen nicht einmal manche grundsätzliche Themen unbeachtet gelassen haben, indem sie sich nur mit abgedroschenen Slogans vergnügten. Herman Philipse aus der Universität in Leiden stellt fest, dass die Europäer andere Leute nicht gern unter dem Gesichtspunkt ihrer Abstammung und Religion betrachten. Demzufolge berühren sie keine wesentlichen Themen.

Die Resultate sind schon beklagenswert. Die französische Polizei hat z.B. kein Recht, die Verbrecher auf Grund ihrer Religion zu identifizieren, auch wenn sie radikale Formationen bekämpft. Die Tragödie vom 11. Dezember wurde zum Warnungssignal, das die Westregierungen dazu zwingt, ihre Einstellung zu den Immigranten und zu ihrer Konfession zu ändern. Die Westwelt muss endlich die Grundfragen beantworten: Was ist eine multikulturelle Gesellschaft? Wie muss man die Grenzen der Toleranz ansetzen. Vor dem 11. September waren wir uns

Modernismus, Hamburg 1996; G. Krämer, *Islam, Menschenrechte und Demokratie: Anmerkungen zu einem schwierigen Verhältnis*, Ladenburg 2003, ss. 5–37.

²¹ M. Sidel, *More secure, less free? Antiterrorism Policy & Civil Liberties after September 11*, Ann Arbor 2004; I. Markham, I. M. Abu-Rabi, *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences*, Oxford Oneworld 2002.

dessen nicht bewusst, wie das Problem wichtig ist. Inzwischen wurden die Fundamentalisten zu den ausgezeichneten Kennern der westlichen Gesellschaft, ihrer Krise der Werte und oft ihrer Propaganda der Pseudowerte. Dank dieses Wissens nutzen sie, so gut es geht, die schwachen Punkte dieser Welt aus. Das beste Beispiel dafür ist eine Gruppe der Extremisten aus der Organisation *Milli Görüs*, verbunden mit der illegalen Türkischen Wohlstandspartei, die über 500 Moscheen im ganzen Westeuropa mit dem Jahresumsatz von 220 Millionen Euro führt. Ihre Führer wollen eine auf den Islam gestützte politische und soziale Ordnung bauen. Das steht offenkundig im Widerspruch zu den Prinzipien der westlichen Demokratie und der katholischen Gesellschaftslehre.

Die Vorschriften, die eine absolute Gleichberechtigung der Bekenner aller Religionen garantieren, verwandeln sich manchmal in eine Parodie. In Berlin, nachdem das Gericht den Muslimen dieselben, wie es die Christen haben, Rechte auf Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen zuerkannt hatten, musste der Stadtrat nach einer Organisation suchen, die den Unterricht über den Islam vorbereiten könnte. Und sie hat eine gefunden... Es war die von *Milli Görüs* andere extremistischen Gruppen dominierte Islamische Föderation. Die von ihr geschickten Lehrern haben schon begonnen, in den Grundschulen zu unterrichten. Besonders viel Ironie steckt darin, auf welche Weise die Organisationen der moslemischen Extremisten den Zugang zu den öffentlichen Geldern gewonnen haben. Die mit bösem Ruhm bedeckte Moschee in Finsbury Park in Nordlondon erhielt 100 Tausend Pfund von den Londoner Behörden. In dieser Moschee ausgerechnet hielt seine Reden Abu Hamsa al-Mazri, Scheich und Veteran aus dem Krieg in Afghanistan, der wegen seiner Teilnahme an einem terroristischen Attentat gesucht wurde. Eine ähnliche Situation war in Aachen. Die dortige Organisation al-Aqsa erhielt von den Stadtbehörden 10 Tausend Euro pro Jahr für humanitäre Zwecke. Der Deutsche Geheimdienst verdächtigte inzwischen, dass diese Organisation Geld für die Terroristen aus Hamas gesammelt hat. Abu Qatadah, ein moslemischer Geistlicher, über den in Jordanien für eine ganze Reihe von Attentaten aufgrund einer Säumnis ein Urteil gesprochen wurde, bekam in London Geldhilfe und Wohnungszuschuss. Gleichzeitig produzierte er Video-Kassetten, auf denen er zum heiligen Krieg aufgerufen hat. Diese Kassetten wurden unlängst in der Hamburger Wohnung einer Person gefunden, die wegen seiner Kontakte mit den Attentätern vom 11. September gesucht wurde. Solche Beispiele können leicht vermehrt werden²².

Diesen Unsinn klar zu machen, der sich bei der gleichzeitigen Uninteressiertheit für die Situation der Christen in den moslemischen Ländern verbreitet,

²² Vgl. S. Theil, *Tolerancja dla nietolerancji*, „Newsweek Polska“ 9(2001), ss. 34–37.

gehört zu den wichtigsten Herausforderungen für das Christentum in den Westländern von heute.

9. Die Akzeptanz des Pluralismus

In der heutigen Welt, von der man oft sagt, dass sie bis zu einem „kleinen Dorf reduziert wird“, wurden die ethnischen kulturellen, religiösen und ideologischen Verschiedenheiten zu einer Norm. Die Akzeptanz des Pluralismus, der jedem Menschen die Freiheit garantiert, ist also die Grundlage für den Bau der Zukunft. Obwohl sich die moslemische und christliche Konzeptionen der Demokratie in der heutigen Welt wesentlich unterscheiden, haben beide Anschauungen gewisse gemeinsame Punkte. Bemerkenswert ist die berühmte Rede des Papstes Paul VI an junge christliche Demokraten, mit der die katholische Kirche angefangen hat, den Begriff der christlichen Demokratie intensiver auszuarbeiten, die aber keinesfalls im Widerspruch zu der Religion und der menschlichen Freiheit stände. Da auch der Islam in sich wirkliche Voraussetzungen hat, die Demokratie zu bauen (z.B. die Koranische Aussage II, 256: „es gibt keinen Zwang in der Religion!“), gehört die Erarbeitung der für beide größten monotheistischen Religionen der Welt universalen Konzeption der Relation der Religion zum Staat, mit der Berücksichtigung des Rechtes jedes Menschen auf seine Freiheit keinesfalls zur Sphäre der Utopie.

Die Achtung vor Minderheiten ist ein Barometer der richtigen Relationen der Religion zum modernen Staat. Pluralistische Gesellschaften können nicht zur Arena der Diskriminierung werden. Religiöse Minderheiten sollen Recht darauf haben, ihren Kultus zu organisieren, sich zu ihrer Religion zu bekennen, ihre Meinungen frei zu veröffentlichen.

Beide Religionen: das Christentum und der Islam sind sich ihrer geschichtlichen Mission sicher und das lässt sich ihnen nicht verweigern. Andererseits aber betont sowohl das Christentum als auch der Islam (wenigstens im Koran) das Recht des Menschen auf die freie Wahl der Religion. Der Staat soll die Missionen nicht stören, sollte sich aber dann einmischen, wenn die menschliche Freiheit bedroht wird. Der Sinn der Mission besteht darin, dem Menschen das Christentum oder den Islam als einen Vorschlag zu präsentieren, den er annehmen kann, aber doch nicht muss. Das Verbot von christlichen Missionen in den islamischen Ländern und die Todesstrafe für einen Muslim, der zum Christentum konvertiert, stehen daher im Widerspruch gegen den Geist der Neutralität von Religion und Staat, und gegen die religiöse Freiheit. In moslemischen Ländern werden bis heute viele Konvertierte aus dem Islam zum Christentum aus Angst vor Repressionen heimlich getauft, während – was gerecht ist – aus dem Christentum zum Islam übergehenden Europäer weder auf gewaltsame Gegenmaßnahmen noch auf die Freiheitsbegrenzung stoßen.

* * *

Der Dialog mit dem Islam soll ehrlich und konsequent unternommen werden, denn es ist leicht – besonders wenn man in Europa wohnt – sich mit der Wiederholung der gebräuchlichen Phrasen zu begnügen, oder das Wort „Dialog“ zu deklinieren, was viele für den Dialog zuständige sog. Spezialisten geschickt tun. Die Verkündigung des Evangelium in der pluralistischen Welt gehört zum Wesen des Christentums, und die Kirche tut es, weder die Würde noch die menschliche Freiheit zu verletzen. Auf der Seite des Islams ist es dagegen sehr viel nachzuholen, in Bezug auf die Regeln der Gerechtigkeit und Gegenseitigkeit, die nicht nur Determinanten der europäischen Demokratie sind, sondern sie bilden die grundsätzlichen allgemeinemenschlichen Werte. Von den Muslimen erwartet man heute das praktische Einprägen des Koranischen Aufrufs zum Respektieren der religiösen Freiheit für jeden Menschen ohne die aus den politischen Verhältnissen resultierenden Begrenzungen. Heute gibt es immer mehr Muslime, die Mangelhaftigkeit der traditionellen politischen Modelle des Islams bemerken. Z.B. ein ägyptischer Denker Hasan Hanafi stellt fest, dass wir „vom historischen Standpunkt aus im 20. Jahrhundert leben, obwohl wir uns vom Standpunkt unseres Bewusstseins aus im 15. Jahrhundert befinden“²³. Die Erarbeitung eines gemeinsamen Modells der Koexistenz des Christentums und des Islams auf der Grundlage der Menschenrechte wird zu den wichtigsten Aufgaben für die Zukunft, zum Element der Gerechtigkeit, die eine Voraussetzung für den allgemein menschlichen Humanismus und die friedliche Koexistenz dieser Religionen ist²⁴.

Streszczenie

Zakres dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego. Konieczność przezwyciężenia islamskiego fundamentalizmu

We współczesnym świecie różnorodność etniczna, kulturalna, religijna i ideologiczna stała się czymś normalnym. Zatem podstawowym fundamentem dla relacji muzułmańsko-chrześcijańskich winna być akceptacja pluralizmu, który gwarantuje wolność każdej jednostki. Niniejszy artykuł prezentuje problemy i perspektywy dialogu Kościoła katolickiego z wyznawcami islamu. Kolejno przedstawiono genezę kontrowersji, obraz islamu w oczach chrześcijan i chrześcijaństwa w oczach muzułmanów na przestrzeni wieków, zakresy dialogu, problemy związane z okrutnymi muzułmańskimi prześladowaniami chrześcijan (np.

²³ Vgl. J. Wronecka, *Interview avec Hasan Hanafi*, „Hemispheres” 8(1993), ss. 21–31.

²⁴ Vgl. K. Kościelniak, *Relacja państwo-religia w ujęciu islamu i katolicyzmu. Studium historyczno-porównawcze na temat sekularyzacji*, ss. 351–352.

w Sudanie), palący problem tolerowania fundamentalistów w Europie. Mimo, że ostatnimi laty relacje pomiędzy światem islamu a szeroko rozumianym Zachodem uległy wielu komplikacjom, dialog nadal pozostaje aktualną propozycją pod warunkiem, że będzie on prowadzony po obu stronach w prawdzie, na zasadzie pełnej wzajemności i w zgodzie z Konwencją Praw Człowieka, a nie na zasadzie „poprawnej politycznie” ideologii.

Summary

The Dimension of Christian-Muslim Dialogue. The Necessity to Overcome Islamic Fundamentalism

In the contemporary world, the ethnic, cultural, religious and ideological diversity became a norm. Therefore, the basic foundation of Christian-Muslim relation should be the acceptance of pluralism which guarantees freedom of the individual. This article presents problems and perspectives of the dialogue between the Catholic Church and the followers of Islam. It discusses the analysis of controversies, the picture of Islam in the eyes of Christians and Christianity in the eyes of Muslims over a period of centuries, dimensions of the dialogue, the problems related with brutal persecution of Christians by Muslims (for example in Sudan), and heated problem of tolerating fundamentalists in Europe. In spite of many complications between the world of Islam and Western Civilization in the last years, the dialogue still stays the actual proposition under the condition that it will be led on both sides in truth, based on full understanding and in agreement with convention of Human Rights, and not on the base of “political correctness” ideology.

HISTORIA

Piotr Stefaniak, Kraków – PAT

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 15(2006)

AGNIESZKA Z SĄCZA, ZMARŁA W OPINII ŚWIĘTOŚCI KLARYSKA – REPREZENTANTKA PIERWSZEGO POKOLENIA MNISZEK STAROSĄDECKICH

W grupie najstarszych na ziemiach polskich konwentów żeńskich wykształciła się pewna prawidłowość, która wyraźnie daje się uchwycić przy badaniu dziejów zakonnic zwierzynieckich, trzebnickich i sądeckich. Chodzi mianowicie o fakt oddawania czci albo zachowywania pamięci o świętobliwym życiu i śmierci sióstr, którym przyszło działać i uświęcać się w cieniu wybitnych jednostek, a Kościół oficjalnie pozwala szerzyć ich kult publiczny. I tak ufundowany przez Henryka Brodatego i jego małżonkę w 1206 r. najbogatszy w Polsce klasztor żeński ulokowany w Trzebnicy i należący do mniszek cysterek czcił św. Jadwigę Śląską (1178/1180–1243), a w cieniu tego kultu wspominał jeszcze jej świętobliwą córkę, Gertrudę Piastównę (zm. po 1268)¹. Także aktualnie najstarszy, nieprzerwanie funkcjonujący w naszym kraju klasztor żeński, położony na krakowskim Zwierzyńcu, założony w latach 1160–1164 dla kanoniczek Zakonu Premonstratenskiego (norbertańskiego) przez wieki pielęgnuje poboczny kult świętobliwej Judyty (zm. 1255)², która żyła jednocześnie z beatyfikowaną

¹ H. Appelt, *Die Urkundenfälschungen die Kloster Trebnitz*, Breslau 1940, s. 105 nn; *Polski Słownik Biograficzny*, Warszawa 1949–1958, t. 7, ss. 407–408 (Z. Kozłowska-Budkowa, *Gertruda*); M. Kromer, *De origine et rebus gestis Polonorum Libri 30*, Basileae 1955; A. Schüte, *Handbuch der deutschen Heiligen*, Köln 1941, s. 143.

² E. Heleniusz [E. Iwanowski], *Wspomnienia polskich czasów dawnych i późniejszych*, Lwów 1894, t. 1, s. 155.

w 1839 r. bł. Bronisławą (1200–1259). Nie inaczej rzecz się przedstawia w ufundowanym w 1280 r. konwencie mniszek Zakonu św. Klary w Starym Sączu, gdzie w cieniu niezwykle intensywnego i wielopłaszczyznowego oddawania czci św. Kinde rozwijał się źródłowo uchwytne w XVII, XVIII, XIX w. wewnątrzklasztorny kult Agnieszki z Sącza. W kręgu minoryckim mechanizm zaznaczył się także wśród zakonnic najstarszej w Polsce wspólnoty klarysek, która oddając żywą cześć bł. Salomei Piastównie nie zapomniała o błogosławionej z tradycji Agnieszce, Ludmile i ich towarzyszkach, które przeszły do naszej hagiografii jako Męczenniczki Zawichojskie³.

Po wymienieniu przykładów świątobliwych osób, towarzyszących znanym świętym ze środowisk starych klasztorów polskich, które to przykłady wskazują na mechanizm tworzenia obok dużych powszechnych kultów także małych kultów dodatkowych skoncentrujemy się na osobie świątobliwej klaryski Agnieszki z Sącza. Prześledzimy wszelkie aktualnie dostępne tropy (źródła, opracowania, materiał ikonograficzny i klasztorą tradycję ustną) prowadzące nas do tej postaci i spróbujemy uzyskać informacje ze sobą zsynchronizować, aby otrzymać kompendium wiedzy o życiu i kulcie Agnieszki Sądeckiej, jako o przykładzie fenomenu czci oddawanej osobom pozostającym w cieniu wielkich świętych.

1. Wiadomości pisane o Agnieszce

Mimo, iż żyła w drugiej połowie XIII w., to informacje o niej pochodzą dopiero z lat sześćdziesiątych XVII w. Pierwszy o Agnieszce z Sącza, mniszce klariańskiej napisał Piotr Hiacynt Pruszczy, profesor Akademii Krakowskiej, zmarły w 1668 r., który amatorsko parał się hagiografią. On to w 1662 r. wydał w Krakowie książkę *Forteca monarchów i całego Królestwa Polskiego duchowna...*, w której na stronie 84 podał garść informacji o tej tajemniczej dla nas postaci. Autor niniejszego szkicu miał do dyspozycji kolejną edycję dzieła opublikowaną w Krakowie w 1737 r. Tam na stronach 106–107 znajduje się *Żywot świątobliwej Agnieszki, Panny Zakonu Świętej Klary*⁴. Autor kreśląc ten krótki życiorys, na którym bazowali wszyscy inni przywołujący postać tej mniszki, powołał się na źródło w postaci Katalogu klasztoru sądeckiego (*Ex Cath. Monaste-*

³ *Forteca monarchów i całego Królestwa Polskiego duchowna, z żywotów świętych tak już kanonizowanych i beatyfikowanych jako też świątobliwie żyjących patronów polskich także z obrzmów Chrystusa Pana i Matki Jego Przenajświętszej (o których w drugiej księdze) w Ojczyźnie naszej cudami wielkimi słynących przez Piotra Hiacynta Pruszczy, krótka, prosta, lecz prawdziwa historia z różnych autorów zebrawszy wiemy katolikom do naśladowania, Ojczyźnie na obronę wystawiona powtórnie z additamentami swymi, za pozwoleniem zwierzchności do druku podana Roku Pańskiego 1737 w Krakowie w Drukarni Akademickiej (dalej: P. H. Pruszczy, Forteca), s. 129.*

⁴ Zob. Aneks pierwszy.

rii ejusdem fol: 13)⁵. Ów katalog – zapewne rodzaj nekrologu, metryki lub menologium konwentu klarysek starosądeckich – wymienił jako źródło hagiograf franciszkański z krakowskiego klasztoru reformatów, Florian Jaroszewicz, gorliwy czciciel polskich świętych w swym dziele *Matka świętych Polska albo żywoty świętych, błogosławionych, wielebnych, świątobliwych, pobożnych Polaków i Polek wszelkiego stanu i kondycji, każdego wieku od zakrzewionej w Polsce chrześcijańskiej wiary osobliwą życia doskonałością stynących z różnych autorów i pism, tak polskich jako i cudzoziemskich zebrane i spisane przez x. Floriana Jaroszewicza, kapłana Zakonu Św. O. Franciszka – reformatów. Dla zbudowania żyjących i potomnych, dla pociechy duchownej swoich krewnych do druku podane Roku Pańskiego 1767 w Krakowie w Drukarni Stanisława Stachiewicza J.K. Mości Typografa* publikując na stronie 573 *Żywot Błogosławionej Panny Agnieszki Zakonu S. Klary Ex Cathalogo Monasterii Sandecensis fol: 13⁶*.

Interesującym w tym przypadku faktem jest to, że Jaroszewicz biogram Agnieszki umieścił pod dniem 8 grudnia, czym zaznaczył dzień liturgicznego wspomnienia sądeckiej świątobliwej⁷. Zapis dokumentuje formalny objaw kultu jej oddawanego w połowie XVIII w. co najmniej wśród zakonnic klasztoru św. Kingi. Prócz tego idąc za Pruszczem Jaroszewicz nakreślił sylwetkę świątobliwej Agnieszki, podając fakty poprzednika uzupełnione jedynie o wzmiankę, iż św. Kinga (1234–1292) miała być „Matką jej duchowną” i uszczuplone o datę dzienną śmierci, którą Piotr Hiacynt wyznaczył na 15 czerwca 1256 r.⁸

Pomiędzy wydaniem dzieł Pruszcza i Jaroszewicza jeszcze profesor Akademii Zamojskiej, Stanisław Józef Duńczewski (zm. 1767) wydał dwukrotnie dowolnie kombinowany i mało krytyczny katalog świętych przedstawionych w układzie kalendarzowym, gdzie pod konkretnym dniem wypada liturgiczne wspomnienie świętych, błogosławionych i świątobliwych. Pierwsza pozycja ukazała się w Zamościu w *Kalendarzu polskim i ruskim na rok 1746* i nosi tytuł: *Kalendarz świętych, błogosławionych i świątobliwie żyjących Polaków, W.X. Litewskiego i prowincji inszych z znaczniejszymi dziejami przez XII miesiące na co dzień zebrany*. Tam pod datą 15 lipca umieszczony został biogram świątobliwej Agnieszki z Sącza z powołaniem się na kronikarskie źródło klasztorne⁹. Po trzynastu latach ten sam Duńczewski dodał wedle swojego uznania nowych świątobliwych i w *Kalendarzu polskim i ruskim na rok 1759*, także drukowanym w Zamościu

⁵ P. H. Pruszczy, *Forteca*, s. 107.

⁶ Tamże, Aneks drugi.

⁷ F. Jaroszewicz, *Matka świętych Polska*, Kraków 1767, s. 573.

⁸ P. H. Pruszczy, *Forteca*, s. 107.

⁹ S. J. Duńczewski, *Kalendarz świętych, błogosławionych i świątobliwie żyjących Polaków*, [w:] *Kalendarz polski i ruski na rok 1746*, Zamość 1745, 15.07.

w *Relacji II O świętych, błogosławionych, wielbnych i pobożnych Polakach*, która była fragmentem części kalendarza zatytułowanej: *Geografia dalsza Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego* podał skróconą notatkę hagiograficzną o Agnieszce¹⁰.

Zatem dysponujemy czterema starodrukami, które zbierając wiadomości o świętych, a także zmarłych w opinii świętości Polakach wymieniły osobę Agnieszki, mniszki starosądeckiej. Z lektury dzieł Pruszcza i Jaroszewicza dowiadujemy się ponadto, że istniał rękopis (dziś manuskrypt się nie zachował, może został zabrany klaryskom sądeckim przez urzędników austriackich, którzy w 1782 r. po kasacie klasztoru zarekwirowali wśród innych rzeczy i akta z archiwum), ów *Catalogus Monasterii Sandecensis*, który jako pierwszy umieścił informację o Agnieszce, uwypuklił świętobliwość życia i cuda, jakie zdziałała oraz dał wyraz tworzącemu się a następnie rozwijającemu wśród klarysek sądeckich kultowi jej osoby.

W okresie późniejszym (XIX i XX w.) postać Agnieszki zanotowało jeszcze pięć publikacji z dziedziny hagiografii. Z XIX wieku pochodzą trzy¹¹. Pierwsza to *Dwanaście żywotów błogosławionych i świętych niewiast polskich oraz dwa najdawniejsze kościoły w Warszawie*, wyd. A.N., Kraków 1879, gdzie na stronach 4–6 przy okazji żywotu św. Kingi wspomniana jest i Agnieszka. Druga jest notatką w *Monumenta Poloniae Historia*, wyd. A. Biesowski, t. 4, Kraków 1884, natomiast trzecia wzmianka (znów w żywocie św. Kingi) umieszczona została w wydanej w 1898 r. w Warszawie książce: *Święte i świętobliwe niewiasty polskie ze wstępem o pobożności w dawnej Polsce* (s. 27).

W XX w. tylko dwa razy¹² w literaturze hagiograficznej dostrzeżono osobę Agnieszki z Sącza. Uczynił to W. Wielogłoski w *Pocztce świętych i błogosławionych Polskich*, Warszawa 1935, s. 52 poświęcając jej mały życiorys, omal żywcem powtarzający zapisy staropolskich autorów. Także wydana nakładem Księgarni św. Wojciecha w Poznaniu *Hagiografia Polska. Słownik bio-bibliograficzny* w aneksie tomu II, który przygotował Romuald Gustaw OFM, redaktor edycji, w tabeli, w pozycji 7 jest umieszczona Agnieszka¹³. Autor zawarł tutaj dane: datę (błędną) śmierci – 1260 – miejsce śmierci (Stary Sącz) i wykaz źródeł, które określały ją jako świętobliwą lub błogosławioną.

¹⁰ S.J. Duńczewski, *Relacja II O świętych, błogosławionych, wielbnych i pobożnych Polakach*, [w:] *Kalendarz polski i ruski na rok 1759, Zamość 1758*.

¹¹ W 1850 ponowiono dzieło Floriana Jaroszewicza: *Matka Świętych...* w drukarni Teodora Heneczka w Niemieckich Piekarach. *Matka Świętych Polska...*, Dzień VIII. Grudnia. Żywot Błogosławionej Panny Agnieszki zakonu S. Klary, s. 285.

¹² Jest jeszcze trzeci zapis wydany w II t. książki Br. Honorata Kapucyna (Koźmińskiego): *Święty Franciszek Seraficki. Jego życie, wielkie dzieła, duch, dary, pisma i nauki i ich odbicie w naśladowcach jego*, wydana w 1902 r. w Warszawie, w drukarni Piotra Laskauera.

¹³ R. Gustaw [red.], *Hagiografia Polska. Słownik bio-bibliograficzny*, Poznań-Warszawa-Lublin 1972, t. 2, s. 645.

2. Próba rekonstrukcji życiorysu Agnieszki z Sącza

Dwa najstarsze zapisy hagiograficzne określiły datę roczną śmierci święto-bliwej mniszki klariańskiej Agnieszki z Sącza. Jaroszewicz ustalił ją na 1256 rok¹⁴ a Pruszczy doprecyzował podając dzień zgonu na 15 czerwca¹⁵. Jednak data ta jest na pewno nie do utrzymania. Po pierwsze sam Stary Sącz był lokowany dopiero w 1257 roku przez św. Kingę, więc wcześniej w tym miejscu znajdować się mogła jedynie nieduża osada wiejska, której mieszkanka miałaby dużą trudność, aby przed 1256 rokiem zostać klaryską; w Polsce zakonnice wówczas posiadały jeden klasztor założony przez bł. Salomeę Piastównę (1211/12–1268) w Zawichoście. Po wtóre Agnieszka należała do pierwszego pokolenia klarysek sądeckich – tak zgodnie podają wszelkie o niej notatki. Z aktu zaś fundacyjnego wystawionego przez św. Kingę 6 lipca 1280 roku wynika, że pierwsze mniszki wraz z ksienią przybyły ze Skąły dopiero po wystawieniu przez Panią Sądecką dyplomu wieńczącego proces prawny zakładanego w Sączu klasztoru. Z tej przyczyny należy uznać dwie możliwości: albo Agnieszka przed 1280 rokiem wstąpiła do klarysek w Skale, dokąd w 1257 roku przeniosły się mniszki z Zawichostu, z zamiarem dołączenia do nowej fundacji w mieście, z którego pochodziła, albo wstąpiła do zgromadzenia, gdy latem 1280 zainstalowało się ono na miejscu. Ta druga hipoteza zdaje się prawdopodobniejsza. Zatem autor artykułu skłania się do tego, iż Agnieszka przyjęła habit klariański najwcześniej w roku fundacji klasztoru sądeckiego. To pozwoliłoby nam dodatkowo hipotetycznie ustalić czas jej urodzin w okresie lat 1260–1268. Co zaś się tyczy trzeciego aspektu: daty zgonu, to wprowadzić dzień 15 czerwca jest możliwy, lecz Piotr Hiacynt Pruszczy – jak się wydaje – wertując *Katalog Klasztoru Sądeckiego* i odpisując z jego 13 karty informacje o Agnieszcze źle odczytał datę roczną; prawdopodobnie w metryce klasztornej widniał rok 1296, a hagiograf dziewiątkę wziął za piątkę. Istnieje i inna możliwość: późniejszy kopista *Katalogu* przy przepisywaniu dokonał pomyłki i Pruszczy opierał się na błędnym zapisie w zaginionym manuskrypcie.

Po czwarte, argumentem za tym, iż Agnieszka zmarła po 24 lipca 1292 r. (zatem pozostaje bardzo prawdopodobnym rok 1296) są passusy z przytoczonych zarówno przez Pruszcza jak i Jaroszewicza żywotów klaryski. Pierwszy autor twierdził, iż została ona *pogrzebiona w pośrodku kaplicy przy grobie bł. Kunegundy*¹⁶. Drugi doprecyzowuje, że św. Kinga była dla niej matką duchowną¹⁷.

Z konstrukcji zdania autorstwa Jaroszewicza (*Ciało... pogrzebione... przy grobie s. Kunegundy*) wynika związek pochówku Agnieszki z lokalizacją miejsca

¹⁴ F. Jaroszewicz, *Matka świętych Polska*, s. 573.

¹⁵ P.H. Pruszczy, *Forteca*, s. 107.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ F. Jaroszewicz, *Matka świętych Polska*, s. 573.

spoczynku św. Kingi. Ten zaś fakt przesuwam nam więc datę zgonu świętobliwej mniszki na co najmniej drugą połowę 1292 r. Istnieje także jeszcze jedna datacja zgonu, którą umieścił o. Romuald Gustaw w *Hagiografii Polskiej*, podający zupełnie bezpodstawnie rok 1260 nie mający uzasadnienia ani w źródłach, ani w tradycji¹⁸.

Ustaliwszy zatem hipotetycznie długość życia (ok. 35 lat) Agnieszki i osadziwszy je w okresie lat 1260–1296 przywołajmy dość enigmatyczne o niej wiadomości. Jaroszewicz idąc za starą tradycją klarysek sądeckich stwierdził, że Agnieszka należała do grona pierwszych sióstr wspólnoty powołanej przez św. Kingę. Jako zakonniczka miała wieść życie w najwyższym stopniu ascetyczne i oddane modlitwie. Pruszczy podkreślał jej ducha umartwienia: *ciału wszystkiego obroku ująwszy, żyła w ciele jakoby Anioł*¹⁹. Rzecz powtórzył także Jaroszewicz. Obaj bazowali na tradycji klarysek, które w Agnieszcze widziały wzór zakonnego posłuszeństwa, czystości i ubóstwa. Z zapisów hagiograficznych dowiadujemy się, że w życiu pokutnym preferowała typowe dla epoki sposoby umartwienia: post, ćwiczenia duchowe i ascetyczne. Wiodła też żywot zakonnicy dokładnie realizującej przepisy reguły, zwłaszcza kładąc nacisk na posłuszeństwo. Wpręgnąwszy swoją osobowość w karby rygoru zakonnego Agnieszka mogła oddać się praktykom duchowym, które otwarły ją na wyżyny wewnętrznych doświadczeń Boga. Jaroszewicz przekazał nam, że: *W nabożeństwie była nie zpracowana, y wszelkich cnot innych pełna*²⁰. To by nam potwierdzało intensywność życia modlitewnego Agnieszki, która w zjednoczeniu z Bogiem otrzymała dar kontemplacji i mistycznej zażyłości. Na ten ostatni stan wskazuje zapis, iż dusza jej podobała się Bogu, który obdarował ją mocą czynienia *cudów różnych tak za żywota iako y po śmierci szczęśliwej*²¹.

Przez około 16 lat przebywała Agnieszka jako mniszka klariańska w Starym Sączu; przez ten czas dała się poznać wspólnocie jej szczególna świętość, która następnie została zapamiętana przez współcześnie żyjące zakonniczki. Te zaś swym następczyniom przekazały pamięć o świętości i cudach świętobliwej Agnieszki, podkreślając jej szczególniejszy rys duchowy: wstręt do grzechów ciężkich. Późniejsza tradycja (znana ze staropolskich zapisów) podaje zgodnie, że gdy ktoś dotknie grobu Agnieszki, a pozostaje w grzechu śmiertelnym, to Bożą mocą zostanie od niego odepchnięty²².

I choć kult Agnieszki wśród klarysek sądeckich pozostał zawsze w głębokim cieniu czci, jaką oddawały one jej *Matce duchownej*, św. Kindze Arpadównie, to

¹⁸ R. Gustaw [red.], *Hagiografia Polska*, s. 645.

¹⁹ P.H. Pruszczy, *Forteca*, ss. 106–107.

²⁰ F. Jaroszewicz, *Matka świętych Polska*, s. 573.

²¹ Tamże; Pruszczy, *Forteca*, s. 107.

²² P.H. Pruszczy, *Forteca*, s. 107; Jaroszewicz, *Matka świętych Polska*, s. 573.

do dziś wśród zakonnic jej osoba jest znana oraz zachowuje się wspomnienie, że klasztor skompletował przed XVIII w. materiał o życiu i cudach Agnieszki, by go wysłać do Rzymu w celu doprowadzenia do beatyfikacji; niestety akta te miały przepaść po kasacie, gdy Austriacy zabrali klaryskom dokumentację. Mimo jednak tego, a także zaniku nawet lokalnego, wewnątrzklasztornego kultu, Agnieszce przysługiwał tytuł świątobliwej (w trzech publikacjach)²³ i błogosławionej (w jednym wydawnictwie oraz w podpisie na dwóch obrazkach kultowych)²⁴.

Ogarniając całość publikacji o Agnieszce należy podkreślić pewien fenomen: tak mało znana i lokalna święta doczekała się wzmianek u autorów kilku stuleci (XVII, XVIII, XIX, XX w.). Zauważa się też pewną prawidłowość: siedemnastowieczny, najstarszy żywot, mocno osadzony w potrydenckim schemacie konstrukcyjnym tekstów hagiograficznych, uległ uzupełnieniu w XVIII w. i był później jedynie powielany. Dopiero w 1972 r. zdecydowano się podać całość zapisów źródłowo-biograficznych, które niniejszym zostały skonfrontowane i poddane krytyce. Ten zabieg zaś stał się punktem wyjściowym do próby rekonstrukcji życiorysu Agnieszki z Sącza, zwłaszcza mającej na celu wyjaśnienie pomyłek w datacji, które wkradły się do literatury hagiograficznej.

3. Przedstawienia ikonograficzne

W zbiorach klasztornych sądeckich klarysek zachowały się dwa ikonograficzne przedstawienia Agnieszki. Oba zostały wykonane w drugiej połowie XIX w. i jak się wydaje pochodzą z jednego kręgu inspirującego ich powstanie. Jedna z rycin jest niewielkim (9,7 x 5,3 cm²⁵) obrazkiem dewocyjnym, mającym na odwrocie zapis Rysu Życia Błogosławionej Agnieszki²⁶, a także Modlitwy²⁷.

²³ P.H. Pruszczy, *Forteca*, ss. 106–107; S.J. Duńczewski, *Kalendarz świętych*, 15.07; S.J. Duńczewski, *Relacja II O świętych*, A.

²⁴ F. Jaroszewicz, *Matka świętych Polska*, s. 573.

²⁵ Oryginalny wymiar obrazka: 12,3 x 8,2 cm. Przechowywany w konwencie klarysek obrazek ma przycięte marginesy.

²⁶ RYS ŻYCIA Błogosławionej Agnieszki: Bł. Agnieszka, duchowna córka św. Kunegundy, świątobliwością szczególną odznaczała się, jako zakonnica św. Klary w Sandeckiem, Żywot Jej był ciąglą modlitwą, a umartwienie ciała zbliżyły Ją tak do Boga, iż w nim i dla niego tylko żyła, a bliżnim wiele łask wypraszała. Po śmierci pogrzebiona obok relikwii św. Kunegundy nadzwyczajnymi cudami słynie, między którymi i ten jest nader ważnym, że doświadczono, że dość jest dotknąć się kamienia na Jej grobie, aby od pełnienia śmiertelnego grzechu być odwróconym, a cud ten tysiące razy się już powtarza.

²⁷ MODLITWA: Bł. Patronko nasza, która za życia grzech znienawidziwszy i dzisiaj w Niebie łaską ustrzeżenia się obraży Bożej wypraszasz, polecamy się przyczynie Twojej, abyśmy do coraz większej grzechu nienawiści a miłości Boga przyszli, i od kary wiecznej byli uwolnieni przez Pana N.J.C. Amen.

Klęcząca przed ołtarzem ustawiona lekko bokiem postać Agnieszki z aureolą nad głową przedstawiona jest we wnętrzu kościoła klasztornego, ma na sobie habit klariański, skrzyżowane do modlitwy ręce. Ryt będący serią obrazków świętych polskich wykonał W. Leopolski, natomiast wydał W. Hohneck sc. w Dreźnie. Obrazek jest podpisany: *Bł. Agnieszka*, co wskazywać może na fakt, że w połowie XIX w. w niektórych kręgach uchodziła za błogosławioną. Z małej modlitwy umieszczonej z drugiej strony obrazka dowiadujemy się, że Agnieszkę uważano za patronkę.

Zachowany w zbiorach klarysek luźny obrazek, jak się okazało, był tylko jedną z dwóch wersji edycyjnych, gdyż identyczne pod każdym względem przedstawienie zostało wydane wraz z innymi wyobrażeniami świętych polskich w formie książkowej jako *Poczet świętych i błogosławionych patronów polskich*. Zbiór 60 obrazków oddzielonych od siebie bibułą ukazał się w Krakowie w 1850 r. nakładem Wydawnictwa Dziel Katolickich, mieszczącego się wówczas przy Rynku Głównym 15 i został wydany w krakowskiej drukarni Józefa Czecha. Tam wśród świętych, błogosławionych i świątobliwych związanych z Polską i Rusią, jako ostatnia, sześćdziesiąta, umieszczona jest w swym wizerunku Agnieszka Sądecka. Jeden z egzemplarzy książeczki – zbioru obrazków znajduje się w bibliotece opactwa benedyktynek w Staniątkach pod Krakowem i oznaczony został sygnaturą p. 32.

Drugie znajdujące się w zbiorach klarysek sądeckich wyobrażenie Agnieszki pochodzi także z około połowy XIX w. Jest to sporych rozmiarów (70 x 50 cm) rycina przedstawiająca polskich (a także niektórych ruskich) świętych i błogosławionych. Druk nosi tytuł: *Prośba do Bogurodzicy świętych i błogosławionych polskich*, jego nakładcą i właścicielem był Andrzej Łojek, a odbito go w zakładzie litograficznym A. Pruszyńskiego w Krakowie. Rycina na centralnym miejscu przedstawia mapę Polski, rozciągającej się od Bałtyku po Morze Czarne, z rzekami Odrą, Wisłą, Niemnem, Dźwiną i Dnieprem oraz głównymi miastami: Warszawą, Krakowem, Lwowem, Gdańskiem, Wrocławiem, Poznaniem, Kijowem, Królewcem czy Rygą. Mapa ujęta jest w okrąg z napisem: *Święta miłości kochanej Ojczyzny czują cię tylko umysły pocziwe*. Nad środkową częścią w tle gwiazdy znajduje się obraz M.B. Częstochowskiej, a po bokach całość przestrzeni wokół mapy wypełniają umieszczeni na obłokach święci. Ich dobór jest omal identyczny z tym, jaki mamy w znanej nam książeczce *Poczet świętych polskich*. W grupie świętych po prawej stronie, w obłokach drugiej kondygnacji od góry patrząc znajdujemy dwie żeńskie oraz trzy męskie postaci. Idąc od lewej dostrzegamy podpisanych na lewym obok umieszczonym marginesie: bł. Świętosława Milczącego ze Sławkowa, św. Jacka Odrowąża, bł. Jana Grota, biskupa krakowskiego, bł. Bronisławę i bł. Agnieszkę. Ta ostatnia jest od-

wrócona bokiem i jakby unosi się w adoracyjnej postawie ku wizerunkowi jasno-górskiemu.

Dwa omówione przedstawienia ikonograficzne (jedno indywidualne i drugie zbiorowe) są późnym dziewiętnastowiecznym przejawem czci dla Agnieszki, którą wydawcy druków poświęconych polskiem świętym uznali za odpowiednią, by umieścić jej wizerunek. Uczynili to, jak się wydaje, pod wpływem osiemnastowiecznych publikacji hagiograficznych, zwłaszcza Pruszcza, Jaroszewicza oraz Duńczewskiego. Ranga tych przedstawień jest niebagatelna, gdyż pozostają one jedynymi jej wyobrażeniami ikonograficznymi, tym bardziej iż w klasztorze starosądeckim nie zachował się, a może w ogóle nie istniał żaden obraz ani rycina przedstawiająca bł. Agnieszkę z Sącza. Stąd też można zaryzykować tezę, że wspomniane dwie ilustracje są jedynymi kiedykolwiek dotyczącymi świątobliwej, która od kilku stuleci odbierała lokalną cześć w klasztorze klarysek w Starym Sączu.

Zakończenie

Zbierając całość poruszonych zagadnień związanych z postacią Agnieszki z Sącza, zwaną błogosławioną lub świątobliwą, należy zauważyć, że zapewne jeszcze średniowieczny w swej metryce lokalny kult, istniejący w kręgu sióstr jej zgromadzenia w okresie odnowy potrydenckiej Kościoła, dzięki staropolskim hagiografom został zauważony i rozpropagowany szerzej. Potem znów poszedł w zapomnienie. W połowie XIX w. osobą Agnieszki znów się zainteresowano, wydano obrazek ją przedstawiający oraz umieszczono na zbiorowej rycinie świętych polskich. Od tego też czasu w środowisku sądeckich klarysek tli się pamięć o tym, że Agnieszka była jedną z sióstr konwentu, że w nim się uświęciła i że ktokolwiek dotknie się kamienia w miejscu jej dawnego grobu położonego na środku kaplicy św. Kingi, a będzie w stanie grzechu ciężkiego, zostanie od niego uwolniony.

Choć ślady kultu oraz przekaz ikonograficzny wciąż funkcjonują, to zupełnie zatarła się znajomość kolei życia i świątobliwości czynów Agnieszki. Dlatego też zdecydowano się zebrać całość materiału faktograficznego dotyczącego tej mniszki, aby następnie poddać go obróbce warsztatu historyka, co zaowocowało próbą rekonstrukcji biografii Agnieszki, wyjaśnieniem nieścisłości i błędów, a także zebraniem wszelkich dzisiaj dostępnych źródeł oraz publikacji. Wydaje się więc, że cel poszukiwań został osiągnięty i osoba błogosławionej Agnieszki Sądeckiej, towarzyszki i wychowanki św. Kingi poznana. Może się to przyczynić choć w małej części do dogłębszego wniknięcia w najdawniejsze dzieje klasztoru mniszek Zakonu św. Klary w Starym Sączu i zachęcić do podjęcia kolejnych studiów nad specyfiką wielowiekowej duchowości tego dostojnego konwentu.

Summary

*The Agnes of Sacz died in an Aura of Sanctity; Poor Clare,
Representative of the first Generation of Nuns from Stary Sacz*

Agnes of Sacz was one of a few examples in Poland where her person and cult stay in the shadow of very popular sanctity. In Poland, only individual examples of blossoming of small cults in the light of great ones are known, and in this way Agnes stays in the shadow of St. Kinga. St. Hedwig of Salesia is overshadowing her daughter, saintly Gertrude. Blessed Bronislawa surpassed in honor Judyta from Krakow. And Brother Albert Chmielowski surpassed Blessed Bernardyna Jablonska.

The person of Agnes is very mysterious. We don't have any sources of her contemporary time. The preserved references come from the period of over 300 years after her death and were passed on by word of mouth in the form of stories within the tradition of the convent in Sacz. Nevertheless, because of the centuries of the local cult her biography was reconstructed. Based on this biography one can conclude that she was the first person given honor from the region of Sacz, who after entering the convent of Poor Clares started an austere convent life, which was characterized by exact fulfillment of the Order's Rule. That's how she was remembered by the Poor Clares who knew her as saintly person and worth of honor, especially since through her intercession the signs and miracles were happening.

The cult of Agnes fulfills all criteria of honor given to departed, saintly nuns. This cult had specific interior character directed only to spiritual growth of particular generations of Poor Clares from Sacz.

KLASZTOR W SMARDZEWICACH: OD JEGO ZAŁOŻENIA NA POCZĄTKU XVII W. DO KASATY W 1864 ROKU

Przedmiotem niniejszego artykułu są dzieje klasztoru w Smardzewicach; temat ten dotychczas nie został szerzej opracowany. Baza źródłowa jest bardzo zdekompletowana, bowiem nie zachowały się żadne kroniki klasztorne, ani dokumenty parafialne. Wszystko to uległo zniszczeniu prawdopodobnie podczas kasaty klasztoru przez władze carskie (21 listopada [3 XII] 1864 r.). Zachowała się jedynie oryginalna *Księga Bractw – Liber Confraternitatum*, opisująca działalność czterech bractw przy kościele św. Anny w Smardzewicach. Natomiast *Kronika kościoła parafialnego św. Anny w Smardzewicach*, napisana przez ks. Ludwika Woźniakowskiego, rozpoczyna się od 1889 r. Jedynie osiem początkowych jej stron omawia w wielkim skrócie historię klasztoru.

W tym artykule korzystano ze źródeł szczątkowych. Wielką pomocą okazały się rękopisy franciszkanów: o. Ludwika Miskiego (1692–1768) i o. Bonawentury Makowskiego (1706–1795). Na temat klasztoru w Smardzewicach pisano i drukowano monografie w ubiegłych wiekach¹, lecz one zaginęły. Ponadto wykorzystano inne źródła rękopiśmienne i drukowane przy badaniach nad klasztorem smardzewickim w okresie odnowy trydenckiej i wzrostu znaczenia franciszkanów w Rzeczypospolitej szlacheckiej. Warto tu wspomnieć prace jeszcze dwóch innych historyków franciszkańskich: o. Jakuba Piaseckiego (1794–1849), *Opisanie kościołów i klasztorów księży Franciszkanów* (Warszawa 1845); oraz o. Alojzego Karwackiego (1866–1924) wielotomowe *Materiały do historii...*, rękopiśmienne.

¹ Pierwszą pseudomonografię, jako dzieło ascetyczne wydał o. Hadrian Kozłowicz około 1688 r. pt.: *Księga cudów św. Anny tegoż miejsca*. Po raz wtóry wydał, uzupełniając ją, o. Ludwik Chyliński (zm. w 1748 r.) pt.: *Historia klasztoru smardzewickiego pod tytułem św. Anny istniejącego*, Warszawa 1731.

1. Początki smardzewickiego klasztoru franciszkanów

Powstanie klasztoru pod wezwaniem św. Anny w Smardzewicach było związane z objawieniem św. Anny mieszkańcowi wioski, Wojciechowi Głowie. W podobnych okolicznościach miał powstać klasztor franciszkański w Łagiewnikach koło Łodzi, gdzie cieśli Jerzemu Bełdowskiemu podobno objawił się św. Antoni Padewski. We franciszkańskiej prowincji polskiej w tym okresie powstawały inne klasztory, u podstaw których legły podobne objawienia jak w Smardzewicach i Łagiewnikach. Taki „cudowny” początek miały klasztory w Bełchatowie², we wsi Sól, a obecnie Puszczy Solskiej na Zamojszczyźnie³ i w Górecku, w dobrach Zamoyskich⁴.

Według ludowej tradycji włościaninowi ze Smardzewic, Wojciechowi Głowie, ukazała się św. Anna i Najświętsza Maria Panna z Dzieciątkiem, gdy ten parą wołów wioził drzewo z lasu. *Działo się to w 1620 r., koło południa, dzień i miesiąc jest nieznany. Woły stanęły na drodze i nie pomogły żadne zmuszania gospodarza. Zniecierpliwiony chłop począł niemiłosiernie okładać woły batem, tak, że je oślepił. Z gniewu ocuciło kmiecia dopiero jasne światło otaczające trzy osoby: św. Annę, Najświętszą Bożą Rodzicielkę niosącą Dzieciątko Jezus na ręku. Oślepiaty chłop usłyszał następujące słowa: „Złóż tu, na to miejsce to drzewo, które wieszysz. Wystawisz z niego figurę krzyża Wnuka mego, bo ta jest wola Jego, aby to miejsce cudami wielkimi i ku jej czci poświęcone było”. Po wykonaniu polecenia św. Anny, woły miały cudownie ozdrowieć, a Wojciech Głowa zaprzęgiem bez przeszkód powrócił do domu. Zwoławwszy sąsiadów, natychmiast udał się na wskazane miejsce i wystawił krzyż ze złożonego uprzednio drzewa⁵.*

² J. Piasecki, *Opisanie kościołów i klasztorów księży Franciszkanów*, Warszawa 1845, s. 128. Dziedzicze Zofii Kowalewskiej z d. Bykowskiej w Bełchatowie miał się objawić św. Jacek z zakonu dominikanów w 1617 r. Pierwotnie postanowiła ona ufundować klasztor i kościół dominikanom, jednak ci ze względu na szczupłość fundacji nie przyjęli jej, ofiarowała ją więc franciszkanom w 1617 r.

³ Tamże, ss. 138–243. Fundacja klasztoru franciszkanów w Puszczy Solskiej miała taki początek: we wsi Sól na terenie Puszczy Solskiej pasterzom pasącym bydło miała objawić się Maria Magdalena w 1603 r. W tymże roku Jan Zamoyski, ufundował mały drewniany kościółek pod wezwaniem św. Magdaleny. Z uwagi na to, że pobożny lud schodził się z pielgrzymkami do tego miejsca, Tomasz Zamoyski w 1644 r. wybudował drewniany kościół, a w roku następnym klasztor i sprowadził franciszkanów z Lublina.

⁴ Tamże, ss. 244–247. W dobrach rodziny Zamoyskich włościanom wsi Górecko, ukrywającym się w lasach w 1648 r. przed wojskami Chmielnickiego i chana Islam Gireja, którymi dowodził Tuchaj Beg, ukazał się biskup krakowski św. Stanisław ze Szczepanowa. Obiecał im ocalenie. Lud wiejski z wdzięcznością zbierał się następnie na to miejsce, zanosząc gorące modły. Dwadzieścia lat później Maciej Zamoyski zbudował kaplicę, a ostatecznie Tomasz Józef Zamoyski w 1720 r. nadał dobra ziemskie i fundusze franciszkanom.

⁵ L. Woźniakowski, *Kronika kościoła parafialnego św. Anny w Smardzewicach*, 1889, ss. 1–2, (rkps w Archiwum Zakonnym Prowincji OO. Franciszkanów w Warszawie = APW).

Włościanie smardzewiccy, za wiedzą proboszcza parafii nagorzyckiej, zbudowali kapliczkę ku czci św. Anny. Sława tego miejsca zaczęła się rozchodzić wśród ludzi i wtedy kapituła kolegiaty we Wolborzu urzędowo poinformowała o wszystkich wydarzeniach księcia biskupa Pawła Wołuckiego herbu Rawicz, ordynariusza wrocławskiego, zwanego też kujawsko-pomorskim. Był on biskupem tej diecezji w latach 1616–1622⁶. Biskup zapoznał się ze stanem faktycznym i polecił w 1622 r. wznieść własnym kosztem drewniany kościół pod wezwaniem św. Anny. Zamierzał też uposażyć go odpowiednio, lecz przeszkodziła w tym śmierć⁷. Następca Pawła Wołuckiego, Maciej Łubieński herbu Pomian, który był ordynariuszem wrocławskim w latach 1631–1641, a następnie prymasem Królestwa Polskiego i arcybiskupem gnieźnieńskim (1641–1652), za zezwoleniem ówczesnego arcybiskupa gnieźnieńskiego Jana Wężyka (1627–1638)⁸ ustanowił przy kościele św. Anny kapelana diecezjalnego z kapituły wolborskiej. W 1635 r. nadał kapelanowi ze swoich dóbr przy kościele smardzewickim przyległe grunty wraz z sadzawką, łąką i ogrodem⁹. Wybudował także dla niego drewniany dom¹⁰.

2. Fundacja klasztoru

Jeden jednak kapłan nie wystarczał do obsługi pielgrzymów, licznie przybywających do kościoła św. Anny w Smardzewicach, dlatego biskup kujawsko-pomorski Maciej Łubieński czynił starania o sprowadzenie do Smardzewic zakonników, mogących objąć opieką to miejsce kultu. 9 lipca 1631 r. uzyskał cesję, czyli zrzeczenie się wszelkich roszczeń prawnych względem kościoła smardzewickiego od księży wikariuszy i kapituły wolborskiej. O. Jakub Piasecki w swoim sprawozdaniu, a za nim ojciec Alojzy Karwacki w *Materiałach do historii konwentów franciszkańskich* podają, że franciszkanie przyjęli ofiarowane przez biskupa miejsce¹¹.

Na kapitule prowincjalnej w Nowym Mieście Korczynie, 19 października 1639 r., fundacja została przyjęta przez prowincjała o. Jacka Korniewicza. Na tej samej kapitule polecono o. Ignacemu Opojewskiemu, gwardianowi w Piotrkowie Trybunalskim, definitorowi prowincji, objąć opieką powierzoną fundację.

⁶ Z. Szostakiewicz, *Katalog biskupów obrządku łacińskiego*, [w:] *Sacrum Poloniae Millennium*, Rzym 1954, t. 1, s. 589, 601, 603, 607.

⁷ L. Woźniakowski, *Kronika*, s. 2 (rkps w Archiwum Klasztoru Franciszkanów w Smardzewicach = AKS); A. Karwacki, *Materiały do historii konwentów franciszkańskich*, 1912, t. 17, s. 51 (rkps w Archiwum Zakonnym Prowincji OO. Franciszkanów w Krakowie = APK).

⁸ J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy od 1000 do 1821 r.*, Poznań 1889, t. 3, ss. 692–693, 697n.

⁹ L. Miske, *Synoptica relatio seu brevis descriptio conventuum in provincia Majoris et Minoris Poloniae patrisque Prusiae fundatorum facta Anno Domini 1735*, s. 375 (rkps w APW).

¹⁰ A. Karwacki, *Materiały*, s. 51.

¹¹ J. Piasecki, *Opisanie kościołów i klasztorów*, s. 144; A. Karwacki, *Materiały*, s. 51.

Ojcowie franciszkanie uroczyście zostali wprowadzeni do Smardzewic w 1641 r. przez wyznaczonych komisarzy biskupa włocławskiego Macieja Łubieńskiego¹². Komisarzami byli sufragan włocławski, biskup Wacław Paprocki¹³ oraz dziekan i oficjał w Wolborzu, ks. Albin Dembowski. Dzień i miesiąc wprowadzenia jest nieznany. Zakon reprezentowali: o. Ignacy Opojewski gwardian piotrkowski i o. Bonawentura Kaczkowski.

Ostateczne zrzeczenie się kościoła smardzewickiego przez wikariuszy kolegiaty wolborskiej nastąpiło w 1641 r., natomiast powtórne prawne przejęcie Smardzewic przez franciszkanów nastąpiło na konwokacji w Grabowie Wielkopolskim 23 stycznia 1642 roku¹⁴. W imieniu gwardiana piotrkowskiego o. Ignacego Opojewskiego klasztorem w Smardzewicach przez dziesięć lat, aż do roku 1650 zarządzał ojciec Franciszek Piwakowski¹⁵. Prowincjałem był wtedy o. Franciszek Marcinkowski (1642–1645)¹⁶.

Fundację Macieja Łubieńskiego, prymasa Królestwa Polskiego i arcybiskupa gnieźnieńskiego potwierdził dla franciszkanów papież Aleksander VII w breve apostolskim z 6 lipca 1661 roku¹⁷. Natomiast nieznane jest pisemne potwierdzenie kancelarii królewskiej Władysława IV, choć tego okresu znany jest przywilej tegoż króla, zatwierdzający klasztor franciszkanów w Stężycy¹⁸.

3. Pierwotne uposażenie

Franciszkanie, uroczyście wprowadzeni do Smardzewic w 1641 r. przez urzędowych przedstawicieli biskupa włocławskiego Macieja Łubieńskiego, otrzymali drewniany kościół, zbudowany przez jego poprzednika biskupa Pawła Wołuckiego. W tym samym roku otrzymali od biskupa Łubieńskiego przyległe do kościoła grunty wraz z sadzawką, łąką i ogrodem. Podarował on także wójtostwo w Brzustowie, odległe od klasztoru smardzewickiego o ok. 10 km, zakupił dla klasztoru one od dziedziczki, pani Pruskiej. Zostało ono za zezwoleniem

¹² K. Biernacki, *Speculum minorum*, Cracoviae 1688, s. 258. Tekst za: A. Karwacki, *Materiały*, s. 51, 58; L. Miske, *Synoptica relatio*, s. 376; B. Makowski, *Brevis descriptio Conventuum Provinciae Poloniae Ordinis Minorum Conventualium S. P. Francisci facta Anno Domini 1762*, s. 174 (rkps w APW); J. Piasecki, *Opisanie kościołów i klasztorów*, s. 144.

¹³ Z. Szostakiewicz, *Katalog biskupów*, s. 503. Bp Wacław Paprocki był sufraganem włocławskim w latach 1639–1642.

¹⁴ A. Karwacki, *Materiały*, s. 52.

¹⁵ B. Makowski, *Brevis descriptio*, s. 175.

¹⁶ K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, Kraków 1938, t. 2, s. 197.

¹⁷ J. Piasecki, *Opisanie kościołów i klasztorów*, ss. 145–146, 156–157. Breve papieża Aleksandra VII zatwierdzające franciszkanom fundację Macieja Łubieńskiego jest podane za Piaseckim, ss. 156–157.

¹⁸ Tamże, ss. 117–118.

kapituły kujawskiej w Wolborzu w 1641 r. przekazane franciszkanom¹⁹. Ponadto biskup Łubieński własnym kosztem wybudował drewniany klasztor, a kościół już jako arcybiskup nominat, uroczyście poświęcił w roku 1642²⁰, nadając mu patrona – św. Jakuba Apostoła²¹. Mimo późniejszych fundacji dla klasztoru smardzewickiego bp Maciej Łubieński, późniejszy arcybiskup gnieźnieński i prymas, uchodził w oczach franciszkanów za właściwego fundatora klasztoru. Świadczy o tym napis, umieszczony pod portretem bpa Macieja Łubieńskiego, wiszącym w prezbiterium przy wielkim ołtarzu: *Illustrissimus ac Reverendissimus Dominus Matthias Lubienski, Episcopus Vladislaviensis et Pomeraniae, Fundator Conventus Sanctae Annae*²².

Z opisu pierwszej wizytacji prowincjalnej z 6 lipca 1646 r., dokonanej przez prowincjała Stefana Taracinasa, wynika, że wyposażenie kościoła w paramenty, naczynia liturgiczne i bieliznę liturgiczną było ubogie. Naczynia oraz paramenty liturgiczne były następujące: dwa kielichy złożone, w tym jeden w bogatej srebrnej oprawie koronkowej z aniołkami; dwie ampułki cynowe; mszał w brunatnej oprawie, dwa lichtarze cynowe na ołtarz główny, dwa lichtarze cynowe, być może do bocznych ołtarzy; dwa małe krzyżyki. Wśród szat i bielizny liturgicznej można wyliczyć: dwa ornaty atlasowe (jeden koloru błękitnego, drugi czerwony we wzory); trzy alby, w tym dwie ze zwykłego płótna obszyte koronkami, a trzecia rąbkowa bogatej roboty koronkarskiej, dwa humerały czerwone, adamaszkowe we wzory literowe, dwanaście białych pasków z włóczki, trzy palki (dwie koloru czerwonego, a trzecia zielona z kitajki²³), welony brunatne, czarne, pstre i czerwone²⁴, dwa obrusy (jeden rąbkowy obszywany złotym i czerwonym jedwabiem, drugi do małego ołtarza obszywany czerwonymi nićmi), nakrycie jedwabne na ołtarz główny, cztery antepedia²⁵ – dwa ze starej materii aksamitnej przerobione, trzecie ze starego atlasu, czwarte koloru zielonego – materiał nieznan²⁶.

¹⁹ A. Karwacki, *Materiały*, s. 51.

²⁰ B. Makowski, *Thesaurus Provinciae Poloniae O. M. S. F. C. ... completus Anno Domini 1764*, s. 322, (rkps w APW).

²¹ J. Piasecki, *Opisanie kościołów i klasztorów*, s. 145; A. Karwacki, *Materiały*, s. 52. Drugi z wymienionych podaje, że abp prymas M. Łubieński prócz kościoła poświęcił też klasztor, wybudowany z drewna. Uroczystość odbyła się w drugą niedzielę po Trzech Królach 1642 r., czyli 20 stycznia, przy udziale okolicznej szlachty i tłumu wiernych.

²² Portret ten wisi w kościele smardzewickim do dzisiaj. Wspominają o nim J. Piasecki i A. Karwacki.

²³ Kitaj, kitajka – była to cienka bawełniana materia, płótno bawełniane. Zob.: Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska*, Warszawa 1958, t. 3–4, s. 31.

²⁴ Ilość welonów jest nieznaną z powodu uszkodzenia oryginału.

²⁵ Antepedium jest to zasłona okrywająca dolną część ołtarza, poniżej mensy. Zobacz: Z. Gloger, *Encyklopedia*, t. 1–2, s. 53.

²⁶ APK, *Acta Provinciae Stephani Taracinas min[istri] prov[incialis]* A.D. 1645, ss. 118–119, Sygn. B.6.

4. Klasztor i zabudowania gospodarcze

W latach 1600–1650 pojawiło się dziewięć biskupich fundacji²⁷. Jedną z takich fundacji był klasztor franciszkanów w Smardzewicach, który powstał dzięki zabiegom i uposażeniu bpa Macieja Łubieńskiego w pierwszej połowie XVII w. (przed 1641 r.). Franciszkanie mogli pojawić się w Smardzewicach nieco wcześniej, wspomagając księży diecezjalnych w działalności duszpasterskiej. Zachowała się informacja, że spowiednik franciszkański spowiadał 17 lipca 1625 r. panią Zbąską, matkę późniejszego dobrodzieja klasztoru, opata pobliskiego opactwa cysterskiego w Sulejowie, a następnie biskupa przemyskiego i warmińskiego, sekretarza królewskiego – Jana Stanisława Zbąskiego²⁸.

Po objęciu klasztoru przez franciszkanów rozbudowa klasztoru rozpoczęła się właściwie w 1650 r., kiedy to gwardianem konwentu został o. Ignacy Opojewski²⁹, przedtem budowniczy i pierwszy gwardian klasztoru w Piotrkowie Trybunalskim. O. Ignacy wykorzystując dawne znajomości ze swego przełożenstwa w klasztorze piotrkowskim, gdzie wybudował ze składek klasztor od podstaw, podobne starania w Smardzewicach. Znaczącej pomocy finansowej udzielił mu arcybiskup prymas Maciej Łubieński; jego kosztem wybudowano klasztor drewniany³⁰.

O. Opojewski zakupił też paramenty liturgiczne i inne przedmioty kultu do kościoła, wybudował także zabudowania gospodarcze, jego staraniem wykopano w skalistym gruncie głęboką na ponad dwadzieścia metrów studnię. Wielkim dobrodziejem dla franciszkanów w Smardzewicach był książę na Kłewaniu, Florian Czartoryski, biskup kujawsko-pomorski od 1655 r., a później od 1673 r. arcybiskup gnieźnieński, często rezydujący w Smardzewicach³¹. Ten właśnie biskup urządził sobie mieszkanie w drewnianym konwencie w 1660 r., by wspólnie z zakonnikami mógł odprawiać ćwiczenia duchowne w czasie postu i uczestniczyć w zakonnych nabożeństwach. Jak pisze ks. Ludwik Woźniakowski: „Cały się poświęcił na usługi św. Anny, od której doznał wiele łask cudownych”³². Klasztorowi nadał prawo propinacji, tzn. warzenia i sprzedaży piwa, lecz zakonnicy nie postarali się o potwierdzenie tego prawa, więc je stracili³³. Zakonnicy wybudowali gospodę dla licznie przybywających pielgrzymów i gości. Sprzedawano w niej piwo, co stało się powodem zatargu między klasztorem a biskupem Bonawenturą Madalińskim

²⁷ J. Kłoczowski [red.], *Kościół w Polsce*, Kraków 1970, t. 2, s. 613.

²⁸ B. Makowski, *Thesaurus Provinciae*, ss. 377–378.

²⁹ L. Miske, *Synoptica relatio*, ss. 376–380; J. Piasecki, *Opisanie kościołów i klasztorów*, s. 144, 153–154.

³⁰ J. Piasecki, *Opisanie kościołów i klasztorów*, s. 145, 153.

³¹ J. Bazydło, *Czartoryscy*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1979, t. 3, kol. 764.

³² L. Woźniakowski, *Kronika*, s. 5.

³³ L. Miske, *Synoptica relatio*, ss. 381–382; A. Karwacki, *Materiały*, s. 52.

ordynariuszem włocławskim (1681–1691), który swoim podwładnym i żołnierzom 3 sierpnia 1682 r. kazał ową gospodę spalić³⁴. Zakonnicy wybudowali również kilka domów noclegowych dla pielgrzymów.

Klasztor z cegły powstał w latach 1722–1747, dzięki pomocy biskupa włocławskiego Krzysztofa Antoniego Szembeka (1720–1739), późniejszego arcybiskupa gnieźnieńskiego (1739–1748). Swoim kosztem otoczył murem kościół i zabudowania klasztorne³⁵. Klasztor parterowy zbudowano w latach 1722–1726³⁶. Prace budowlane musiały być już ukończone w 1726 r., skoro wtedy odbyła się w nowo-wybudowanym klasztorze kongregacja prowincjalna pod przewodnictwem prowincjała o. Gabriela Welisewicza³⁷. Budowę klasztoru zarządzał z funduszków biskupa Szembeka gwardian, o. Kazimierz Januszewski. Rozpoczęto ją 1 czerwca 1722 r., wtedy też biskup włocławski osobiście położył kamień węgielny³⁸.

Budynek klasztorny wybudowany w latach 1722–1726 był obszernym parterowym domem, posiadającym trzy skrzydła. Na parterze znajdował się refektarz i inne pomieszczenia klasztorne, między innymi kuchnia, spiżarnia, magazyny. Biskup Szembek urządził sobie w 1732 r. w skrzydle prostopadłym do kościoła rezydencję, składającą się z pięciu pokoi, ozdobioną herbem rodowym Szembeków, przedstawiającym trzy róże i dwie kozy³⁹. Często przebywał on w klasztorze smardzewickim, zwłaszcza w okresie gdy był biskupem włocławskim. Uczestniczył w rekolekcjach i duchowych ćwiczeniach zakonnych⁴⁰. Łącznie przebywał w Smardzewicach piętnaście miesięcy. Pokoje te po jego śmierci w 1748 r. służyły dla wybitniejszych gości oraz jako pomieszczenia dla wizyt prowincjalnych. Odnowiono je w 1841 roku⁴¹.

³⁴ L. Miske, *Synoptica relatio*, s. 382, cytuję: „*Illustrissimus enim Bonawentura Madalenski episcopus Cujavensis, domum, quam nostri aedificaverant pro suscipiendis hospitibus et propinanda cerevisia evertere subditis suis mandavit, militesque armatos submisit A. D. 1682 3 augusti. Nostri aram s. Anna cum gemitu cantarunt litanias et ecce horribilis cum grandine pulvis fulguraque de caelo ceciderunt et furibundos ac satellites disperserunt: quasi ipso caelo pro iniuria fratrum pugnante*” (rkps w APW).

³⁵ B. Makowski, *Brevis descriptio*, s. 177. Krzysztof Antoni Szembek był biskupem kujawskim w latach 1720–1739, a biskupem gnieźnieńskim od 1739 do 1748 r.; zob.: Z. Szostakiewicz, *Katalog biskupów*, s. 564, 600, 607.

³⁶ L. Miske, *Synoptica relatio*, s. 385; J. Łoziński, B. Wolff [red.], *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, Warszawa 1958, t. 3, z. 8, s. 39.

³⁷ B. Makowski, *Brevis descriptio*, s. 177; C.C. Baran, *Kościół i klasztor OO. Franciszkanów w Smardzewicach – szkic historyczny*, Warszawa 1959, s. 4 (mps w APW).

³⁸ B. Makowski, *Brevis descriptio*, s. 177; C.C. Baran, *Kościół i klasztor OO. Franciszkanów w Smardzewicach*, ss. 4–5.

³⁹ A. Karwacki, *Materiały*, s. 55.

⁴⁰ L. Miske, *Synoptica relatio*, ss. 385–386; B. Makowski, *Brevis descriptio*, s. 177; A. Karwacki, *Materiały*, s. 55.

⁴¹ J. Piasecki, *Opisanie kościołów i klasztorów*, s. 151.

Gwardian Kazimierz Januszewski z funduszków otrzymanych od biskupa Szembeka rozpoczął w 1739 r. budowę murów okalających kościół i klasztor, którą dokończył jego następca⁴². Biskup Szembek zamienił zakonnikom wójtostwo Brzustów, które stało się ciężarem z powodu odległości od klasztoru, na wieś Twardą z przyległymi dobrami. Folwarki te wraz z podległymi im mieszkańcami wykupił za osiem tysięcy złotych polskich czerwonych od Wiesiółkowskich⁴³.

Franciszkanie umieścili jego portret w refektarzu, pod krucyfiksem. Pod portretem umieszczono napis: *Celsissimus Princeps Antonius Szembek Fundator et Benefactor Smardzewicensis Conventus Sanctae Annae*⁴⁴. Uchodził on za drugiego fundatora po prymasie Łubieńskim, bowiem franciszkanie z wdzięczności za fundację i wsparcie materialne na kapitule prowincjalnej w Chełmnie Pomorskim w 1630 r., jeszcze za życia biskupa Krzysztofa Szembeka, postanowili, by konwent co roku odprawiał dwie msze w intencji „najszlachetniejszego fundatora”. Także po śmierci Szembeka odprawiano msze za jego duszę w kościele smardzewickim⁴⁵.

Następca o. Kazimierza Januszewskiego – o. Erazm Mierzwa jako przełożony przyozdobił korytarze i krużganki obrazami i malowidłami, a klasztor pokrył dachówką holenderską. Wymurował także w 1742 r. kapliczkę pod wezwaniem św. Jana Nepomucena i umieścił w niej jego figurę. Wybudował ponadto dom mieszkalny dla służby, stodołę i browar. Był bardzo lubiany przez biskupa Szembeka, który pomógł mu materialnie dokończyć budowę murów okalających kościół i klasztor⁴⁶.

Za gwardiaństwa o. Maksyma Nakonickiego zostały około 1746 r. zasklepione cele i korytarze na piętrze klasztornym. Przy tych pracach pomagał mu o. Franciszek Kłękowski⁴⁷. O. Stefan Januszewski, będąc przełożonym klasztoru w latach 1796–1831, poprawił dach na klasztorze. W czasie jego przełożenia wykopano rowy przy sadzawkach rybnych. W folwarku klasztornym w Twardej wybudował nieduży młyn i wznosił zabudowania folwarczne w majątku przyklasztornym w Treście. Dokonał także naprawy murów ogrodu klasztorowego⁴⁸. Jego następca o. Michał Cichoń (1831–1836) na korytarzu na pierwszym piętrze i w celach klasztornych położył zamiast ceglanej nową podłogę z tarcic⁴⁹. W folwarku zakonnym w Twardej wybudował nową owczarnię.

⁴² A. Karwacki, *Materiały*, s. 57.

⁴³ Tamże, s. 55.

⁴⁴ J. Piasecki, *Opisanie kościołów i klasztorów*, s. 152; A. Karwacki, *Materiały*, s. 55.

⁴⁵ L. Miske, *Synoptica relatio*, s. 385.

⁴⁶ A. Karwacki, *Materiały*, s. 57.

⁴⁷ Tamże, s. 57.

⁴⁸ C.C. Baran, *Kościół i klasztor OO. Franciszkanów w Smardzewicach*, s. 6; J. Piasecki, *Opisanie kościołów i klasztorów*, s. 155.

⁴⁹ J. Piasecki, *Opisanie kościołów i klasztorów*, s. 156.

Po nim gwardianem został wybrany o. Stefan Piskosch (1837–1844, a następnie 1846–1848). Starał się on dbać, odnawiać i zabezpieczać zabudowania gospodarcze i klasztorne⁵⁰. Podobnie czynili ostatni przełożeni klasztoru smardzewickiego przed jego kasatą (1864 r.) o. Anastazy Goszczyński (do 6 X 1851), o. Benedykt Bronikowski (do 12 V 1859) i o. Pius Klemański (1859–1864)⁵¹.

5. Zakonnicy

O zakonnikach pracujących w klasztorze smardzewickim nie wiemy zbyt wiele ze względu na nieliczne zachowane akta prowincjalne i całkowicie zniszczone akta klasztorne, najprawdopodobniej podczas kasaty klasztoru w 1864 r. Posiadamy tylko dokumenty szczątkowe lub świadectwa pośrednie.

Od powstania klasztoru w 1642 r. do kasaty było czternastu gwardianów⁵²:

1) o. Ignacy Opojewski (1641/1642–1664r.). W latach 1641/1642–1656 zastępował go komisarz, o. Franciszek Piwakowski. O. Ignacy Opojewski był gwardianem przez 24 lata, aż do swej śmierci 14 kwietnia 1664 r;

2) o. (H)Adrian Kozłowicz, (1682–1699);

3) o. Kazimierz Januszewski (1772–1739);

4) o. Erazm Mierzwa (ok. 1741–1755);

5) o. Franciszek Szczebilewski (1755–1775) – jako komisarz konwentu przez 20 lat;

6) o. Maksym Nakonicki, eks-prowincjał (1755–1795);

7) o. Stefan Januszewski (1796–1831). Był gwardianem przez 35 lat, a równocześnie był prowincjałem prowincji Galicji Zachodniej od 1799 r. w imieniu o. Stefana Januszewskiego, komisarzem klasztoru był o. Baltazar Chodziński od 1799 r.;

8) o. Michał Cichoń (1831–1836);

9) o. Stefan Piskosch (1837–1844 oraz 1846–1848);

10) o. Walenty Niedzielski (1845);

11) o. Anastazy Goszczyński (1849–1851);

12) o. Benedykt Bronikowski (1852–1859);

13) o. Pius Klemański (1859–1864).

Oprócz gwardiana w klasztorze smardzewickim pracowało najczęściej dwu spowiedników: *Concionator Ordinarius* – stały spowiednik i *Concionator Foraneus* – czasowy spowiednik. Bardzo ważną funkcję po gwardianie lub komisarzu

⁵⁰ C.C. Baran, *Kościół i klasztor OO. Franciszkanów w Smardzewicach*, s. 6.

⁵¹ L. Woźniakowski, *Kronika*, s. 8.

⁵² Listę gwardianów podaje L. Woźniakowski, *Kronika*, ss. 6–8. Pomocą w chronologii służyła też książka J. Piaseckiego, *Opisanie Kościołów i klasztorów księży Franciszkanów*, Warszawa 1845, ss. 146–156.

klasztoru pełnił *Praesidens* – zastępca gwardiana, dzisiejszy odpowiednik wikariusza klasztoru. Ważnymi wikariuszami byli definitory wieczyści, a także kaznodzieje, których w klasztorze smardzewickim było dwóch lub nawet trzech: *Disertus Vocalis* – mówca wymowny, kunsztowny i przekonujący, *Contractus Orator* – mówca zwięzły, *Directus Vocalis* – mówca prosty. Ważny był także *Cantor* – muzyk, śpiewak, który na ogół był ojcem. Bardziej wykształceni bracia-laicy to *Organarius* – organista i *Dispensator* – zarządca klasztoru, sługa klasztoru. Pozostali bracia przeznaczeni byli do robót fizycznych.

Podczas wizytacji prowincjała, o. Teofila Piórowicza, w klasztorze smardzewickim od 28 stycznia do 3 lutego 1783 r. zostało przeprowadzone *scrutinium* z zakonnikami. Prowincjał zarządził, aby kaznodzieje i profesorowie uczestniczyli w modłach w chórze zakonnym, bo rzadko tam bywali. Otrzymali też obowiązek uczestniczenia w licznych procesjach ku czci świętych. Gwardianowi polecono reperację skarbcza zakonnego (drugie pomieszczenie za zakrystią), i naprawę dziurawej podłogi drewnianej w klasztorze. Klasztor liczył wówczas 9 ojców, przebywał tam również 1 kleryk i 1 brat-laik⁵³.

Podczas wizytacji tegoż samego o. prowincjała w klasztorze smardzewickim 17–19 marca 1785 r. w klasztorze przebywało 8 kapłanów zakonnych, brat kleryk i brat-laik⁵⁴. W następnym roku w klasztorze przebywało 11 kapłanów zakonnych, 6 braci kleryków, 2 braci-laików⁵⁵.

Podczas wizytacji przeprowadzonej przez prowincjała o. Stefana Radziewicza, przypuszczalnie w 1787 r., w klasztorze smardzewickim przebywało 9 ojców, 3 kleryków i 1 brat-laik⁵⁶. Podczas przeprowadzonej po raz drugi w tym konwencji przez prowincjała o. Stefana Radziewicza wizytacji, prawdopodobnie w 1788 roku, w klasztorze przebywało 8 ojców, z tego 2 studiujących jeszcze teologię, 1 brat kleryk i 1 brat-laik⁵⁷.

Wizytacja klasztoru smardzewickiego, po upadku Rzeczypospolitej odbyła się w dniach 17–20 października 1799 r.; była ona połączona z kapitułą prowincjalną, bo klasztor smardzewicki w nowych warunkach stał się klasztorem kustodialnym prowincji Galicji Zachodniej. O. Stefan Januszewski był prowincjałem i równocześnie gwardianem klasztoru smardzewickiego. W jego imieniu konwentem zarządzał w 1799 r. o. Baltazar Chodziński jako komisarz klasztoru⁵⁸.

⁵³ *Acta Provinciae Poloniae Theophili Piórowicz 1783–1786*, APW, sygn. III/6/1, s. 15.

⁵⁴ APW, sygn. III/6/1, s. 42.

⁵⁵ Tamże, s. 69.

⁵⁶ *Acta Provinciae Poloniae Stephani Radziewicz*, APW, sygn. III/6/2, s. 4.

⁵⁷ APW, sygn. III/6/2, s. 44.

⁵⁸ *Acta Provinciae Galiciae occidentalis ab Anno 1798–1807*, APK, sygn. B-11, ss. 4, 13–14, 18–21.

W 1799 r. w klasztorze smardzewickim przebywało 6 ojców i 2 kleryków. Jeden kleryk był organistą, a drugi szafarzem⁵⁹. W roku 1800 w było 5 ojców, 1 kleryk, 1 brat laik⁶⁰, a w następnym 5 ojców i 2 braci laików⁶¹.

Kolejna wizytacja w Smardzewicach miała miejsce od 26 maja 1802 r. w wigilię Wniebowstąpienia Pańskiego. Po mszy i odmówieniu brewiarza przystąpiono dnia następnego do prac wizytacyjnych. Na pierwszym miejscu podniesiono sprawę przynależności parafii smardzewickiej, czy należy do diecezji wrocławskiej (kujawsko-pomorskiej), czy do diecezji krakowskiej, co postulował rząd. Prowincjał nie potrafił odpowiedzieć na to pytanie⁶². Następnie ojcowie konwentu smardzewickiego przedstawili swój dezyderat, aby sumę dwóch tysięcy florenów polskich, ofiarowanych przez ks. Wojciecha Grzegorzewskiego ze zgromadzenia księży filipinów, mogli obrócić na własny użytek, odprawiając msze święte za wspomnianego kapłana według zapisu: za msze czytane po dwa floreny, za msze śpiewane po trzy floreny. Prowincjał był innego zdania: doradzał, aby tę sumę umieścić w kasie prowincjalnej, a konwent smardzewicki miałby wykonać zobowiązania mszalne za niewielkim wynagrodzeniem⁶³. Nie sporządzono żadnego dokumentu powizytacyjnego. W 1802 r. w konwencie smardzewickim było 7 ojców i 1 brat laik⁶⁴.

Następna wizytacja prowincjalna rozpoczęła się 14 maja 1803 r. Stwierdzono, że odprawionych zostało sto osiem mszy świętych spośród przyjętych czterystu dwudziestu; do odprawienia pozostało jeszcze trzysta trzynaście mszy świętych. Przesłuchano każdego zakonnika podczas *scrutinium* i wydano pisemne zarządzenie, że klerycy mają być oddzieleni od pozostałych braci i ojców⁶⁵.

6. Życie zakonne

Zakonnicy franciszkańscy, przebywając w murach klasztornych, tworzyli własną atmosferę. Żyli własnym swoistym życiem. Tylko wyznaczeni zakonnicy utrzymywali głębszy kontakt ze światem ze względu na załatwianie przeróżnych spraw i kontaktów z biskupami, księżmi świeckimi, zakonnikami i zakonnicami z innych klasztorów. W życiu publicznym franciszkanie w wiekach XVI–XVIII nie brali zasadniczo udziału⁶⁶.

⁵⁹ APK, sygn. B-11, s. 21.

⁶⁰ Tamże, ss. 30–31.

⁶¹ Tamże s. 37.

⁶² Tamże, s. 85.

⁶³ Tamże, s. 85.

⁶⁴ Tamże, s. 86.

⁶⁵ Tamże, s. 134.

⁶⁶ K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, s. 392.

Jak zorganizowany był porządek dnia w klasztorze? Rano msza święta konwentualna, wspólny brewiarz w chórze zakonnym, zwany *Officium Divinum*, rozmyślanie, rachunek sumienia. Na tych ćwiczeniach musieli gromadzić się wszyscy zakonnicy. Każdy ojciec musiał być kolejno hebdomadarem, do którego należało czuwanie nad całością służby Bożej w ciągu tygodnia.

Officium Divinum, czyli liturgię godzin należało sprawować stosownie do wyznaczonych godzin kanonicznych w chórze: jutrznię o północy lub o świcie albo wieczorem dnia poprzedniego. Część liturgii godzin recytowano, a część śpiewano. Śpiewać należało: *Te Deum*, *Capitulum*, *Benedictus*, *Magnificat*. Wieczorem w ramach rozmyślenia odprawiano szczegółowy rachunek sumienia. Posługiwano się przy tej pobożnej praktyce łacińskim lub polskim dziełem ascetycznym. Raz w tygodniu, w sobotę, odbywała się kapituła win (*capitulum culparum*), podczas której gwardian nakładał braciom pokutę⁶⁷.

Wspólna dyscyplina, czyli biczowanie się, odbywało się trzy razy tygodniowo: w piątek biczowanie uroczyste w nocy, w poniedziałek i sobotę, zwykle biczowanie. Biczowanie jako praktyka umartwienia obowiązywało każdego zakonnika pod karą. Podczas tego obrzędu gaszono światła, odbywał się on w zakrystii lub kaplicy. Ponadto obowiązywały coroczne ośmiodniowe rekolekcje, przejęte za wzorem jezuitów⁶⁸.

Inne nabożeństwa to litanie, procesje, antyfony zwłaszcza ku czci św. Franciszka, św. Antoniego i św. Anny. Nabożeństwa odprawiane przez zakonników w kościele miały wpływać na umocnienie religijności wiernych⁶⁹. Zakonnicy często odprawiali dodatkowe prywatne nabożeństwa, nowenny i podejmowali umartwienia. Dzieła ascetyczne tłumaczono głównie z języka włoskiego⁷⁰. W ćwiczeniach zakonnych i umartwieniach brali udział biskupi: Florian Czarotyski, biskup kujawski, późniejszy arcybiskup gnieźnieński, który od roku 1660 urządził w klasztorze swe apartamenty⁷¹, a także biskup Krzysztof Szembek⁷².

Prowincjał franciszkański o. Apolinary Podolski wydał szczegółowe zalecenia mocą i rozkazem posłuszeństwa urzędu prowincjalnego, że *Officium Divinum* należy odmawiać z pauzami i harmonią w śpiewaniu. *Prima* miała być śpiewana codziennie, podobnie *Completa*. Modlitwy codzienne, tak zwane pacierze ranne odmawiano zaraz po jutrzni, zaś wieczorne dla wszystkich, nawet

⁶⁷ Tamże, s. 214.

⁶⁸ Tamże, ss. 214–215.

⁶⁹ Tamże, s. 213.

⁷⁰ Tamże, s. 401.

⁷¹ L. Miske, *Synoptica relatio*, s. 381.

⁷² Tamże, ss. 385–386.

braci-laików. We mszy świętej natomiast należało uczestniczyć codziennie. Wszystko to obowiązywało pod grzechem ciężkim⁷³.

7. Nowicjat

Z badań historycznych o. D. Synowca OFMConv wynika, że w prowincjach franciszkanów konwentualnych funkcjonowało w XIX w. równolegle kilka nowicjatów. Tak na przykład w prowincji polskiej zakonu w latach 1772–1864 funkcjonował stały nowicjat w Krakowie, gdzie znajdowało się studium generalne. Ponadto nowicjaty były umieszczone w klasztorach, które znajdowały się w Pyzdrach, Warce, Łodzi-Łagiewnikach, Gnieźnie, Chęcinach.

W Smardzewicach nowicjat istniał w latach 1811–1817, 1823–1829, 1837–1840, 1859⁷⁴. Posiadamy dane tylko z dwóch lat o nowicjuszach w klasztorze smardzewickim. W 1825 r. było dwóch braci kleryków, a w 1826 r. było trzech braci kleryków nowicjusz⁷⁵. Nowicjaty dla braci-laików były oddzielne lub miały odrębnego wychowawcę⁷⁶. Kandydat na brata zakonnego lub kleryka musiał mieć ukończone dwadzieścia jeden lat, a nie mógł przekroczyć górnej granicy dwudziestu pięciu lat. W wychowaniu nowicjackim używano podręcznika św. Bonawentury *Instructio religiosa*⁷⁷. Jest również oczywiste, że nowicjat, mimo iż był w tym samym klasztorze, w którym byli ojcowie i bracia, żył swoim własnym życiem i był oddzielony od reszty klasztoru.

8. Studia zakonne

Studia stałe w polskiej prowincji franciszkanów znajdowały się w Krakowie i Warszawie. Natomiast czasowe, po kilka lub kilkanaście lat odbywały się w następujących domach zakonnych: Kalisz, Piotrków, Poznań, Lublin, Gnieźno, Nowy Korczyn, Śrem, Radomsko, Chełmno, Dobrzyń, Inowrocław, Pyzdry, Łagiewniki, Bełchatów, Warka, Stawiski, Puszcza Solska. W Smardzewicach były studia gimnazjalne w latach: 1798, 1804, 1823, 1841–1843, 1846–1847⁷⁸.

Według źródeł, jakimi są *Acta Provinciae Poloniae Teophili Piórowicz 1783–1786 r.* i *Acta Provinciae Poloniae Stephani Radziejwicz 1786–1789 r.* studia

⁷³ *Acta Provinciae in Regno Poloniae sub gubernio P. Apolaris Podolski, A. D. 1826*, APW, sygn. III/38, s. 76.

⁷⁴ P.P. Gach, *Struktury i działalność duszpasterska zakonów męskich na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska w latach 1773–1914*, Lublin 1999, s. 54.

⁷⁵ APW, sygn. II/38, s. 5.

⁷⁶ K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, s. 225.

⁷⁷ D. Synowiec, *Franciszkanie polscy 1772–1970*, [w:] J.R. Bar [red.], *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772–1970*, cz. II, *Franciszkanie i Kapucyni*, Warszawa 1978, ss. 124–125.

⁷⁸ D. Synowiec, *Franciszkanie polscy 1772–1970*, s. 120.

gimnazjalne w klasztorze smardzewickim były wcześniej, niż podaje to D. Synowiec. Z dokumentów tych wynika, że były one prowadzone od 1783 r. Było to gimnazjum II klasy, być może, że w niektórych latach także gimnazjum III klasy. Ze względu na szczupłość dokumentów nie ma całkowitej pewności co do gimnazjum III klasy.

W 1783 r. studiował w klasztorze smardzewickim jeden brat kleryk. Gwardian posiadał stopień naukowy magistra, a 6 ojców było bakałarzami. Jeden z bakałarzy, o. Jan Kapistran Potrzebski, był wykładowcą retoryki i obyczajów dla kleryków II klasy⁷⁹. W 1784 r. studiował 1 kleryk, gwardian miał stopień magistra, ponadto było jeszcze 4 ojców bakałarzy⁸⁰. W 1785 r. również studiował 1 kleryk, gwardian miał stopień bakałarza, ponadto było jeszcze 4 ojców bakałarzy i 1 magister⁸¹. W 1786 r. było aż 6 studiujących braci kleryków, 4 ojców miało stopień magistra, a 4 stopień bakałarza. Mieszkało tam również 2 braci-laików, lecz nie byli to nowicjusze, ale bracia przeznaczeni do pracy fizycznej⁸². Za następnego prowincjała, o. Stefana Radziewicza (1786–1789), w roku 1787 było 3 braci kleryków, 2 ojców ze stopniem magistra. O. magister Cyryl Sokołowski był lektorem teologii moralnej, a o. Wirginus Kowalski bez stopnia naukowego był wykładowcą moralności. Ponadto było 6 ojców bakałarzy⁸³. W 1788 r. był 1 kleryk i 2 ojców studiujących teologię: o. Adjutus Janicki i o. Dionizy Kowalski⁸⁴.

Niemożliwe jest określenie liczby uczących się kleryków i lat studiów w poszczególnych okresach ze względu na uszkodzenia rękopisów. Są to dane szczątkowe. W roku szkolnym 1788/1789 było w Smardzewicach dwóch braci kleryków⁸⁵. W 1806 r. o. gwardian Stefan Januszewski wykładał trzem klerykom teologię moralną⁸⁶. W roku szkolnym 1825/1826 studiowało w klasztorze smardzewickim pięciu kleryków⁸⁷.

Ogromny nacisk kładziono na śpiew kościelny. Ćwiczenia w muzyce kościelnej dzielono na zwykły *planus* i polifoniczny „na głosy”. Klasztor smardzewicki posiadał organy i ojca, który miał tytuł *magister musicae* i który uczył śpiewu. Był to wymóg dla każdego klasztoru już od XVII wieku⁸⁸.

⁷⁹ APW, sygn. III/6/1, s. 15.

⁸⁰ Tamże, s. 42.

⁸¹ Tamże, s. 69.

⁸² Tamże, s. 107.

⁸³ APW, sygn. III/6/2, s. 23.

⁸⁴ Tamże, s. 44.

⁸⁵ APK, sygn. B-11, s. 21.

⁸⁶ A. Karwacki, *Materiały*, s. 58.

⁸⁷ APW, sygn. II/38, s. 5.

⁸⁸ K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, ss. 246–247.

Z powodu różnych trudności zakładano studia w małych domach zakonnych dla kilku zaledwie kleryków. Poziom studiów był dość niski. Znajomość łaciny była tak nikła, zwłaszcza w XIX wieku, że klerycy i późniejsi ojcowie nie dawali sobie rady z łacińskimi tekstami⁸⁹.

9. Działalność duszpasterska

Możemy przypuszczać, że franciszkanie w Smardzewicach prowadzili działalność duszpasterską w ramach ówczesnych schematów duszpasterskich. Była to działalność skupiona na obsłudze pielgrzymów i posłudze ludności w przyległych włościach, ograniczająca się głównie do sprawowania mszy św., nabożeństw, posługi spowiedzi oraz działalności kaznodziejskiej. Jednym z wybitniejszych kaznodziejów smardzewickich był o. Ignacy Opojewski, pierwszy gwardian klasztoru w Smardzewicach⁹⁰. Szczególnym rysem działalności duszpasterskiej franciszkanów smardzewickich było szerzenie bractw i kultu świętych.

Przy klasztorным kościele smardzewickim istniały cztery bractwa. Jako pierwsze założone zostało Bractwo Różańca Świętego na żądanie pierwszego fundatora klasztoru, Macieja Łubieńskiego⁹¹. Pozwolenie pisemne na założenie tego bractwa otrzymali franciszkanie smardzewiccy 22 stycznia 1642 r. od prowincjała dominikanów, Jana Dionizego Mofińskiego z Krakowa⁹². Zostało ono uroczyscie wprowadzone do kościoła smardzewickiego przez dominikanów z Piotrkowa Trybunalskiego 22 kwietnia 1642 r. we wtorek w czasie oktawy paschalnej⁹³.

Jako drugie wymienia się Bractwo św. Anny, założone również na żądanie prymasa Macieja Łubieńskiego. Franciszkanie otrzymali przywilej na założenie Bractwa św. Anny w Smardzewicach od Arcybractwa w konwencie warszawskim ojców bernardynów – 3 lutego 1642 roku. Późniejszy potwierdzający reskrypt jest datowany w *Księdze Bractw* pod datą 29 lutego 1739 r.⁹⁴, gdy przełożonym klasztoru smardzewickiego był o. Erazm Mierzwa.

O. J. Piasecki, a za nim o. A. Karwacki podają, że sam prymas Maciej Łubieński uroczyscie wprowadzał to bractwo do kościoła smardzewickiego 11 czerwca 1642 r.⁹⁵. Natomiast o. Bonawentura Makowski podaje, że prymas Maciej Łubieński wprowadził je 10 czerwca 1642 r. we wtorek oktawy Zielonych Świąt⁹⁶.

⁸⁹ D. Synowiec, *Franciszkanie polscy 1772–1970*, s. 120.

⁹⁰ J. Piasecki *Opisanie kościołów i klasztorów*, s. 153; A. Karwacki, *Materiały*, s. 55.

⁹¹ J. Piasecki, *Opisanie kościołów i klasztorów*, s. 147.

⁹² A. Karwacki, *Materiały*, s. 54.

⁹³ B. Makowski, *Thesaurus Provinciae*, s. 321.

⁹⁴ *Księga Bractw... od 1642*, s. 19 (rkps w AKS, sygn. II/271).

⁹⁵ J. Piasecki, *Opisanie kościołów i klasztorów*, s. 148; A. Karwacki, *Materiały*, s. 53.

⁹⁶ B. Makowski, *Thesaurus Provinciae*, s. 321.

Nazwiska i imiona osób należących do Bractwa św. Anny są zapisane w *Księdze Bractw* od roku 1702, a kończą na roku 1891. Należy więc domniemywać, że w czasie, gdy kończą się zapisy, bractwo zakończyło tam swoją działalność.

Trzecie Bractwo Paska św. Franciszka, zwane także Bractwem Chordigerów św. Franciszka lub potocznie Bractwem św. Franciszka, otrzymało pozwolenie na założenie go w kościele smardzewickim od generała zakonu, ojca Baradiecellego, 26 lutego 1642 roku⁹⁷. Główną siedzibę Arcybractwo Paska św. Franciszka miało w Asyżu i do niego były afiliowane wszystkie Bractwa Paska św. Franciszka w Rzeczypospolitej i tylko w kościołach zakonnych⁹⁸.

Bractwo Paska św. Franciszka było bardzo liczne w Smardzewicach, a jego zdecydowaną większość stanowiły kobiety⁹⁹. Spotkania osób należących do tego bractwa odbywały się w każdą третią niedzielę miesiąca, wtedy celebrowano własne nabożeństwem przy ołtarzu św. Franciszka¹⁰⁰. Zapisy dotyczące tego bractwa kończą się na roku 1873, jednak Bractwo Paska św. Franciszka przetrwało do 1922 roku¹⁰¹.

Hipolit Liricius, franciszkanin (1572–1625), wydał dziełko duchowne dla Bractwa Paska św. Franciszka *Wzory cnót albo przedziwny żywot anielskiego i błogosławionego Franciszka...* w Krakowie w 1594 r. Dzieło to w wersji poprawionej, wydano powtórnie w Krakowie w 1608 r.¹⁰² Jan Paytowicz, franciszkanin w XVII w. opublikował dziełko ascetyczne dla Bractwa: *Męki Pańskiej, Paska św. Franciszka i innych*, pod tytułem *Zdobycz duchowna, to jest łaski i miłości Chrystusa Pana ukrzyżowanego, najdroższej Matki Jego... i świętych Bożych... do druku podana* w Krakowie 1623 roku¹⁰³.

Druga połowa XVII w. w Rzeczypospolitej Polskiej to okres wzmagającego się coraz bardziej kultu św. Antoniego Padewskiego. Pierwsze Bractwo św. Antoniego Padewskiego powstało przy kościele franciszkanów w Warszawie na mocy dekretu papieża Aleksandra VII z 18 stycznia 1664 roku¹⁰⁴. *Księga Bractwa św. Antoniego* rozpoczyna się od roku 1782 i prawdopodobnie wtedy zaist-

⁹⁷ J. Piasecki, *Opisanie kościołów i klasztorów*, s. 148.

⁹⁸ K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, ss. 289–290.

⁹⁹ *Księga Bractw*, ss. 28–44, 46–61.

¹⁰⁰ K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, s. 291.

¹⁰¹ *Księga Bractw*, s. 73.

¹⁰² H.E. Wyczawski [red.], *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, Warszawa 1981, s. 280.

¹⁰³ K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, ss. 251–252, 291; H.E. Wyczawski [red.], *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, s. 371.

¹⁰⁴ K. Kuźmak, E. Sokołowski, *Antoni z Padwy*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973, t. 1, kol. 660–663.

niało ono w Smardzewicach¹⁰⁵. Bractwo św. Antoniego miało nie tylko charakter kultowo-ascetyczny, ale prowadziło także działalność charytatywną. Wszystkie cztery Bractwa w Smardzewicach zostały zlikwidowane na skutek kasaty klasztoru smardzewickiego przez zaborców rosyjskich w 1864 roku.

W kościele smardzewickim cieszył się wielkim poważaniem kult św. Anny, patronki kościoła i klasztoru. O. Ludwik Chybiński (zm. 1748), napisał dziełko religijne pod tytułem *Jedność ... samotrzeciej Anny w Smardzewicach*, 1731 r., niestety zaginęło ono¹⁰⁶. Z zachowanych źródeł dowiadujemy się, że zamieścił w nim między innymi dwie pieśni wielbiące św. Annę. Druga pieśń rozpoczynała się w sposób następujący:

„Z pokłonem winnym niegdy palestyński
Zowie się teraz powiat opoczyński,
W którym, gdy Anno najświętsza dziedzicysz,
Wszelkie zachodnie insultry graniczysz...”¹⁰⁷.

O. Ludwik Miske, franciszkanin (1692–1786) podaje, że na tablicach kościelnych wymalowanych na ścianie przedstawiono trzydzieści sześć cudów za przyczyną św. Anny (wszystkich było sześćdziesiąt). Liczne też były srebrne wota zawieszane w kościele za doznane łaski za pośrednictwem św. Anny¹⁰⁸. O. Bonawentura Makowski (1706–1795) podaje, że okoliczny lud chętnie nawiedzał „Świątą Annę w Smardzewicach”, przychodząc w pobożnych pielgrzymkach z miast: Żarków, Wolbórz, Piotrków Trybunalski¹⁰⁹. Można domyślać się, że z pewnością w okolicznych wsiach i miasteczkach kult św. Anny cieszył się wielką popularnością. Również ks. Ludwik Woźniakowski wspomina o pięćdziesięciu cudach, które dokonały się za przyczyną św. Anny i o dziełku religijnym anonimowego autora z aprobatą arcybiskupa lwowskiego Mikołaja Ignacego Wyżyckiego pod tytułem *Opisanie cudów... doznanych przy obrazie św. Anny w Smardzewicach*, wydanym w 1756 roku¹¹⁰.

W kościele smardzewickim kultem cieszył się obraz Matki Bożej Różańcowej, który znajdował się w bocznym ołtarzu. Uchodził on wśród ludu za cudowny wizerunek, który „miał spłynąć krwawymi łzami w rezydencji administratora dóbr biskupich”. Do kościoła został przeniesiony w 1680 roku¹¹¹. Makowski

¹⁰⁵ *Księga Bractw*, s. 93: *Actus Recipiendi ad Confraternitatem S. Antonii Paduani Anno Domini 1782* (rkps w AKS, sygn. II/271).

¹⁰⁶ K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, ss. 412–413.

¹⁰⁷ Tamże, s. 413.

¹⁰⁸ L. Miske, *Synoptica relatio*, s. 385.

¹⁰⁹ B. Makowski, *Thesaurus Provinciae*, s. 321.

¹¹⁰ L. Woźniakowski, *Kronika*, s. 5.

¹¹¹ L. Miske, *Synoptica relatio*, s. 384.

wspomina o nawiedzeniu tegoż obrazu przez Arcybractwo św. Różańca z Wolborza w 1658 r., czyli jeszcze przed umieszczeniem go w kościele¹¹².

Czcią otaczany był również obraz Matki Bożej zwany obrazem Matki Bożej Płaczącej lub Pocieszenia, ufundowany przez rodzinę Makomaskich, dziedziców dóbr Bąkowa, i umieszczony pod chórem, w bocznym ołtarzu w 1833 roku¹¹³. Kopię dziękczynną tego obrazu umieszczono w zakrystii z napisem: „Prawdziwy wizerunek obrazu cudownego N. M. Płaczącej pod strażą W. Oyców Franciszkanów zostający na polach smardzewickich”. Obraz ten pochodzi z około 1807 roku¹¹⁴. O wszystkich trzech wizerunkach jako cudownych wspomina o. D. Synowiec¹¹⁵.

10. Parafia i przytułek dla chorych

Smardzewice do 1775 r. należały do wiejskiej parafii w Nagórzycach. 27 czerwca 1775 r. Nagórzycze zostały wcielone do parafii w Wolborzu, a sprzęty parafialne i liturgiczne oddane do kolegiaty wolborskiej. Wtedy przy kościele klasztornym w Smardzewicach utworzono parafię. Do nowej parafii należały trzy wsie: Twarda, Tresta i Smardzewice z ludnością liczącą około sześciuset osób¹¹⁶. Pierwszym proboszczem został o. Franciszek Szczeblewski, w latach 1755–1775 przełożony klasztoru smardzewickiego, a dokładnie komisarz, bo formalnie gwardianem smardzewickim od 1755 do 1795 r. był eks-prowincjał, o. Maksym Nakonicki. Prowincjałem polskiej prowincji franciszkanów był wówczas o. Kasjan Korczyński (1744–1747)¹¹⁷. Trudno powiedzieć coś więcej o parafii w Smardzewicach, brakuje źródeł, zachowała się jedynie garstka dokumentów i świadectw. Brak również informacji o parafii smardzewickiej w archiwum diecezji w Sandomierzu¹¹⁸.

Przytułek nazwany przez o. Bonawenturę Makowskiego szpitalem dla biednych i chorych, którzy usługiwali w kościele, został wzniesiony częściowo z funduszów biskupich, a częściowo klasztornych. Jedną ścianę ceglana ufundował biskup, drugą ścianę wapienną oraz trzecią i czwartą drewnianą konwent smardzewicki. Ile osób w nim przebywało, kto się nimi opiekował, jak długo istniał –

¹¹² B. Makowski, *Thesaurus Provinciae*, s. 321.

¹¹³ J. Piasecki, *Opisanie kościołów i klasztorów*, s. 184.

¹¹⁴ L. Woźniakowski, *Kronika*, ss. 5–6.

¹¹⁵ D. Synowiec, *Franciszkanie polscy 1772–1970*, s. 104, 105.

¹¹⁶ J. Piasecki, *Opisanie kościołów i klasztorów*, s. 149. Natomiast ks. L. Woźniakowski podaje, że parafia smardzewicka w 1775 r. liczyła „dusz 400”. Zob. L. Woźniakowski, *Kronika*, s. 7.

¹¹⁷ A. Karwacki, *Materiały*, ss. 53–54; K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, s. 464, 475.

¹¹⁸ Źródła parafialne prawdopodobnie zaginęły podczas kasaty klasztoru w 1864 r. Nie ma również żadnych materiałów na temat smardzewickiej parafii w archiwum diecezjalnym we Włocławku, w aktach diecezji kieleckiej oraz sandomierskiej, do której należała w latach 1803–1865.

na to niestety nie można odpowiedzieć, gdyż nie zachowały się żadne dokumenty, które mogłyby dostarczyć jakichkolwiek informacji na ten temat¹¹⁹.

11. Kasata klasztoru

Przyczyny kasaty klasztorów z 1864 r. w zaborze rosyjskim są złożone. Z całą pewnością, jednak pośrednio przysłużyła się jej ideologia Oświecenia, ze swą napastliwą agresją ateistów, agnostyków, deistów i sceptyków w kręgach rządowych wobec Kościoła. Dążyli oni zdecydowanie do podporządkowania Kościoła państwu¹²⁰. Nasilała się także krytyka zakonów w czasie, gdy Prusy, Austria i Rosja dokonały rozbiorów Rzeczypospolitej; ze strony najwyższych sfer polskich występował z nią sam król Stanisław August Poniatowski. Należy jednak podkreślić, że ogół społeczeństwa polskiego był pozytywnie nastawiony do zakonów. To raczej elity społeczne i rządowe postulowały likwidację zakonów¹²¹. Należy przypomnieć, iż niektórzy najwyżsi dostojnicy episkopatu Polski byli przeciwni istnieniu zgromadzeń zakonnych. Prymas Polski Michał Jerzy Poniatowski osobiście zlikwidował w latach 1781–1788 siedem klasztorów i zamknął cztery nowicjaty. Podobną krytyczną postawę wobec zakonów wyrażali między innymi: bp warmiński – Ignacy Krasicki, abp lwowski – Kajetan Kicki, bp przemyski – Antoni Gołaszewski, bp warmiński – Józef Bończa Miastkowski, abp mohylewski – Stanisław Sierzeńcewicz, abp Franciszek Skarbek-Malczewski¹²².

Inną przyczyną była agresywna postawa prawosławia, wspieranego przez rząd carski, przejawiająca się w likwidowaniu stowarzyszeń katolickich, nawet tych najbardziej potrzebnych (np. bractwa wstrzemięźliwości), nieuzasadnionym likwidowaniu klasztorów, parafii i kościołów oraz zamienianiu ich w instytucje i świątynie prawosławne¹²³.

Powstanie styczniowe, które wybuchło w 1863 r., zaangażowało szczególnie młodych ludzi, a także księży diecezjalnych i zakonnych. Udział w tym powstaniu brali bracia i kapłani ze wszystkich zakonów. Z samego zakonu franciszkańskiego zaangażowało się czterdziestu trzech zakonników: trzydziestu kapłanów, jedenastu kleryków i dwóch braci-laików¹²⁴. Na terenie Królestwa w 1861 r.

¹¹⁹ B. Makowski, *Thesaurus Provinciae*, s. 322.

¹²⁰ P.P. Gach, *Mienie polskich zakonów i jego losy w XIX wieku*, Rzym 1979, s. 6.

¹²¹ L. Hass, *Wolnomularstwo w Europie środkowo-wschodniej w XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1982, ss. 168–178, 297–299, 358–359.

¹²² P.P. Gach, *Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773–1914*, Lublin 1984, s. 201, 208.

¹²³ J. Umiński, *Historia Kościoła*, Opole 1960, t. 2, s. 474.

¹²⁴ A. Zwiercan, *Franciszkanie w Polsce po r. 1517*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1989, t. 5, kol. 510.

w dziewiętnastu domach zakonnych było stu szesnastu zakonników, z tego trzydzieści osiem procent zaangażowało się w powstanie. Do najbardziej wspierających powstanie styczniowe franciszkanów należeli Leon Godlewski i Józef Sawicki¹²⁵. Z klasztoru smardzewickiego powstanie wsparli wszyscy zakonnicy: sześciu kapłanów i jeden brat¹²⁶.

Udział duchowieństwa zakonnego w manifestacjach patriotycznych z lat 1861–1863 uświadomił władzom carskim, jak skuteczne i różnorodne więzi łączą ludność Królestwa z zakonami i zakonnikami. Dlatego władze carskie, dążąc do zlikwidowania powstania styczniowego 1863/1864, postanowiły, że należy jak najprędzej usunąć oparcie dla ludności, stwarzane przez klasztory i parafie zakonne¹²⁷.

Powołano tajną komisję do likwidacji klasztorów pod nadzorem Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Szczególną rolę w bezwzględny rozprawieniu się z powstaniem odegrali: Teodor Berg, Mikołaj Milutin, książę Włodzimierz Czernkaski¹²⁸. Przy okazji postanowiono skasować wszystkie klasztory unickie, gdyż w czasie powstania odznaczały się „skrajną nieprawomyślnością polityczną”¹²⁹.

Dokumenty kasacyjne i wykonawcze podpisał car Aleksander 27 października [8 XI] 1864 r. w Carskim Siole. Wszystkie przygotowania były prowadzone w ścisłej tajemnicy w Petersburgu i Warszawie. Oprócz klasztorów postanowiono zlikwidować bractwa kościelne. Do akcji przygotowano potężną armię wojska, policji i urzędników¹³⁰.

Ukaz carski *O urządzeniu klasztorów* składał się ze wstępu, dwudziestu sześciu artykułów i przepisów dodatkowych¹³¹. We wstępie władze carskie przedstawiły siebie jako reformatora, dbającego o właściwe formy życia zakonnego.

Główny zarzut ukazu likwidacyjnego był następujący: „...zakonnicy, nie bacząc na przykazania Ewangelii i pogardzając ślubami zakonnymi, dobrowolnie złożonymi przed ołtarzem, pobudzali w r. 1863 do przelewu krwi, poduszczali do morderstw, profanowali mury klasztorne, odbierając w nich świętokradzkie

¹²⁵ E. Jabłońska-Deptuła, J. Gawrysiakowa, *Zaangażowanie patriotyczne zakonów męskich 1861–1864*, [w:] H. Dylągowa, E. Jabłońska-Deptuła, J. Gawrysiakowa, M. Mazurek, M. Wójcik [red.], *Materiały do atlasu historycznego chrześcijaństwa w Polsce*, Lublin 1976, t. 2, cz. I, s. 123.

¹²⁶ Tamże, s. 123.

¹²⁷ P.P. Gach, *Kasaty zakonów*, ss. 175-176.

¹²⁸ Tamże, ss. 176-178.

¹²⁹ Tamże, s. 179.

¹³⁰ Tamże, s. 179.

¹³¹ A. Kopyciński, *Duchowieństwo zakonne w Królestwie Polskim*, [w:] *Podręczna encyklopedia kościelna*, Kraków 1906, t. 9–10, s. 164.

przysięgi na spełnianie zbrodni, a niektórzy wchodzili sami w szeregi buntowników i broczyli swe ręce we krwi ofiar niewinnych..."¹³².

W tekście ukazują i przepisów rozróżniano klasztory „zniesione” i „zamknięte”, ale w praktycznym zamyśle rosyjskiego zaborcy nie było żadnej różnicy, wszystkie były do likwidacji¹³³.

Za bezpośredni lub pośredni udział w powstaniu „zamknięto” trzydzieści dziewięć klasztorów męskich i „zniesiono” siedemdziesiąt jeden klasztorów męskich (które miały mniej niż ośmiu zakonników) oraz cztery żeńskie. Ogółem zlikwidowano sto czternaście klasztorów¹³⁴. Pozostałe klasztory podzielono na „etatowe” i „nieetatowe”. Nieetatowe miały być likwidowane w pierwszej kolejności, gdy tylko liczba osób zakonnych zmniejszy się do siedmiu.

Pierwszy etap likwidacji klasztorów rozpoczęto w całym Królestwie Polskim w nocy z niedzieli na poniedziałek 15–16 [27–28] listopada 1864 roku. Likwidację klasztorów zlecono Fiodorowi Trepowowi. Jej plan był doskonale przygotowany i przebiegał według następującego schematu:

1. Otoczenie klasztoru i kościoła przez wojsko kordonem ok. godziny 23.00;
2. Wejście do środka wyznaczonych żołnierzy, oficerów, urzędnika cywilnego i delegata władzy diecezjalnej;
3. Zabezpieczenie dzwonów przed ewentualnym alarmem ludności;
4. Zebranie zakonników, odebranie pieniędzy i kosztowności;
5. Spisanie danych personalnych zakonników i ksiąg inwentarzowych;
6. Wywózka zakonników do wyznaczonych klasztorów.

Franciszkanie utracili szesnaście konwentów, dwa pozostawiono jako „etatowe”: w Grodnie i Kaliszu¹³⁵. W 1864 r. skasowano następujące klasztory franciszkańskie: Bełchatów, Chęciny, Dobrzyń, Górecko Kościelne, Łódź-Łagiewniki, Nowy Korczyn, Nieszawa, Puszcza Solska, Pyzdry, Radomsko, Radziejów, Smardzewice, Stawiski, Stężyca, Warka, Zawichost¹³⁶. Według drugiego ukazującego, datowanego 22 listopada [4 XII] 1864 r., wszystkie klasztory etatowe i nieetatowe poddane zostały biskupom diecezjalnym, a zakonników pozbawiono wszelkich praw¹³⁷.

Na temat kasaty klasztoru w Smardzewicach posiadamy tylko krótką wzmiankę źródłową, zapisaną przez ks. Ludwika Woźniakowskiego: *Klasztor i dobra*

¹³² Tamże, s. 164.

¹³³ P.P. Gach, *Kasaty zakonów*, s. 180.

¹³⁴ A. Kopyciński, *Duchowieństwo zakonne*, s. 165.

¹³⁵ P.P. Gach, *Kasaty zakonów*, ss. 181–183.

¹³⁶ P.P. Gach, *Zakony Franciszkańskie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska w latach 1773–1914*, [w:] J. Kłoczowski [red.], *Zakony Franciszkańskie w Polsce*, t. 3: *Franciszkanie w Polsce w XIX wieku*, Niepokalanów 1996, s. 31.

¹³⁷ A. Kopyciński, *Duchowieństwo zakonne*, s. 164.

klasztorne przeszły na własność rządu carskiego; do obsługi kościoła pozostawiono siedemdziesięcioletniego ojca Ambrożego Boińskiego. Dokumenty kasacyjne podpisano 31 listopada [3 XII] 1864 r.; spisano wówczas protokół zdawczo-odbiorczy wobec wysokiego urzędnika rosyjskiego powiatu opoczyńskiego i sekretarza powiatu – Perzyńskiego. Diecezjalne władze kościelne były reprezentowane przez proboszcza parafii Białobrzegi – ks. Ludwika Żmudowskiego, natomiast gminę reprezentował wójt, Edward Kalinowski¹³⁸. Parafia smardzewicka przeszła pod zarząd biskupa diecezji sandomierskiej¹³⁹.

Skutki kasat i związanych z tym wydarzeniem represji wpłynęły negatywnie na życie zakonne. Zakonników zaangażowanych w powstanie styczniowe karano grzywną pieniężną, i więzieniem, zsyłką na Sybir lub często karą śmierci. Wszystkich zakonników pozbawiono stroju zakonnego i w różny sposób prześladowano¹⁴⁰. Posiadamy niepełne dane, co się stało z zakonnikami z klasztoru smardzewickiego po 1864 roku:

– Kazimierz Chada, kapłan, ur. 1804 r., wstąpił do franciszkanów w 1826 roku. W latach 1860–1862 był spowiednikiem w Smardzewicach. Oskarżono go o to, że w 1861 r. zezwalał na śpiewanie zakazanych hymnów. Po kasacie przymuszono go do opuszczenia Królestwa. Był wysłany za granicę bez prawa powrotu.

– Franciszek Godlewski, kapłan, ur. 1807 roku. Oskarżony o współudział w ukrywaniu o. Leona Godlewskiego, przebywał pod nadzorem policyjnym.

– Pius Lemański, kapłan, ur. 1802 r., wstąpił do franciszkanów w 1832 roku. W 1868 r. oskarżony o to, że sympatyzował z powstaniem i był odpowiedzialny za śpiew pieśni religijno-patriotycznych w kościele smardzewickim.

– Seweryn Kowalkowski, kapłan, ur. 1802 r., wstąpił do franciszkanów w 1824 r., zmarł w 1866 r. W latach 1860–1861 był spowiednikiem w Smardzewicach. Oskarżony o nieprawomyślność polityczną 20 grudnia 1864 r. wydany przez granicę do Prus (jako poddany pruski). Odesłany przez rząd pruski z powrotem, został osadzony w Cytadeli. Oskarżony o samowolny powrót, 19 czerwca 1865 r. zesłany został pod nadzór policji do guberni Wołogda. Zmarł w nędzy w miejscowości Totma. Nie znane są losy trzech pozostałych zakonników smardzewickich¹⁴¹.

¹³⁸ L. Woźniakowski, *Kronika*, s. 8.

¹³⁹ Tamże, s. 9.

¹⁴⁰ P.P. Gach, *Kasaty zakonów*, ss. 186–187.

¹⁴¹ E. Jabłońska-Deptuła, J. Gawrysiakowa, *Materiały do historii zgromadzeń zakonnych na ziemiach polskich w XIX i na początku XX wieku*, Lublin 1976, ss. 124–126.

Summary

The Franciscan Monastery in Smardzewice: from the Foundation until its Cassation In 1864

We have presented you the formation of the monastery in Smardzewice. One of the direct causes of its coming into existence was the revelation of Saint Anna unto Wojciech Głowa. Initially, the wooden cross was erected and afterwards the church itself was built. St. Anna's Church stood in a small village situated near Wolborski, Inowłodzki and Piotrkowski trade routes on the right bank of the river Pilica, and bishop Paweł Wołucki became its benefactor.

The bishop of the Cuiavian- Pommeranian province, Maciej Lubieński, has brought the Franciscan Order to Smardzewice, in order for them to provide spiritual guidance to the incoming pilgrims. In 1635 he presented the church with the lands adjacent to it, which were among his estate. The Minister Provincial Jacek Korniewicz accepted this gift of land in 1639 and Pope Alexander VII confirmed it his Breve on 6th July 1661. Fr. Ignacy Opojewski, the Guardian in Piotrków Trybunalski, was entrusted with the wardship over the lands. The solemn inauguration of the Franciscans to the monastery took place in 1641.

Originally the church accoutrements were scarce. They lacked in simple implements, liturgical utensils and vestments. Although the monastery was exposed to frequent plunders due to its geographical location, and fierce rampage caused by the foreign armies marching past it, it withstood it all and existed until its cassation in 1864.

The monastery building was spacious and consisted of three wings. On the ground floor of the monastery were five rooms, which were occupied by the bishop. Thanks to the exchange of the land, which was part of the monastery's maintenance, the Franciscans received two granges: Twarda and Tresta, and as they were not too remote from the monastery, they could easily manage them and profit from them. The article also discussed the architecture of the church and the monastery, the assets and estates of the Smardzewice monastery and its functions.

Unfortunate a lot of the polish cultural goods that were in the Smardzewice monastery, as the monastery itself, were lost in 1864 due to the cassation and robberies that fallowed it.

O. PEREGRYN J. HACZELA OFMConv (1865–1942)*

Jan Haczela syn Józefa i Katarzyny z domu Pisz urodził się 26 grudnia 1865 r. w Odrzykoniu koło Krosna nad Wisłokiem i tam też został ochrzczony dnia 27 grudnia 1865 r. Pochodził z niezbyt zamożnej rodziny. Ojciec wcześniej osierocił Jasia i wychowała go sama matka, o której wyrażał się zawsze z wielkim szacunkiem i poważaniem. Początkową naukę szkolną pobierał w rodzinnej miejscowości, potem w Krośnie, a następnie przeniósł się do gimnazjum w Jaśle. W 1885 r. jako osiemnastoletni młodzieniec wstąpił do franciszkańskiego zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych i rozpoczął roczny nowicjat we Lwowie. 17 września 1886 r. złożył pierwsze śluby zakonne, a w 1889 r. śluby wieczyste. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w Kolegium Jezuitów w Krakowie i został wyświęcony na kapłana dnia 14 lipca 1890 r. w Krakowie.

Obdarzony wybitnymi zdolnościami i bardzo pracowity już w 1892 r. obronił doktorat najpierw z filozofii, a potem z teologii. Przeznaczony został na profesora w Wyższym Seminarium Duchownym. Najwyżej ceniono jego wykłady, bo były jasne, zwięzłe i logiczne. Studentom stawiał wysokie wymagania, ale i sam od siebie wymagał bardzo wiele. Oprócz wykładów uniwersyteckich przez pięć lat był profesorem w studium nauczycielskim w Krakowie.

W 1903 r. został wybrany na kapitule prowincjalnej gwardianem klasztoru św. Franciszka z Asyżu w Krakowie, gdzie w krótkim czasie zdziałał bardzo wiele. To właśnie za jego kadencji S. Wyspiański wymalował słynną polichromię oraz wykonał witraże w krakowskiej bazylice. Świadczyło to o wielkim wyczuciu artystycznym o. Haczeli, a także jego odwadze, aby wykonanie tego dzieła powierzyć

* Biogram oparty jest na notatkach i zapiskach o. Anzelma Kubita „O. Peregryn Haczela” – Archiwum Prowincji św. Antoniego Pad. i bł. Jakuba Strzemię w Krakowie: Teki akt personalnych – C. II A: O. Haczela Jan Peregryn 1885–1942.

kontrowersyjnemu wówczas w krakowskim środowisku artyście. Ponadto pokrył kościół miedzianą blachą, a jego szczyt zwieńczył kamiennym gzymsem.

W roku 1905 został wybrany prowincjałem ówczesnej galicyjskiej prowincji franciszkańskiej. Na tym najważniejszym w prowincji urzędzie wykazał się swoją niezwykłą energią i rozmachem. W następnym roku założył we Lwowie małe seminarium dla chłopców, którzy chcieli wstąpić do zakonu, aby zostać kapłanami. Jako kandydatów do tego seminarium polecił przyjmować zwłaszcza zdolniejszych uczniów z Krosna, ze szkoły wydziałowej czy seminarium nauczycielskiego. Jako prowincjał galicyjski przyjął dla zakonu franciszkanów opiekę duszpasterską nad polskimi robotnikami sezonowymi w Danii, których obsługiwali nasi polscy franciszkanie w czterech kościołach i jeździli po dworach i tam odprawiali nabożeństwa, spowiadali otaczając opieką duszpasterską robotników. Dbał też o rozwój duszpasterstwa Polaków w Ameryce. Tam też franciszkanie polscy, przeważnie koledzy o. Peregryna, wybudowali 30 kościołów i założyli tyleż polskich szkół parafialnych.

O. Peregryn Haczela jako prowincjał wystarał się, aby franciszkanie mogli wrócić z powrotem do Królestwa Polskiego skąd zostali wypędzeni przez zaborców po powstaniach. Po powrocie w 1907 r. franciszkanie pracowali w Łodzi-Łagiewnikach, prowadzili misje w różnych miastach. I właśnie tam o. Peregryna prowadząc misje parafialne przyjął do małego seminarium duchownego we Lwowie chłopca z Pabianic, Rajmunda Kolbego, późniejszego św. Maksymiliana. Wychowywał go i wykształcił we Lwowie, potem wysłał na studia do Rzymu. A gdy św. Maksymilian rozwinął działalność wydawniczą („Rycerz Niepokalanej”, „Mały Dziennik”) i pracę misyjną w krajach azjatyckich, o. Peregryn jako prowincjał popierał go gorliwie, widząc w nim męża opatrznościowego. Urząd ten sprawował 12 lat.

W roku 1914 wybrany został w Rzymie na asystenta i wikariusza generalnego zakonu. Jako asystent generała jeździł o. Haczela po różnych krajach Europy i Ameryki na wizytacje klasztorów franciszkańskich. Podczas pobytu w Rzymie wykładał także teologię w międzynarodowym Collegium Seraficum. Urząd ten pełnił z przerwą przez 12 lat, bowiem po sześciu latach wrócił do Polski, sprawując przez trzy lata urząd gwardiana najpierw w Warszawie, a potem w Wilnie, po czym znowu został obrany asystentem.

Ostatecznie powrócił do Polski w 1936 r. Przez 3 lata jako gwardian przebywał w klasztorze w Jaśle. Potem zapragnął w spokojnym miejscu opracować wykłady i wydać je drukiem. W tym celu pojechał do Stanisławowa koło Halicza, gdzie obok podjętego przedsięwzięcia również pełnił urząd gwardiana. W przeddzień wybuchu II wojny światowej przyjechał do Halicza. Sowieci po wkroczeniu do Halicza skonfiskowali cały klasztorny inwentarz i wywieźli zapasy zboża. Gdy w 1941 r. Niemcy wtargnęli do Małopolski Wschodniej, pod ich kuratelą powstały bandy ukraińskie, które paliły, rabowały i likwidowały Polaków. Spalo-

no też budynki gospodarcze klasztoru, a potem podłożono w kościele katolickim pod stopniem ołtarza kilkanaście karabinów, co było pretekstem do oskarżenia zakonników. Oskarżono ich również o to, że ukrywali Żydów, co było prawdą. Zrobiono rewizję w klasztorze i kościele, po której trzech zakonników: o. Peregryna Haczela, o. Remigiusza Wójcika i br. Szczepana Kosiorka uwięziono. Wleczono ich z Halicza do Stanisławowa i dokładnie nie wiadomo czy ich rozstrzelano w czasie tej drogi, czy też w Stanisławowie po przesłuchaniu. Zginęli 26 lipca 1942 r.

Bardzo wyrazistą charakterystykę tego zakonnika podaje jego wychowanek i uczeń, późniejszy prowincjał o. Anzelm Kubit: „O. Haczela był człowiekiem stanowczym w rządach prowincją, czuwał nad karnością zakonną, by zakonnicy odpowiadali swojemu powołaniu. Wzrostu był trochę mniejszego niż średni, głowa osadzono mocno i zawsze trzymana prosto, nawet po siedemdziesiątce, włosy utrzymane na jeża, trzymały się do końca i tylko w starości szpakowate, policzki kościste, chód energiczny, ruchy żywe. Był odważny, śmiały, miał odwagę i energię przeprowadzania trudnych spraw, nie cofał się przed trudnościami (przed przeciwnościami). Rzeczywiście tkwiły w nim pewne właściwości wrodzone, odrzykońskie, które on wyzyskał i uszlachetnił, dodając do nich urobienie etyczne i wykształcenie. Czasem w żartach nazywano go Tatar z Odrzykonja. Jednym słowem człowiek pełen energii, dobry, mimo pewnych pozorów szorstkości. W zakonie żywo zachowuje się pamięć jako najenergiczniejszego prowincjała, wzorowego kapłana, zakonnika, pragnącego jak najwięcej dobra w życiu uczynić”.

O. BONAVENTURA M. PODHORODECKI OFMConv (1899–1941)

Michał Podhorodecki urodził się 29 września 1899 r. we wsi Synowództwo Wyżne koło Stryja jako syn funkcjonariusza kolejowego (strażnika) Ignacego Podhorodeckiego i Pauliny 1. voto Legenfeld z domu Czubrych. Ochrzczony został w parafii Skole w diecezji lwowskiej dnia 2 października 1899 r. przez księdza Teodora Strockiego. Jego rodzicami chrzestnymi byli: Jan Kołodnicki i Helena z domu Kozło.

Od roku 1906 uczęszczał do sześcioklasowej Męskiej Szkoły Ludowej w Lesku, a od 1909 r. do prywatnego gimnazjum przy klasztorze OO. Franciszkanów we Lwowie. Po ukończeniu gimnazjum wstąpił tamże w dniu 14 września 1915 r. do Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych (OO. Franciszkanów). W latach 1916–1922 kształcił się w Kolegium Serafickim w Krakowie. Święcenia niższe przyjął 16 grudnia 1917 r., diakonat 27 grudnia 1921 r., a święcenia kapłańskie 26 lutego 1922 r. Jako ekstern otrzymał świadectwo dojrzałości w Państwowym X Gimnazjum Realnym im. H. Sienkiewicza we Lwowie. Był nauczycielem w internacie konwentu lwowskiego.

Od 14 grudnia 1927 r. studiował filologię romańską na Uniwersytecie Lwowskim. Przeniesiony w 1932 r. przez władze zakonne do Krakowa, kontynuował studia na Wydziale Filozoficznym UJ, przede wszystkim w zakresie filozofii oraz psychologii eksperymentalnej i uzyskał w styczniu 1936 r. stopień magistra. Jednocześnie w latach 1933–1936 pełnił funkcję sekretarza prowincji. W latach 1936–1939, nie przerywając pracy naukowej, był definitorem czasowym kustodii krakowskiej i prokuratorem prowincji.

Wyniki jego badań w zakresie psychologii doświadczalnej, opublikowane w pracy p.t. *La fixation de l'attention parties laterales de champ de vision*, omawiano na posiedzeniu Polskiej Akademii Umiejętności (*Comptes Rendus Mensuels des Séances de la Classe des Sciences Mathématiques et Naturelles*, 1936 nr 1).

W 1936 r. wyjechał do Louvain, gdzie przez pół roku studiował psychologię pod kierunkiem A. Nichotte'a. Owocem tych studiów była rozprawa p.t. *Études sur la perception dans le champ visuel périphérique* (Kraków 1938). W czerwcu 1938 r. uzyskał stopień doktora filozofii na UJ na podstawie pracy napisanej pod kierunkiem Władysława Heinricha *Uprzednia znajomość materiału, a utrwalanie pamięciowe* (Kraków 1939). Dnia 1 września 1938 r. został asystentem kontraktowym pracowni psychologicznej UJ. Jednocześnie wykładał w seminarium franciszkańskim psychologię, historię filozofii, katechetykę i medycynę pastoralną. W czasie swego ośmioletniego pobytu w Krakowie prowadził regularnie rekolekcje dla młodzieży akademickiej, uwzględniając w konferencjach osiągnięcia psychologii. Zbiór tych konferencji ukazał się drukiem w książce *Dlaczego wierzę* (Niepokalanów 1937). Młodzież akademicka nazywała go „Savonarolą”.

O. Podhorodecki pisywał do „Rycerza Niepokalanej” oraz do „Wiadomości z Prowincji OO. Franciszkanów w Polsce”. Od jesieni 1938 r. był członkiem Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego. W poglądach politycznych zbliżony był do Narodowej Demokracji; po śmierci R. Dmowskiego ogłosił o nim artykuł w „Polityce narodowej” (1939, nr 1–2). W 1939 r. po wyjeździe prowincjała Wincentego Borunia o. Bonawentura został asystentem o. Anzelma Kubita, komisarza dla klasztorów w prowincji pod okupacją niemiecką. Z nastaniem okupacji zorganizował konspiracyjne wykłady teologii w seminarium zakonnym w Krakowie. Był równocześnie rektorem studium teologicznego oraz redagował tajną gazetę.

20 stycznia 1941 r. o. Bonawentura został aresztowany i osadzony w więzieniu przy ul. Montelupich w Krakowie. Po trzech miesiącach przewieziono go 5 kwietnia 1941 r. do obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu, gdzie otrzymał numer 11981. Dnia 14 maja 1941 r. komendant obozu w Oświęcimiu nie wyraził zgody na posyłanie mu lekarstw. Przez dwa miesiące chorował na zapalenie nerek. Zmarł dnia 8 listopada 1941 r. na oddziale infekcyjnym obozu. Według innej wersji śmierć nastąpiła 10 listopada 1941 r.

Bibliografia na temat o. B. M. Podhorodeckiego

1. B. Olszewicz, *Lista strat kultury polskiej (I IX 1939–I III 1946)*, Warszawa, Wydawnictwo S. Arcta, 1947, s. 207.
2. *Wykaz zmarłych duchownych archidiecezji krakowskiej, którzy padli ofiarą zbrodni niemieckich w latach 1939–1945*, Kraków 1965, s. 16 (powielone).
3. J. Gruszecki, *Działalność społeczna Kościoła podczas okupacji hitlerowskiej*, [w:] „Chrześcijanin w świecie” 9(1978), s. 28.
4. W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*, Warszawa 1977–81, t. 1, s. 313.

5. K. Piwowarski, *Straty personalne nauki polskiej w Krakowie w dobie okupacji niemieckiej*, „Rocznik Krakowski”, 1949–1957, t. 31, s. 101.

6. B. Przybyszewski, *Dzieje kościelne Krakowa w czasie okupacji 1939–45*, [w:] „Chrześcijanin w świecie” 10(1979), s. 40 i 11(1979), ss. 41–42.

7. K. Szweda, *Wspomnijmy męczenników*, „Gość niedzielny” 1959, nr 37, s. 291.

8. W. Szoldrski, *Martyrologium duchowieństwa polskiego pod okupacją niemiecką w latach 1939–45*, [w:] „Sacrum Poloniae Millennium”, Rzym 1965, XI.

9. „Commentarium Ordinis Fratrum Minorum Conv.”, 1930, s. 48; 1933, s. 118; 1939, s. 242; 1940, s. 212; 1949, s. 242.

10. *Liber mortuorum Conventus Cracoviensis; Liber mortuorum Conventus Premisliensis; Liber mortuorum Conventus Varsaviensis*, 4(1934), ss. 16–17; 1935, s. 92.

11. AK 48(1956), s. 185.

12. Archiwum OO. Franciszkanów w Krakowie: A. Kubit, *O. Bonawentura Podhorodecki*, [w:] A. Karwacki, *Sławniejsi franciszkanie w Polsce. Ich życiorysy i dzieła* (msp), ss. 237–238.

13. Akta personalne o. Bonawentury Podhorodeckiego; Archiwum UJ: teki personalne WF 478, S II 619.

14. C. Baran, *Martyrologium OO. Franciszkanów w Polsce w czasie II wojny światowej*, Warszawa 1969, s. 167, 252 (msp).

15. Drobne artykuły w „Rykerzu Niepokalanej” z lat 1922–1930.

16. Zjazd magistrów, „Wiadomości z Prowincji OO. Franciszkanów w Polsce” 4(1934), ss. 16–17.

17. *Pełnia życia katolickiego a tercjarstwo. Przemówienie w czasie Kongresu Tercjarskiego w Krakowie 16.06.1935*, „Pochodnia Seraficka” 10(1935), ss. 225–231. – Przedruk „Wiadomości Tercjarskie” 26 i 27(1935), ss. 76–80.

18. B. M. Podhorodecki, *Études sur la perception dans le champ visuel périphérique*, Kraków 1938, druk. P. Mitreğa w Cieszynie.

19. Tenże, *Uprzednia znajomość materiału, a utrwalanie pamięciowe*, Kraków 1939, Druk. Powściągliwość i Praca.

20. Tenże, *Wielki Polak i katolik* (R. Dmowski), „Polityka narodowa” luty 1939, ss. 64–69.

21. „Commentarium Ordinis Fratrum Minorum Conv.”, 1941, ss. 20–21.

22. Archiwum Prowincji OO. Franciszkanów w Krakowie, Teka personalna o. B. Podhorodeckiego.

FRANCISZKANIZM

Piotr Bielenin OFMConv

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 15(2006)

PIERWOTNE BRATERSTWO FRANCISZKAŃSKIE

16 stycznia 1228 roku papież Grzegorz IX kanonizował Franciszka z Asyżu przedstawiając go światu jako nowego świętego Kościoła katolickiego. Słowo „święty” od tego momentu na stałe przylgnęło do imienia Franciszka. Jego biografie w dużym stopniu skoncentrowane są na tym, aby tę świętość opisać, a równocześnie ukazać na jego przykładzie moc działania Bożej łaski w życiu człowieka, a także wyznaczyć formę życia franciszkańskiego, dlatego też źródła o życiu Świętego z Asyżu mają ogromny wymiar edukacyjny dla rodziny braci mniejszych¹. Stąd uczniowie i naśladowcy Franciszka zbierając i przekazując wspomnienie jego życia często podkreślali inny jego tytuł: ojciec, czasami święty ojciec, albo ojciec nasz Franciszek. Widzieli bowiem w nim protoplastę ich drogi powołania i ukazując jego ojcostwo podkreślali tę żywotną więź duchową pomiędzy nimi a założycielem, przypominali, że są jego prawdziwymi synami.

Franciszek jednakże, jak świadczą o tym jego *Pisma*, tych dwóch tytułów „święty” i „ojciec” nigdy sobie nie przypisywał. Przeciwnie, czuł się grzesznikiem, odwołującym się do jedyne go ojcostwa Bożego². Kiedy w sławnej scenie na asyjskim rynku wybrał Boga za Ojca, wyrzekając się rodziny ziemskiej³, zaczął używać wraz ze swoim imieniem innego tytułu, zaczął nazywać siebie bratem Franciszkiem. Jako taki w *Testamencie* opowiada historię swojego nawrócenia

¹ Por. R. Zavalloni, *Pedagogia francescana. Sviluppi e prospettive*, Assisi 1995, ss. 35–39.

² Por. T.F. Ossanna, *La fraternità. Appello e dono di frate Francesco*, Assisi 1991, s. 7.

³ Por 2Cel 12, 4.

i opisuje poszczególne wydarzenia ze swego życia. W swoich *Pismach* przynajmniej 16 razy przedstawia się jako brat Franciszek.

I tak: brat Franciszek kierowany Duchem prosi papieża Innocentego o pozwolenie na życie według Ewangelii, brat Franciszek przyrzeka posłuszeństwo i cześć papieżowi Honoriuszowi i jego prawowitym następcom, brat Franciszek chce, aby wszyscy bracia go naśladowali: „inni bracia mają obowiązek słuchać brata Franciszka i jego następców”⁴. Razem z cytowaną tu *Regulą* Franciszek pozostawia braciom swój testament mówiąc: „jest to bowiem przypomnienie, pouczenie, zachęta i mój testament, który ja maluczki brat Franciszek, zostawiam wam, braciom moim umiłowanym”⁵, a czując zbliżający się czas ostatecznego rozstania prosi Boga dla braci o błogosławieństwo: „I ja brat Franciszek, najmniejszy wasz sługa, jak tylko mogę, wewnątrz i zewnątrz potwierdzam wam to najświętsze błogosławieństwo”⁶. To oczywiście tylko kilka przykładów, kiedy Franciszek przedstawia siebie jako brata pośród braci, ale jakby mając obawę, iż ten tytuł jest naprawdę czymś wielkim i wyróżniającym, często do niego dodaje słowa: „mały”, „ubogi”, „sługa”, „pokorny”, „niegodny” brat Franciszek. „Wszystkim (...) na całym świecie, do których dojdzie ten list, brat Franciszek, sługa wasz w Panu Bogu najmniejszy i godny pogardy, przesyła wam wszystkim pozdrowienie i życzy pokoju”⁷.

Franciszek, który staje obok innych, aby ukazać swoje powołanie do braterstwa, podkreśla równocześnie braterstwo innych wobec niego. I tak jak sam przedstawia się jako brat Franciszek, tak też pozdrawia i przyjmuje brata Bernarda, brata Sylwestra, brata Leona, czy pisze list do brata Antoniego lub brata Eliasza. Franciszek widzi w drugim człowieku przede wszystkim swojego brata. Ponad podziałami, różnicami, w obliczu każdego mężczyzny czy kobiety widzi swoich braci i siostry. Rozumie, że nie jest możliwe nazwanie się bratem bez odniesienia do innych, człowiek samotny i wyobcowany nie może sobie tytułu przypisywać. Samo słowo *brat* zakłada nieuchronnie relację interpersonalną.

Dla Franciszka braterstwo jest święte, jest darem, jest nowym, rewolucyjnym sposobem widzenia człowieka. Braterstwo jest nowe nie tylko dlatego, że wyklucza wrogość, strach wzajemny, wizję człowieka, w której *homo hominis lupus* – człowiek człowiekowi wilkiem, ale dlatego, że przewyżcza obcość, odmienność, która przekłada się na egoistyczną autonomię. Przekracza sens zachowywanej z wyrachowania równowagi, która widzi w sobie albo w drugim człowieku tylko prawa, które należy respektować albo obowiązki, które należy

⁴ 2Reg 1, 3.

⁵ T 34.

⁶ T 41.

⁷ LRz 1.

wykonać, zatrzymując się na obronie siebie albo oschłym względzie dla innych. Braterstwo przewyższa i przekracza niebezpieczeństwo społeczności, która jednoczy wzajemnie ludzi tylko dla użyteczności albo wspólnych potrzeb, lub też dla wzajemnej wymiany przysług. Ta krucha harmonia, która ustaje, kiedy nie ma się nic do zaoferowania, albo gdy inny nie jest już potrzebny, nie ma absolutnie nic wspólnego z braterstwem. Widzieć w innym brata i czuć się jego bratem, to odkryć tę więź miłości efektywnej i praktycznej, która ma o wiele głębsze korzenie, niż tylko to, co zewnętrzne, co użyteczne⁸.

Brat Franciszek nie tylko potrafi dostrzec w drugim człowieku brata, ale przyjmuje go do swego serca. Braterstwo to dar akceptacji brata, którego posyła Bóg. Brata wraz z jego zdolnościami, darami, talentami, czasami może ukrytymi, będącymi w załączku, które, aby się ujawniły, potrzebują czasu, cierpliwości, a może przede wszystkim miłości. Tak więc w bracie Franciszek odkrywa dobro, ogromne dobro, które Bóg mu powierza, aby miał o niego troskę, aby go ochraniał, aby umożliwiał mu wzrost⁹. Obserwując ludzi Franciszek nie może ich nie pozdrawiać, nie może pozostać zamknięty w klasztorze. On był i chciał być zawsze w drodze do braci, do swoich braci. Franciszek to człowiek wychodzący na spotkanie. Braterstwo pobudza do pozytywnych kontaktów z innymi. Służba braterska staje się tym, co serce i rozum podpowiada: od pozdrawiania się do spokojnego dialogu, od zdolności słuchania i rozumienia do przekazywania własnych myśli i projektów. Od dzielenia wspólnego stołu i wspólnej modlitwy do komunii myśli i życia. Braterstwo franciszkańskie wykracza jednak poza definicję rodziny. Ono pragnie budować miłość pomiędzy braćmi nie z powodu więzów krwi, ale z powodu Ewangelii, a więc doceniając wprawdzie walory ludzkie, ale tak naprawdę ponad nimi, gdyż miłość do brata rodzi się z Ducha Świętego, którego Bóg daje jako swój dar. I właściwie to właśnie braterstwo pozwala żyć takimi wartościami ewangelicznymi jak ubóstwo, wyrzeczenie i pokuta, ono je niejako osładza, czyni możliwymi do realizacji¹⁰. Gdzie zabraknie braterstwa, tam szybko zabraknie również życia ubogiego i życia pokuty. Nie przypadkiem rozdział szósty *Reguły*, mówiący jak ma wyglądać życie w ubóstwie, kończy się pouczeniem Franciszka, w jaki sposób bracia powinni odnosić się nawzajem do siebie.

Bracia Franciszka muszą praktykować, rozumieć i żyć tym samym braterstwem, którym żył on sam. Aby im to ułatwić Franciszek tworzy *Regułę* braterstwa, owoc długiego doświadczenia życia we wspólnocie, życia jako bracia, którzy wyrzekając się szczęścia rodzinnego, żyją ubodzy, aby doświadczać i cieszyć się

⁸ Por. T.F. Ossanna, *La fraternità*, s. 13n.

⁹ Por. T 14.

¹⁰ Por. F. Aizpurúa, *Il cammino di Francesco d'Assisi*, Padova 1992, s. 114.

wzajemną wymianą dóbr i pracy, we wzajemnym posłuszeństwie, które widzi w potrzebie brata nakaz, który przynagla, aby mu służyć.

Ta nowa norma życia braterskiego nie zamyka braterstwa w murach klasztornych, w których się czeka i ewentualnie coś ofiaruje ubogim, pukającym do furty. Braterstwo franciszkańskie nie jest regułą, która mnicha ma skierować ku Bogu, znajdując w braciach rywali w wyścigu do świętości albo przeszkody do pokonania, według zasady, iż największą pokutą jest życie wspólne. Braterstwo Franciszka to miłość Boga, który schodzi, ujawnia się i działa w braciach, i poprzez tę grupę braci rozszerza się na cały Kościół i świat. To prawdziwa i mocna miłość, którą Bóg daje i podtrzymuje, miłość, która czyni braćmi, aby ci stali się świadkami i narzędziami Bożej miłości.

Z miłości braterskiej Franciszka i jego braci rodzi się braterstwo, które równocześnie jest spontanicznym ruchem i instytucją, jest przypomnieniem świata pierwotnego Kościoła braci, światu, w którym dominuje przemoc, w którym liczy się władza, w którym wartości ewangeliczne zostały usunięte albo zapomniane.

Życie braterskie dokonuje się w Kościele, ale także dla Kościoła, jest świadectwem, że ciągle żywe w nim są wartości ewangeliczne. Z drugiej strony mandat Kościoła pozostaje dla Franciszka wyznacznikiem prawidłowości drogi, którą obrał¹¹. Nie przypadkiem nakazuje on stanowczo braciom, aby pozostali wierni Świętej Matce Kościołowi i Ojcu Świętemu¹², ale także ulegli i posłuszni dostojnikom i wszystkim duchownym Kościoła¹³.

Braterstwo, którym żyje Franciszek, braterstwo, które powierza swoim braciom, to braterstwo, które nie chce stać się surową organizacją, w której prawo gasi moc braterskiej miłości. To braterstwo, o które minister generalny, sługa braci, musi się troszczyć, które musi chronić i nieustannie rozwijać. To braterstwo, które Franciszek zawiera i poddaje opiece, napomnieniu, poprawianiu i przewodnictwu Kościoła w osobie kardynała protektora.

Czy wizja braterstwa Franciszka to tylko marzenie, piękny sen? Czy możliwe jest jego zrealizowanie w rzeczywistości? Odpowiedzi udziela sam Franciszek, który mówi o sobie pełen pokory, ale równocześnie z pełną świadomością wybrania Bożego i oświecenia poprzez Ducha Świętego: „Gdy Pan zlecił mi troskę o braci, nikt mi nie wskazywał, co mam czynić, lecz sam Najwyższy objawił mi, że powinienem żyć według Ewangelii świętej”¹⁴. To właśnie w Ewangelii odnalazł źródło braterstwa i te wszystkie przesłanki, które skłoniły go, aby reali-

¹¹ Por. G. Iammarrone, *La testimonianza francescana nel mondo contemporaneo*, Padova 1998, ss. 18–20.

¹² 2Reg 1, 2.

¹³ Por. TS 5; T 6–9.

¹⁴ T 14.

zacja życia ewangelicznego nastąpiła we wspólnocie braci. To Ewangelia wyznacza ramy tego braterstwa i jest równocześnie rękojmią możliwości jego wprowadzenia w życie.

Pierwsza fundamentalna podstawa braterstwa franciszkańskiego wynika z ojcostwa Bożego. Bóg Ojciec naszego Pana Jezusa Chrystusa jest także Ojcem wszechmogącym, Stworzycielem nieba i ziemi, jest Ojcem każdego człowieka, Franciszka i tych wszystkich, którzy razem z nim powtarzają w prawdzie i miłości słowa modlitwy *Ojcze nasz*. Bóg Franciszka to Bóg w Trójcy Jedyny, którego Kościół wyznaje w Credo. Tego ojcostwa Boga w sposób szczególny Franciszek doświadczał od momentu, kiedy na sądzie biskupim zwrócił wszystko swemu ziemskiemu ojcu i mógł z pełnym przekonaniem wołać „Ojcze nasz, któryś jest w niebie”. W *Regule* polecił, aby bracia 76 razy na dzień odmawiali tę modlitwę¹⁵. W *Pismach* Franciszek zostawił krótki, ale jakże ujmujący wykład tej modlitwy, nie tylko wyrażając uwielbienie i podziw dla Boga, ale odkrywając w niej źródło braterstwa tych wszystkich, którzy do Boga zwracają się *Ojcze*.

Drugim źródłem braterstwa jest słuchanie Ewangelii. Jezus, gdy mówi o braterstwie ludzi, jednocześnie podkreśla, że On jest jedynym mistrzem. Wiadomo jak życie Franciszka było mocno powiązane z tajemnicami z życia Jezusa, szczególnie w jego trzech momentach: Jezus w Betlejem, Bóg, który staje się człowiekiem z miłości do ludzi; Ukrzyżowany, który oddaje życie z miłości; Eucharystia, w której Jezus Chrystus staje się chlebem powszednim¹⁶. Chrystus jest Panem i Nauczycielem, poprzez to, co mówi, poprzez to, co czyni, poprzez to, czego wymaga od tych, którzy pragną podążać jego drogą. Jezus Mistrz powiedział, że wszyscy jesteśmy braćmi, braćmi w naszym niebieskim Ojcu i braćmi w człowieczeństwie, które On przyjął dla naszego zbawienia. Píše tak Franciszek w *Liście do wiernych*: „O, jak chwalebna to rzecz mieć w niebie świętego i wielkiego Ojca! O, jak świętą jest rzeczą mieć Pocieszyciela, tak pięknego i godnego podziwu Oblubieńca! O, jak świętą i jak cenną jest rzeczą mieć tak miłego, pokornego, darzącego pokojem, słodkiego, godnego miłości i ponad wszystko upragnionego brata Pana naszego Jezusa Chrystusa, który życie oddał za owce swoje i modlił się za nas”¹⁷.

Chrystus w swoich misteriach jest widziany przez Franciszka jako brat, prawdziwy brat, brat pierworodny pomiędzy wielu braćmi, który nie wstydzi się nazywać ludzi swoimi braćmi. Chrystus widzi w nas braci, kiedy czynimy wolę Ojca: „Każdy, który wypełnia wolę Ojca mego, który jest w niebie, jest mi bratem, siostrą i matką” (Mt 12, 50). Braćmi Chrystusa są uczniowie (J 20, 17), braćmi

¹⁵ 2Reg 3, 3.

¹⁶ Por. F. Aizpurúa, *Il cammino*, ss. 91–102.

¹⁷ 1LW 11–13.

Piotra, następcy Jezusa, są ci, których Jezus powierza jego trosce (Łk 22, 32). Braćmi Chrystusa są ci najmniej ważni, wyłączeni, opuszczeni: „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych moich braci najmniejszych, mnieście uczynili” (Mt 24, 40).

Trzecim źródłem braterstwa dla Franciszka jest Kościół. Wiedział doskonale, jak to braterstwo było przeżywane w pierwotnym Kościele, w którym wszyscy uważali się za braci i traktowali się jak bracia. Ale jemu przyszło żyć w Kościele Innocentego III, Honoriusza III, w Kościele potężnych kardynałów, autorytarnych biskupów, często zepsutych kapłanów, struktur monastycznych opartych na dominacji i przywilejach. Było trudno w ówczesnym Kościele odkryć to braterstwo, którym jednak potrafiły żyć grupy waldensów czy katarów; jednak niestety nie potrafili oni przezwyciężyć zgorszenia wobec Kościoła instytucjonalnego tamtych czasów. Franciszek mimo wszystko od początku, od momentu, kiedy nagi został litościwie okryty szatą przez biskupa na asykim placu, potrafi przezwyciężyć tę trudność. Mówi do grupy pierwszych dwunastu towarzyszy: „Bracia, widzę, że Pan w swym miłosierdziu chce powiększyć naszą grupę. Chodźmy więc do matki naszej, Świętego Kościoła Rzymskiego. Przedstawmy Najwyższemu Kapłanowi to, co Pan rozpoczął czynić za naszym pośrednictwem, abyśmy zgodnie z jego wolą i nakazem prowadzili nadal rozpoczęte dzieło”¹⁸. Ta sama idea wraca zresztą u kresu jego życia, kiedy to w *Testamencie Sieneńskim* pisze: „aby [bracia] zawsze byli wierni i ulegli dostojnikom i wszystkim duchownym świętej matki Kościoła”¹⁹. Tak więc Kościół dla Franciszka zawsze pozostaje matką, a ta idea pociąga za sobą w oczywisty sposób wiernych Kościoła jako jego dzieci, a braci dla siebie nawzajem. Kościół dla Franciszka to *Ecclesia Fratrum*. Kościół rodzi dzieci poprzez chrzest święty, karmi je poprzez Eucharystię, uzdrowia poprzez pokutę, prowadzi poprzez nauczanie. Z tego macierzyństwa Franciszek wysnuwa podwójny wniosek: należy być pobożnym dzieckiem i dobrym bratem, który czci i pociesza świętą matkę Kościół²⁰.

Czwartym źródłem braterstwa jest pewność Franciszka, iż został powołany przez Ducha Świętego razem z tymi, którzy się do niego przyłączyli, aby żyć jak bracia, w jednym Zakonie Pańskim. To woła Boża zgromadziła ich razem, to Bóg ich inspiruje, oświeca i prowadzi. Franciszek wyraża tę pewność z pokorą ale równocześnie i z mocą: „I niech jeden drugiemu z zaufaniem wyjawia swoje potrzeby, jeśli bowiem matka karmi i kocha swego syna cielesnego, o ileż troskliwiej powinien każdy kochać i karmić swego brata duchowego”²¹. Oddalić się od braterstwa to znaczy zgubić się, i tylko powrót na łono matczyne zakonu

¹⁸ 3T 46.

¹⁹ TS 5.

²⁰ Por. T.F. Ossanna, *La fraternità*, s. 22n.

²¹ 2Reg 6.

przywraca spokój i bezpieczeństwo, jak świadczy o tym wiele przykładów braci opisanych w *Źródłach Franciszkańskich*²². Pisze Tomasz z Celano: „Jego usilnym pragnieniem i czujną troską było zawsze staranie się o jedność wśród synów, izby ci, których powołał ten sam duch i zrodził ten sam ojciec, chowali się spokojnie na łonie jednej matki. Chciał zjednoczyć braci wyższego stanu z braćmi stanu niższego, połączyć braterskim uczuciem mądrych z prostymi, zespolić klejem miłości dalekich z dalekimi”²³.

Jest jeszcze jedno źródło braterstwa franciszkańskiego. Pisze cytowany już Celańczyk: „Franciszek Matkę Jezusa darzył niewysłowioną miłością za to, że Pana majestatu uczyniła naszym bratem. (...) Pod Jej skrzydła powierzył swych synów, których miał opuścić, aby ich aż do końca otaczała opieką i ochraniała”²⁴. Jego Zakon to bracia zgromadzeni wokół Maryi, tak jak Apostołowie w Wicczerniku. Nie na darmo kościółek Matki Bożej Anielskiej był dla Franciszka jakby domem rodzinnym dla każdego brata mniejszego.

Jak powiedziano wcześniej, braterstwo franciszkańskie jest ewangeliczne. Braterstwo to dar Boży i dar z siebie nawzajem. Braterstwo ewangeliczne, które stawia człowieka wobec samego siebie, wobec drugiego i wobec Chrystusa realizuje się zarówno w dawaniu jak i otrzymywaniu. To nie tylko inni są darem dla poszczególnego brata, ale on sam ma obowiązek stać się darem dla innych. Można podać kilka cech charakterystycznych tego praktycznego franciszkańskiego braterstwa.

Pierwsza z nich to radość. Braterstwo animowane poprzez radość. Nie przypadkiem Franciszek został nazwany może w naszych odczuciach trochę wstydlivym mianem wesołka, czy wręcz błazna Bożego. Radość to dla Franciszka dar miłości i ufności Ojca. Franciszek żyje radością i dzieli ją z braćmi. Radość wiary i miłości wyraża się poprzez radość wzajemnego pozdrawiania się, przebywania razem, wspólnego śpiewu. Są oczywiście i problemy, ale poprzez ćwiczenie się w braterstwie dochodzi się do radości doskonałej, do zdolności nie ulegania niepokojom, ale do przebaczenia i dziękczynienia. Jak już to było wspomniane, dla Franciszka absurdalnie brzmi twierdzenie, że *maxima mea penitentia vita communis* (największą moją pokutą życie wspólne). Owszem, Franciszek ukochał pustelnię, ale zawsze z niej wracał jako brat do braci. Biorąc pod uwagę tę pierwszą charakterystykę braterstwa franciszkańskiego czyli radość, wydaje się, że szczególnie powinna ona być pielęgnowana w naszych domach i wspólnotach, aby przezwyciężać klimat obawy, zazdrości, smutku, podziałów, krytyki, która nie pozwala, aby dobro rosło i rozwijało się. Radość nie

²² 2Cel 32nn.

²³ 2Cel 191.

²⁴ 2Cel 198.

jest czymś wstydliwym, infantylnym, wręcz przeciwnie jest oznaką czystości serca i pokoju ducha.

Po drugie braterstwo franciszkańskie jest aktywne, czynne. Nie zatrzymuje się na rozważaniu możliwości i wymagań, na pytaniach o racje, na tworzeniu ciągle nowych programów i wytycznych, albo, co najgorsze, na nieustannej krytyce rzeczywistości. Braterstwo dostrzegając brata zapytuje się, co może dla niego zrobić, aby był on szczęśliwy i robi to! Ta gotowość działania jest wyrażona za pomocą często powtarzającego się u Franciszka słowa: służba. „Ja, brat Franciszek, pokorny sługa”. On czuje się posłany tak jak Chrystus, aby służyć, a nie żeby mu służyło. Nie przyszedł rozkazywać, ale być posłusznym. Także ten, który wykonuje służbę zarządzania, jest sługą, i to rządzenie jest szczególną służbą dla dobra wspólnoty, a konkretnie dla dobra poszczególnego brata. Także liczne ze strony Franciszka wezwania do posłuszeństwa są potrzebne dla ocalenia wspólnoty. On dla braterstwa modli się, zarządza, prosi, napomina, pokutuje.

Braterstwo przeżywane przez Franciszka jest radykalne. Wymaga od człowieka całkowitego poświęcenia. Tak jak ziarno, aby wzrosło potrzebuje gleby, powietrza, wody i słońca, z których czerpie siły, tak i ziarno braterstwa potrzebuje całego człowieka, nie tylko serca, ale i woli i rozumu. Wymaga rąk do pracy, głosu, który przemówi. Działać jako brat oznacza pójście tam gdzie akurat zżywa potrzeba, bez oglądania się na korzyści czy przywileje.

Kolejnym wyznacznikiem braterstwa franciszkańskiego jest uniwersalizm. Braterstwo franciszkańskie nie ogranicza się do murów klasztornych. Stając się bratem Franciszek otwiera serce i ramiona dla każdego brata, jakiego stawia przed nim Bóg. Ale nie chce pozostać bratem, który tylko oczekuje, on sam wyrusza w drogę i wędruje wraz ze swoimi braćmi do wszystkich zakątków ówczesnego znanego świata. Przyjmuje powołanie misyjne i mówi o nim swoim braciom. Zadaniem tego powołania ma być nauczanie, oświecanie, głoszenie zbawienia i zjednoczenie wszystkich w jednej Bożej rodzinie. Co więcej, to braterstwo Franciszka nie ogranicza się wyłącznie do ludzi, ale obejmuje całe stworzenie.

Franciszek nie jest mistrzem, starcem w taki sposób, jak Ojcowie Pustyni; nie jest opatem, który zarządza wspólnotą braci. Nie zakłada szkoły ascezy. Wskazuje jednak na pewne cnoty, przymioty konieczne do rozwoju świętości, do rozwoju braterstwa. Sam w Modlitwie przed Krzyżem prosi o prawdziwą wiarą, niezachwianą nadzieję i doskonałą miłość. To cnoty kardynalne, ale są jeszcze inne. W sumie w jego *Pismach* możemy tych cnót wyliczyć kilkanaście²⁵.

²⁵ Por. T.F. Ossanna, *La fraternità*, ss. 55–57.

Pierwszą jest wiara. To ona oświeca człowieka i pozwala dostrzec te więzi, które Bóg ustanowił między ludźmi. Można bez wahania wszystkie problemy w braterstwie połączyć z problemem zbyt małej wiary pośród braci. Jeżeli we wspólnocie relacje są niewłaściwe, trzeba rozpocząć modlitwę o przymnożenie wiary.

Drugą jest nadzieja, a może prościej powiedzieć ufność. Otwarcie duszy na Boga i zaufanie, że wszystko znajduje się w rękach niebieskiego Ojca, że to nie człowiek jest ostateczną instancją i miarą wszystkiego. To także ufność w pokłady dobra, które znajdują się w każdym człowieku i ufność, że zawsze wystarczy łaski Bożej, aby te pokłady wydobyć i urzeczywistnić.

Trzecia to uprzejmość, jest ona siostrą miłości. Uprzejmość, dobre maniere, grzeczność, to te cechy, które skutecznie gaszą nienawiść i gniew. Nie można zapomnieć, że Franciszek godził swoją *minoritas* z rycerskimi obyczajami.

Czwartą jest wewnętrzna pogoda. O niej pisze Franciszek w *Regule Niezawinionej*: „Bracia niech strzegą się, by swym zewnętrznym wyglądem nie robili wrażenia smutnych i posępnych obłudników, lecz niech okazują się radosnymi w Panu, pogodnymi i życzliwymi”²⁶. Zgryźliwy i krytykancki brat jest trucizną dla całej wspólnoty, gdyż nieustannie sączy jad wzajemnych podejrzeń, pretensji i obmowy.

Na piątym miejscu, złączona z mądrością jak z siostrą, jest czysta i święta prostota. Mądrość skomplikowana i dumna nie otwiera się na drugiego człowieka, ale jest powodem do pychy i wywyższania się. Prawdziwa mądrość jest jak Ewangelia – wszyscy mogą ją pojąć i przyjąć.

Szóstą cnotą braterstwa jest ubóstwo. Braterstwo nie może kwitnąć wśród bogatych. Nie ma go tam, gdzie ktoś swoim nazywa to, co należy do wszystkich, a przede wszystkim do Boga. Braterstwo nie dojrzewa w tym, który wprawdzie rozda dobra ubogim, ale potem dla siebie zatrzymuje swój czas, swoje zdolności, zalety, siebie samego. Braterstwo jest darem z siebie, darem całkowitym bez wymagania w zamian pochwał, wdzięczności, odwzajemnienia.

Siódmą jest pokora. Braterstwo wymaga pokory, która odrzuca tytuły, zaszczyty, która jest gotowa do służby umywania nóg braciom. Tytuł czy funkcja to nie człowiek, tytuły przemijają, człowiek pozostaje.

Ósmą jest posłuszeństwo. Franciszek czyni je bratem miłości. Być posłusznym braterstwu oznacza czynić je żywym, aktywnym, odpowiadać na wezwania i służyć Bogu w drugim bracie. Także ten, który przewodzi, musi być posłusznym, ponieważ jest sługą braterstwa i braci, którzy go wybrali, i jeśli nie potrafi sprostać tym wymaganiom, choćby był ministrem generalnym, ma zostać zastąpiony przez innego brata, jak to zaznacza Franciszek w *Regule*.

²⁶ 1Reg 7.

I wreszcie ostatnią cnotą braterstwa jest cierpliwość, trzeba dodać nieskończona cierpliwość oczekiwania na dobro, które wzrasta nieraz bardzo powoli. Cierpliwość, aby brata wysłuchać, cierpliwość, aby ten przyniósł owoce skierowanego do niego pouczenia i okazanej mu wyrozumiałości.

Podsumowując należy powiedzieć, że nie bez powodu temat braterstwa tak często powraca w ostatnich czasach jako przedmiot wielu dyskusji i postanowień kapitulnych. Z jednej strony sami bracia pragną coraz bardziej na wzór Franciszka i jego pierwszych braci żyć w swoich wspólnotach prawdziwym duchem braterstwa, z drugiej strony świat współczesny tak bardzo łaknie tego świadectwa braterstwa ze strony Kościoła, zakonników, a zwłaszcza franciszkanów, których nie na darmo w wielu krajach nazywają po prostu braćmi, bez podawania dodatkowych wyjaśnień.

Dziś na nowo odkrywa się wartość i moc braterstwa, zdolnego wytrącić broń z rąk ludzi i spowodować, aby wyciągnęły się do zgody, braterstwa zdolnego oczyścić serca z nienawiści i napełnić je pokojem. Jeżeli mamy mówić o braterstwie, to tylko i wyłącznie w takich właśnie kategoriach. Braterstwo samo w sobie ma moc ogromnego świadectwa; tam gdzie we wspólnocie kwitnie braterstwo, tam efekty pracy i całej wspólnoty i poszczególnych braci są o wiele lepsze. Kryzys duszpasterstwa bardzo często, a może nawet zawsze, ma u podstaw kryzys życia braterskiego wspólnoty.

Cechą pierwszych gmin chrześcijańskich była wzajemna miłość i harmonia. „Zobaczcie, jak oni się miłują” – mówili poganie i zafascynowani chcieli przyłączyć się do chrześcijan. Także miłość Franciszka i pierwszych braci, cierpliwość, pokora i przebaczenie stały się przyczyną, że w krótkim czasie rodzina braci mniejszych tak się rozrosła. Ciągłe przez wieki towarzyszy franciszkanom błogosławieństwo i prośba św. Franciszka: „Napisz, że błogosławię wszystkich moich braci, którzy są teraz w zakonie i będą wstępowali do niego aż do końca świata. Ponieważ z powodu słabości i bólu w chorobie nie mogę mówić, wyrażę mą wolę braciom moim krótko, (...) aby na znak pamięci na moje błogosławieństwo i mój testament zawsze kochali się wzajemnie”²⁷.

Summary

The original Franciscan Brotherhood

Present article represent most important feature of Franciscan spirituality, which is brotherhood. For St. Francis of Assisi brotherhood was a holy gift, new and revolutionary way of treating another man as a gift of acceptance of neighbor with his abilities, gifts, talents and also with his failures.

²⁷ TS 1–3.

Pierwotne braterstwo franciszkańskie

The sources of Franciscan brotherhood are: God, love, lessening of the Gospel, obedience to the Church and awareness of the presence of Holy Spirit.

However characteristic features of Franciscan brotherhood are: joy, activity, radicalism and universalism.

Three theological virtues (true faith, unwavering hope, and perfect love) are determining elements in the practicing of brotherhood. To live a brotherhood like that is the best witness for everybody.

NIEBIESKI KRZYŻ

Wielbimy Cię, Panie Jezu Chryste,
tu i we wszystkich kościołach Twoich, które są na całym świecie
i błogosławimy Tobie, że przez Święty Krzyż Twój odkupiłeś świat.
(Św. Franciszek, *Testament*)

W historii, tak jednostkowej jak i uniwersalnej, rola krzyża jest szczególna, zwłaszcza po wydarzeniu kalwaryjskim sprzed dwóch tysięcy lat. Misterium paschalne Jezusa Chrystusa zmieniło dotychczasowe, jedynie negatywne odczytywanie tego symbolu. To już nie tylko synonim trudu, cierpienia, życiowej drogi, często naznaczonej porażką, ale przede wszystkim znak zbawienia. Od początku chrześcijaństwa każdy święty i grzesznik, duchowny i świecki, stara się zgłębić jego tajemnicę, gdyż krzyż staje na drodze człowieka od pierwszej chwili jego istnienia i towarzyszy mu do śmierci.

Święty Franciszek szczególnie umiłował krzyż, co zostało potwierdzone w jego pismach, życiu, a także w duchowej drodze i teologicznej twórczości braci i siostr należących do zakonów, które założył. W niniejszym artykule pragnę dokonać analizy konkretnego przykładu z obszaru sztuki, która w tym przypadku ukazuje głębokie powiązanie z teologią i duchowością. Przedmiotem mojego badania jest krzyż, znajdujący się w skarbcu Sacro Convento, który nazywany jest Niebieskim Krzyżem. Szczególną inspiracją do powstania tego artykułu stały się dwa wcześniejsze opracowania na jego temat: Josepha Wooda¹ i Cecylia Niezgody².

¹ Por. J. Wood, *The Blue Cross. The Cross of the Response*, „The Cord” 44(1994), t. 6, ss. 175–178.

² C. Niezgoda, *Od krzyża w San Damiano do krzyża nad grobem świętego Franciszka. Esej pasyjny*, „W nurcie franciszkańskim” 10(2001), ss. 225–233.

1. Kontekst powstania Niebieskiego Krzyża

W V wieku w Kościele pojawiła się herezja monofizytów, u początku której stał archimandryta jednego z klasztorów pod Konstantynopolem, Eutyches. Nauczał on, że w Chrystusie natura ludzka i boska mieszały się, a następnie ludzka zanikała³. Niestety herezja ta znalazła wielu zwolenników i kontynuatorów w późniejszych wiekach⁴. Dogmatycznie poprawna nauka została określona na soborze w Chalcedonie w 451 roku, w dokumentach którego czytamy: „Zgodnie ze świętymi Ojcami, wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać, że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z duszy rozumnej i ciała, współistotny Ojcu co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa, we wszystkim nam podobny oprócz grzechu, przed wiekami zrodzony z Ojca co do Boskości, w ostatnich czasach narodził się co do człowieczeństwa z Maryi dziewicy, Matki Bożej, dla nas i dla naszego zbawienia”⁵. Dlatego aby mocniej podkreślić ludzką naturę Chrystusa, a przede wszystkim fakt Jego fizycznego cierpienia i agonii, „zaczęto w ortodoksyjnych scenach Ukrzyżowań akcentować głębokie zwiśnięcie ciała pokrytego ranami – szczególnie przebicie boku, zamknięcie oczu – utożsamiane ze śmiercią fizyczną”⁶. Jest to wyraźny dowód na to, że treści teologiczne były inspiracją dla piszących ikony. Oczywiście, potrzeba było czasu, aby ukształtowała się powyższa hermeneja, gdyż V wiek to dopiero początek nieśmiałego pojawiania się ikonografii Chrystusa Ukrzyżowanego, pozostającej do IX w. pod wpływem palestyńskim, syryjskim i kapadockim⁷. Według tego nurtu Chrystusa przedstawiano jako żyjącego, z szeroko otwartymi oczami, prostym ciałem, aby podkreślić, że zwyciężył śmierć. Była to ikoniczna odpowiedź, idąca po dogmatycznej linii soboru w Nicei, na herezję arianizmu, który zaprzeczał Bóstwu Chrystusa. Zarazem zastąpienie symbolicznego baranka ciałem Jezusa Chrystusa, było zwycięstwem doktryny nad herezją doketyzmu, mówiącego o pozornym ciele Jezusa⁸.

³ Prawdopodobnie podjął w swoim nauczaniu niejasną formułę św. Cyryla wyrażaną po grecku: *mia physis* (jedna natura). Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 2000, t. 1, s. 770.

⁴ Tymoteusz Aelurus, Piotr Mongus, Piotr Fullo, Teodozjusz z Aleksandrii, Teodor Askidas, Anthimos z Trapezuntu i inni. Po soborze w Chalcedonie próbowano rozwijać naukę o jednym podmiocie Chrystusa w aspekcie psychologicznym. Stąd Jezus ma jedno Boskie poznanie (monognoza), działanie (monoenergizm), doznawanie (teopaschityzm), jedną Boską wolę (monoteletyzm). Por. tamże, s. 774.

⁵ A. Baron, H. Pietras [red.], *Dokumenty Soborów Powszechnych*, Kraków 2001, t. 1, k. 223.

⁶ S. Kobieltus, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2000, s. 135.

⁷ Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikon. Teologia piękna*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 258.

⁸ Por. L. Réau, *Iconographie de l'art Chrétien. Iconographie de la Bible Nouveau Testament*, Paris 1957, s. 447.

Kształtowanie się realistycznego typu ikonograficznego w IX–XI wieku w Bizancjum było związane z dyskusjami o podwójnej naturze Chrystusa, jakie na nowo pojawiły się w okresie ikonoklazmu⁹. Przedstawienie Jezusa jako cierpiącego człowieka, co nastąpiło około XI w.¹⁰, było wizualnym sformułowaniem stanowiska ikonoduli¹¹. „Patriarcha Michał Cerulariusz zaznacza, że w jego epoce zaniechano przedstawiania Chrystusa na krzyżu w manierze przeciwnej naturze i nadano Mu naturalną ludzką formę”¹².

Kościół Zachodni w pierwszym momencie wręcz z oburzeniem przyjął hermeneję wypracowaną w Bizancjum¹³, jednak dwieście lat później wraz z rozpowszechnianiem się anzelmiańskiej koncepcji odkupienia¹⁴ zaczął wyraźnie podkreślać cierpienie i mękę człowieczeństwa Chrystusa¹⁵. Wspomniany św. Anzelm jednym ze swoich traktatów postawił fundamentalne pytanie: „Cur Deus homo?” rozpoczynając w Kościele Zachodnim zwrot w spostrzeganiu Jezusa Chrystusa. Odpowiadając na nie, starał się wykazać, że Bóg dla zbawienia ludzkości musiał się wcielić i ponieść śmierć na krzyżu¹⁶. Pytanie Anzelma zainspirowało również św. Bernarda, który wywarł największy wpływ na kształt pobożności średniowiecznej¹⁷. W swoim nauczaniu w szczególności sposób uwypuklał rolę ludzkiej

⁹ Nie podejmuję dalszego omawiania tej herezji, gdyż nie jest to istotą mojego artykułu. Osoby pragnące zapoznać się z tą tematyką odsyłam do bogatej literatury w języku polskim, m.in.: L. Uspienski, *Teologia ikony*, przeł. M. Żurowska, Poznań 1993; C. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, przeł. W. Szymona, Poznań 2001.

¹⁰ Por. W. Łoski, *Krzyż*, przeł. M. Klinger, „Novum” 1–2(1981), s. 34.

¹¹ Por. A. Faludy, *Malarstwo bizantyjskie*, przeł. A. Cieśla, Warszawa 1984, s. 37.

¹² W. Łoski, *Krzyż*, s. 34.

¹³ Kardynał Humbert oskarżył Bizancjum o obrazę Boską, ponieważ malowali obraz umierającego człowieka. Por. A. Faludy, *Malarstwo bizantyjskie*, s. 37.

¹⁴ *Chrystus i tylko On dzięki swojej bezgrzeszności, człowieczeństwu i bóstwu mógł w odpowiedni sposób zadośćuczynić w naszym imieniu za tę bezmierną obrazę Boga, jaką jest grzech*. G. O'Collins, E. G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, przeł. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, s. 403.

¹⁵ Por. W. Hryniewicz, *Męka Chrystusa w teologii i duchowości prawosławnej*, [w:] J. Kopeć [red.], *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, Lublin 1981, s. 180.

¹⁶ Por. J. Misiurek, *Chrystus czasów św. Franciszka z Asyżu*, [w:] S. C. Napiórkowski, W. Koca [red.], *Chrystus świętego Franciszka. Materiały z sympozjum odbytego w dniach 15–16 listopada 1996 roku w Łodzi Łagiewnikach*, Niepokalanów 2002, s. 24.

¹⁷ Por. R. Prejs, *Chrystus średniowiecza, Franciszka i franciszkanów*, [w:] *Chrystus świętego Franciszka*, ss. 276–277. Autor artykułu w celu pogłębienia tej tezy odsyła czytelników do następujących pozycji: Y. Congar, *Wiara i teologia*, [w:] Y. Congar, J. Genuyt, R. Guelluy [red.], *Mysterium Zbawienia – Tajemnica Boga*, Poznań-Warszawa-Lublin 1966, s. 189; J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, Kielce 1993, ss. 115–120; J. Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992, ss. 23–26.

natury Jezusa i jego ludzkiego życia, które nawet określa sakramentem posiadającym moc uświęcania człowieka¹⁸.

Na początku XIII w. „religijny geniusz św. Franciszka nada kultowi Boga-Człowieka nowe oblicze”¹⁹. Szczególna miłość do Ubogiego z Betlejem i Ukrzyżowanego, rozważanie psychicznego, moralnego i fizycznego cierpienia Chrystusa rozbudza pragnienie Bernardona do odtworzenia życia Zbawiciela w swoim życiu, ze szczególnym zaakcentowaniem dwóch wymiarów, ubóstwa i pokuty, ściśle związanej z cierpieniem. Jeden z włoskich autorów zauważa, że pisma Świętego nie mówią prawie nic o tajemnicy zmartwychwstania, wniebowstąpienia, czy przemienienia Pana. Wciąż tylko wcielenie i męka²⁰.

W odpowiedzi na zdobywającą coraz większe uznanie teologię i duchowość wspomnianych świętych pojawia się opisywany nurt artystyczny. Jego głównym inicjatorem stał się Giunto Pisano. To dzięki niemu następuje recepcja wschodniej ikonografii, która po raz pierwszy ukazuje się jako wierne odbicie bizantyjskiej formy krucyfiksu²¹. Zresztą był on ściśle związany z franciszkanami, gdyż na zamówienie Eliasza z Kortony do kościoła św. Franciszka w Asyżu w 1236 roku Giunto wykonał prawdopodobnie pierwszy krucyfixs z pełnym wykorzystaniem bizantyjskiej hermenei²². W tym czasie namalował²³ również drugą ikonę krzyża, która obecnie znajduje się w muzeum klasztoru przy Porcjunkuli.

Franciszkańska adaptacja wizerunku krucyfiksu w stylu bizantyjskim staje się zrozumiała, gdy uwzględni się powiązanie zakonu z Ziemią Świętą, gdzie Eliaz przebywał jako minister prowincjalny²⁴. Dzięki niemu i innym braciom powstały dobre stosunki zakonu ze Wschodem. Franciszkańska wspólnota, która żyła w przeświadczeniu prawdziwego zakonu Chrystusa, stworzyła sobie w nowym krzyżu tablicowym znak, który reprezentował posłannictwo jej apostołatu i jej kompetencji autentycznego „imitatio”²⁵.

¹⁸ Por. J. Misiurek, *Chrystus czasów św. Franciszka*, s. 35.

¹⁹ Por. J. Kopeć, *Nurt pasyjny w średniowiecznej religijności polskiej*, [w:] *Męka Chrystusa*, s. 45.

²⁰ Por. E. Franceschini, *Nel segno di Francesco*, Assisi 1988.

²¹ Chodzi oczywiście o hermeneję z Chrystusem cierpiącym. Por. K. Krüger, *Der frühe Bildkult des Franziskus in Italien. Gestalt- und Funktionswandel des Tafelbildes im 13. und 14. Jahrhundert*, Berlin 1992, s. 157.

²² Niestety wizerunek ten został utracony. Znamy go jedynie z kopii wykonanej w XVII wieku, gdy istniał jeszcze oryginał.

²³ Świadomie używam tego słowa, gdyż u Pisana trudno mówić o pisaniu ikon. Oczywiście zachowuje on ściśle bizantyjską hermeneję, ale czyni to jako artysta malarz wysokiej klasy, a nie jako ikonopisarz.

²⁴ W latach 1217–1220. W tym czasie zajmował się również wznoszeniem znaczących budowli konwentów i kościołów zakonu, m. in. w Damiette, Konstantynopolu i Akkon. Por. R. L. Wolff, *The Latin Empire of Constantinople and the Franciscans*, „Traditio” 2(1944), ss. 213–237.

²⁵ Por. K. Krüger, *Der frühe Bildkult des Franziskus in Italien*, s. 164.

Poprzez ten dość szeroki kontekst dochodzimy do momentu powstania interesującego nas krzyża, który odtwarza typ giuntowski, pośrednio nawiązując do bizantyjskiej hermenei. Ponadto ikonicznie ukazuje ówczesną teologię i duchowość, będąc u początku kształtowania się kierunku, który został nazwany stylem franciszkańskim²⁶.

2. Ikonografia i ikonologia Niebieskiego Krzyża

Autor Niebieskiego Krzyża jest nieznany, choć dla jego określenia przyjęto nazwę Mistrz Niebieskiego Krucyfiksu. Krzyż powstał prawdopodobnie około roku 1250, i od początku był umieszczony nad ołtarzem grobu Franciszka²⁷. Bracia uczynili to celowo, aby modlącym się pielgrzymom uświadomić oryginalność duchowości Franciszka.

Autor przyciąga uwagę czytającego ikonę poprzez prostotę i umiejętne budowanie emocji. Ornamentacja i postacie towarzyszące Chrystusowi w męce zostały ograniczone po to, aby wzrok nie miał powodów do rozproszeń w kontemplacji ciała nękanego cierpieniem. Jako tło wykorzystuje złoty kolor, który jest symbolem nieba, Nowej Jerozolimy, o której w Apokalipsie czytamy, że jej rynek to szczerze złoto jak szkło przezroczyste (por. Ap 21, 21). W sztuce bizantyjskiej złoto „wskazuje także na niebieski żywioł czystego światła, w którym mieszka Bóg ze swoimi świętymi”²⁸. Służy ono do wyrażenia przynależności przedstawianych osób, misterii, wydarzeń do świata wiecznych wartości²⁹. Natomiast sam krzyż, tak wyraźnie wyeksponowany przez autora, jest niebieski, co w hermenei bizantyjskiej oznacza boskość³⁰. Niebieska barwa jako kolor firmamentu symbolizuje również niebo, i to wszystko, co ma z nim jakikolwiek związek³¹. Często występuje w relacji do czerwieni, gdyż barwy te zgodnie ze swoim znaczeniem wprowadzają czytającego w tajemnicę podwójnej natury, Boskiej i ludzkiej, jednej osoby Jezusa Chrystusa. W Niebieskim Krzyżu jest to zbyt oczywiste, gdyż o naturze ludzkiej dowiadujemy się czytając cierpiącą postać Mesjasza.

Na analizowanym krucyfiksie kolor nierozzerwalnie łączy się ze światłem, którego źródło znajduje się nie na zewnątrz ikony, ale wewnątrz, gdyż ukazuje

²⁶ Por. D. Russo, *Saint François, les Franciscains et les représentations du Christ sur la croix en Ombrie au XIII^e siècle. Recherches sur la formation d'une image et sur une sensibilité esthétique au moyen âge*, Melanges de l'Ecole Française de Rome, 2(1984), t. 96, s. 697.

²⁷ Por. C. Niezgoda, *Od krzyża w San Damiano*, s. 232; J. Wood, *The Blue Cross*, s. 175.

²⁸ D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, przeł. i oprac. W. Zakrzewska i in., Warszawa 2001, s. 147.

²⁹ Por. I. Jazykowa, *Świat ikony*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1998, s. 32.

³⁰ Por. J. Wood, *The Blue Cross*, s. 176. C. Niezgoda natomiast uważa, że niebieski przedstawia to, co ludzkie. Por. C. Niezgoda, *Od krzyża w San Damiano*, s. 232.

³¹ Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 116.

Niebieskie Jeruzalem, gdzie nie potrzeba światła lampy ani słońca, ponieważ jego źródłem jest Bóg (por. Ap 22, 5). Złote tło, cała postać, a szczególnie oblicze Chrystusa oraz nimb wokół Jego głowy promieniują światłem, które nie pozwala zatrzymać się jedynie nad faktem śmierci, ale prowadzi nas dalej, ku zwycięstwu zmartwychwstania. Ta radosna prawda zwiastowana jest również przez inne elementy Niebieskiego Krzyża, który ostatecznie wyraża zwycięstwo przez upadek, chwałę przez pokorę, życie przez śmierć³².

Niebieski materiał opinający biodra Chrystusa nie jest liturgiczną, kapłańską szatą, tak jak na ikonie krzyża z San Damiano³³, ale staje się chorągwią, która ogłasza, że Jezus żyje³⁴. Ponadto ikona została opatrzona napisem *Rex Glorae*, który wyraźnie uświadamia, że „krzyż stał się więc symbolem Boga wszechmogącego, który zechciał stać się człowiekiem i umrzeć jako niewolnik, aby zbawić Swoje stworzenie”³⁵. Stąd Jezus jest równocześnie Ofiarą i Królem Chwały, Poniżonym i Wywyższonym. Jan Chryzostom dobitnie wyraża tę myśl pisząc: „Nazywam Go Królem, ponieważ widziałem Go ukrzyżowanego”³⁶. Nimb wokół głowy Chrystusa również wskazuje na Jego chwałę, pomimo tego, że znajdują się w nim belki krzyża. Jednak tutaj są one zanurzone w świetle, co symbolizuje całe życie Chrystusa, zarówno Jego poniżenie, jak i wywyższenie (por. Flp 2, 5–11). Przypomina także o tym, że każda korona cierniowa przemienić się może w koronę chwały.

Cztery romby, udekorowane w środku czterema kwiatami, zostały umieszczone na końcach krzyża, blisko dłoni Jezusa. Mogą one wspólnie oznaczać całą ziemię³⁷, a każdy z nich inny kierunek: Wschód, Zachód, Północ i Południe, które obejmuje Chrystusowa ofiara. „W ten sposób krzyż stawał się znakiem oddziaływania śmierci Chrystusa na wszystkie strony świata, a przede wszystkim w czterech głównych kierunkach”³⁸. Orygenes dodaje: „Otrzymaliście moc zrozu-

³² Por. W. Łoski, *Krzyż*, s. 32. Dopiero późniejsza sztuka zachodnia zatrzyma się wyłącznie na wymiarze pasyjnym, całkowicie pomijając prawdę o wielkanocnym poranku, co było nie do przyjęcia w ikonicznej teologii Kościoła Wschodniego. Na ten temat por.: W. Hryniewicz, *Męka Chrystusa w teologii*, s. 180.

³³ Krzyż, z którego Chrystus miał przemówić do młodego Franciszka: *Idź i odbuduj mój Kościół*. Najczęściej kopiowana ikona krzyża na świecie.

³⁴ Twierdzenie J. Wooda wydaje się trafniejsze niż opinia C. Niezgody, który w opasce widzi sztandar człowieczeństwa Chrystusa. Wynika to przede wszystkim z symboliki koloru niebieskiego.

³⁵ W. Łoski, *Krzyż*, s. 32.

³⁶ Jan Chryzostom, *De coemeterio et de Cruce* (PG 49, 413).

³⁷ Por. S. Kobieltus, *Człowiek i ogród rajski w kulturze średniowiecza*, Warszawa 1997, ss. 46–47; J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, przeł. A. Lavique, Kraków 1994, ss. 28–29.

³⁸ S. Kobieltus, *Krzyż Chrystusa*, ss. 207–208.

mienia, wraz ze wszystkimi świętymi, co to jest szerokość, długość, wysokość i głębokość. Krzyż Chrystusa posiada wszystkie te wymiary. Przez krzyż przeto wstąpiłeś na wyżynę, wzięłeś jeńców do niewoli, przez Krzyż zstąpiłeś do głębi Otchłani, bowiem Krzyż jest wysokością i głębokością. Jest oczekiwany na całym bezmiarze ziemi, rozpościerając swoją szerokość i swoją długość. A ten, który jest ukrzyżowany z Chrystusem, który zna napięcie tego ukrzyżowania, to ten, kto zrozumiał szerokość, długość, wysokość i głębokość³⁹. Ponadto możliwa jest jeszcze inna interpretacja, według której cztery romby to symboliczne przedstawienie cnót kardynalnych: roztropności, męstwa, sprawiedliwości, opamiętania (wstrzeми́zliwości), bądź rzeczy ostatecznych: śmierci, sądu, nieba, piekła⁴⁰.

Nowość obrazowania Chrystusa i Jego męki polega na tym, że autor Niebieskiego Krzyża korzysta przede wszystkim z ewangelii synoptycznych, a nie z ewangelii Janowej, co czynili wcześniejsi ikonopisarze⁴¹. Chrystus jest całkowicie poddany temu, co się dokonuje, jest bezbronny, umiera. Zdecentralizowana postać Chrystusa pozwala zobaczyć drzewo krzyża, co skuteczniej przykuwa wzrok do samej istoty prezentowanej sceny: „to prawdziwa chwala i boskość – dać swoje życie za drugiego”⁴². Przebitý bok, krew spływająca z ran świadczą o realizmie cierpienia i śmierci. Skłon głowy (por. Łk 9, 58; J 19, 30) pozwala również to stwierdzić. Św. Hipolit komentując ten fakt zauważył: „I książęta zostali zdjęci wstydem, kiedy zobaczyli na krzyżu tego, który ozdobił wszechświat, zamykającego oczy i oddającego ducha. Kiedy stworzenie to zobaczyło, przeraziło się; a ponieważ nie mogło pojąć jego chwały, okryło się ciemnością”⁴³. Jednak twarz Chrystusa zachowała wyraz majestatu w cierpieniu, co pozwala myśleć o zaśnięciu. Według św. Augustyna: „I ten Drugi Adam, skłoniwszy głowę, zasnął na krzyżu, aby w tym czasie została ukształtowana dla Niego małżonka, która wyszła z boku śpiącego”⁴⁴.

Pod ramionami krzyża stoją Maryja, Matka Pana i Jan Apostoł. Ciało Chrystusa pochyla się w stronę Matki, również na nią wskazuje krew, obficie wypływająca z rany boku. Ubrana jest w ciemnobordową suknię i ciemnoniebieski płaszcz, przez co odcina się jakby od ziemskiego ciała Jezusa, ukazując swój

³⁹ Cytuję za: M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2001, s. 176.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Dokładnie pierwszy dokonuje tego Pisano, co zostało wcześniej wspomniane. Choć należy tutaj zauważyć, że obecność Jana i Maryi pod krzyżem jest inspirowana jedynie ewangelią św. Jana, gdyż synoptycy o tym nie wspominają.

⁴² *This is true glory, true divinity – to give one's life for another*. J. Wood, *The Blue Cross*, s. 177.

⁴³ Cytuję za: S. Kobieltus, *Krzyż Chrystusa*, ss. 133–134.

⁴⁴ Augustyn, *In Iohannis Evangelium tractatus* 120, 2 (CChL 36, 661).

niebiański status⁴⁵. Wzrok kieruje na czytającego ikonę, równocześnie prawą dłonią wskazując mu Mesjasza wiszącego na krzyżu. Maryja nie może się poruszać, gdyż miecz przeszył Jej duszę, ale swoją postawą wzywa Jana i wszystkich patrzących do kontemplacji wraz z Nią misterium zbawienia, zawartego w śmierci Jej Syna.

Jan, który wspiera lekko pochyloną głowę zdaje się rzeczywiście kierować myśli ku Chrystusowi i Jego męce, pomimo tego, że jego ubiór, jasnoniebieski płaszcz i wystająca spod niego ciemnoniebieska tunika, związany jest z tajemnicą zmartwychwstania. Lewa dłoń ukazuje Tego, który prawdziwie przecierpiał torturę ukrzyżowania i umarł. „Tych dwoje Świętych nie mogą teraz cieszyć się z zmartwychwstania Jezusa, bo jeszcze doświadczają udręki z powodu Jego męki i śmierci”⁴⁶.

Czytając Niebieski Krzyż dowiadujemy się o realizmie męki i śmierci naszego Pana, ale również o tym, że cierpiący Zbawiciel na krzyżu nie jest zwyczajnie zmarłym Chrystusem, ale jest Panem własnej śmierci i Panem swego życia. Wydaje się na śmierć i przezwycięża ją, aby zbawić swoje stworzenie.

Niebieski Krzyż jest zwierciadłem Franciszkowej teologii i duchowości, artystycznym testamentem dla naśladowców i sympatyków: idź i słuź ukrzyżowanemu Chrystusowi w każdej ukrzyżowanej osobie, aby wspólnie radować się w przyszłości chwałą zmartwychwstania.

* * *

Pod koniec XIII wieku Mateusz z Aquasparta, franciszkanin i uczeń Bonawentury, w swoim dziele *Sermones de S. Francisco, de S. Clara*⁴⁷ w celu odpowiedzi na pytania, w jakim stopniu Franciszek był podobny do Chrystusa i stał się Jego odbiciem oraz w jaki sposób każdy wierny mógłby pójść tą drogą, odwołuje się do argumentacji Pseudo-Dionizego Areopagity, który interpretował obraz jako narzędzie mistycznego uniesienia się od materii widocznej po niewidoczny praobraz⁴⁸, i tłumaczył kwestię podobieństwa całkowicie poprzez porównanie do technik obrazowego tworzenia: „(...) umysł kształtuje się na podobieństwo Boga na wzór namalowanego obrazu (...). Jak bowiem ci malarze lub pisarze mają przed sobą wzorce, według których malują i kształtują obrazy, czynią po-

⁴⁵ Por. J. Wood, *The Blue Cross*, s. 178. C. Niezgoda uważa, że są to kolory symbolizujące żalobę, co ma podkreślić prawdę o cierpieniu i śmierci Jezusa Chrystusa, a tym samym o Jego ludzkiej naturze. Por. tenże, *Od krzyża w San Damiano*, s. 233.

⁴⁶ C. Niezgoda, tamże.

⁴⁷ Por. Mateusz z Aquasparta, *Sermones de S. Francisco, de S. Clara*, [w:] G. Gal [red.], „Biblioteca Francescana Ascetica Medii Aevi”, Quaracchi 1962, t. 10, ss. 22–46.

⁴⁸ Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *De coelesti hierarchia* 4, 3 (PG 3, 180–181).

Niebieski krzyż

ciągnięcia i podkreślenia, tak każdy chrześcijanin powinien mieć przed oczyma życie i postępowanie Chrystusa jako wzór, według którego powinien kierować i kształtować swoje życie”⁴⁹. Zatem przed każdym chrześcijaninem otwiera się droga „ad imitationem Christi” poprzez wewnętrzne odmalowanie życia Chrystusa, którego cały sens i przebieg zawarty jest w znaku krzyża.

Summary

The Blue Cross

The icon called the Blue Cross originated around 1250 as an artistic testament of spiritual way and the theological teachings of St. Francis. It was written by an unknown artist who based his work on Byzantine hermeneutics depicting the scene of the crucifixion of Jesus with closed eyes and body communicating the moment of death. This iconic canon was a response to the heresies of monophysitism and docetism.

The mystery of salvation depicted on the Blue Cross encompasses not only the suffering and death of Jesus which is depicted in the person of the Messiah – bowing of the head, closed eyes, pierced side, disfigured body and in gestures and faces of Mary and John the Apostle, but also the truth about the Resurrection. This is evidenced by the blue-gold colors used and ornamentation of four rhombuses, the sign Rex Glorae, Jesus', Mary's and John's tunics, and most of all, the domination of light in the whole icon.

The Blue Cross is, therefore, true to the Eastern tradition in which depicting the crucifixion, the realism of death was shown and, at the same time, was leading the attention of viewers to the truth about the resurrection.

⁴⁹ Mateusz z Aquasparta, *Sermones*, s. 32.

PÓŻNOBAROKOWE KAZNODZIEJSTWO FRANCISZKAŃSKIE NA PRZYKŁADZIE ADWENTOWYCH I PASYJNYCH KAZAŃ O. FORTUNATA ŁOSIEWSKIEGO

O. Fortunat Łosiewski¹ żył i działał na przełomie XVII i XVIII wieku. Data i miejsce jego urodzenia nie są znane. Do Zakonu Braci Mniejszych Konwentalnych wstąpił 1 czerwca 1706 roku w Krakowie. Stopień bakalarza teologii otrzymał w Akademii Krakowskiej w 1731 lub 1732 roku. Pełnił urząd kaznodziei zwyczajnego w konwencie warszawskim (1726–1729), krakowskim (1731–1736) oraz poznańskim (1738). Równocześnie, w latach 1731–1736, z fundacji Konarskich był kaznodzieją katedralnym na Wawelu. Ostatnie lata życia spędził w Piotrkowie, gdzie też zmarł 11 listopada 1751 r.

Większość jego dzieł to zbiory kazań, wygłaszanych w różnych miejscach i z okazji różnych okoliczności. Do naszych czasów zachowały się²: *Prętsza i więk-*

¹ Por. B. Brzuszek, *Fortunat Łosiewski*, SPTK II, s. 576; tenże, *Łosiewski Fortunat*, SPPF, ss. 291–292; J. Bieniarzówna, *Fortunat Łosiewski*, PSB XVIII, s. 422; A. Karwacki, *Sławniejsi franciszkanie w Polsce*, oprac. W. Gral OFMConv, Watykan 2000, s. 115; J. Pelczar, *Zarys dziejów kaznodziejstwa w kościele katolickim*, II, Kraków 1896, s. 257; E. Kantak, *Franciszkanie polscy*, Kraków 1938, t. 2, ss. 426–428; K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w kościele katolickim. Kaznodziejstwo w Polsce od średniowiecza do baroku*, Kraków 2001, t. 2, ss. 457–458; J.D. Janocki, *Polonia litterata*, Wrocław 1750, ss. 43–44; *Łosiewski Fortunat*, [w:] Z. Chelmiński [red.], *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, Warszawa 1904–1916, t. 25/26, s. 105.

² Do naszych czasów nie dochowały się dwie pozycje: *O naukach, w których się ćwiczyć winien człowiek religijny*, książeczka (Kraków 1741 r.) oraz *O obyczajach człowieka religijnego godnych*, książeczka (Kraków 1744). Por. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 21; B. Brzuszek, *Łosiewski Fortunat*, SPPF, s. 292.

sza pociecha i sława ojczyźnie swojej Św. Stanisław Kostka (...)³; Powtórna Męka Chrystusa Jezusa w Najsświętszym Sakramencie (...)⁴; Laska y pieczęć nadwornia niebieska, a raczey kazania na fest Świętego Jana Krzyciela, Marszałka Chrystusowego y Świętego Jana Nepomucena pieczęci, sakramentalnej spowiedzi sekretarza (...)⁵; Promocya kanonizacyi B. Jana Kantego (...)⁶; Rozmyśl na zmysł to iest kazania o piąciu zmysłach ludzkich (...)⁷; Memoryał Kaznodziejski Rzeczy Ostatecznych

³ ...choć nieprętka Jego Kanonizacya gdy po Jezuicku stanął w Polszcze (t. j. w Kompanij) z S. Alojzym Gonzagą, a raczey kazanie miane w kościele Prześwietnego Zakonu Soc. Jesu Collegium Warszawskiego Prowincyi Litewskiej w Sobotę między octawą Solennej Introdukcji tych Świętych R. 1727 w dniu 18 Października pod herbownego Lewarta mocą y sławą niewzruszonym y odważnym imieniem JW. Jegomości Pana Piotra Marcina Kczewskiego Wojewodzica Malborskiego, Stanisławowskiego, Szywnawłdskiego etc. etc. Starosty Pana y Dobrodzieia przez X. Fortunata Łosiewskiego kaznodzieię ordynaryinego warszawskiego, Franciszkana: z pozwoleniem zwierzchności duchowney y przełożonych zakonnych, prasą drukarską wyrażone. Roku przez kilka tysięcy lat pożądanej całemu światu z nieba pociechy 1726. W Warszawie w drukarni Collegium J. K. M. Soc. Jesu. Por. Łosiewski Fortunat, [w:] K. Estreicher, Bibliografia polska, Kraków 1872–1951, t. 21, ss. 414–416. Pozostałe tytuły w całości podaję za tym samym autorem.

⁴ ...we Czwartki Postu Wielkiego kazaniami prezentowana y pod imieniem P. Damiana Kostrzewskiego przez X. Fortunata Łosiewskiego do druku podana. 1729 w Warszawie w drukarni J. K. M. OO. Schol. Piarum. Por. Estreicher, Bibliografia polska, t. 21. Autor wymienia też inne wydanie, zapewne tego samego dzieła: *Laudetur SS. Sacrament. Powtórna męka Chrystusa Jezusa w Najsświętszym Sakramencie na sześciu dyscyplinach Archikonfraternii tegoż Najsświętszego Sakramentu w kościele S. Jana Chrzyciela przesławnej kolleg. Warszaws. we Czwartki postu Wielkiego kazaniami w roku 1729 reprezentowana przez X. Fortunata Łosiewskiego Franciszkana ordyn. na ów czas w konwencie Warszawskim a potem Krakowskim kaznodzieię y już raz w Warszawie a powtornie na nabożną y poważną wielu intencyę w Krakowie do druku podana. W drukarni Jakuba Matyaszkiewicza J. K. M. y J. O. J. K. Bisk. Krak. Xiążęcia Siewiers. Ord. Typ. R. 1736;*

⁵ ...Wielmożnemu Jmci Panu, P. Janowi z Dębian Dębińskiemu Podkomorzemu J. K. Mci, Panu y Dobrodzieiowi dedykowane. Przez X. Fortunata Łosiewskiego, franciszkana, Ś. theol. Bakalarza, ordynaryinego w konwencie krakowskim, y prześwietnej katedry krakowskiej, *fundationis Konarscianaie*, kaznodzieię. Roku marszałkuiącego Chrystusa Jezusa 1732. Z dozwoleńiem Zwierzchności duchowney. W Krakowie, w drukarni Jakuba Matyaszkiewicza J. K. M. y Jaśnie Oświeconego Xsiedza Biskupa krakowskiego, Xiążęcia Siewierskiego, Ordynaryinego typografa. Na końcu tego dzieła zamieszczony jest: *Applauz przy imieninach Katarzyny z Dubrawskich Dębińskiej podkom (wierszem)*. Por. K. Estreicher, Bibliografia polska, t. 21.

⁶ ...Świętej Theologii Doktora, Wielkiego Kollegium Professora, cnot iego Akademia: Kazaniem podczas doroczney tegoż uroczystości dnia 21 paździer. R. 1731 w kolegiacie S. Anny sercem y usty ogłoszona. A potem przesławnej Akdemij Krakowskiej na dowód obligowanej sobie propensyi, przez swojego Alumna to iest przez X. Fortunata Łosiewskiego Franciszkana Ś. th. Bakalarza, ordynaryinego w konwikcie krakowskim, y prześwietnej katedry krakowskiej *fundationis Konarscianaie* kaznodzieię dedykowana roku promowanego człowieka do Nieba przez Tego, który iest *Exemplar Virtutum et Corona SS. OO.* 1732. *Superiorum permissu.* W Krakowie, w drukarni akademickiej. Por. K. Estreicher, Bibliografia polska, t. 21.

⁷ ...miane w archiprezbiterjalnym kościele krakowskim Panny Maryi in Circulo w pięć wtorków Quadragezmalnych w Roku 1731 a potem Jaśnie Wielmożnemu Jmci Panu Janowi Tomaszowi z Raciborska Morstynowi, staroście Sieradzkiemu etc. etc. Dedykowane. Przez X. Fortunata

wszystkim prawowiernym podany (...)»⁸; Ostatnia zapowiedź aktu weselnego y długo pożądaney (a tym samym chwalebniejszy) kanonizacyi B. Jana Kantego (...)»⁹.

Opracowanie niniejsze uwzględnia kazania adwentowe i pasyjne, wygłoszone przez o. Fortunata Łosiewskiego w Krakowie. Aby lepiej oddać styl i klimat wypowiedzi autora, w prezentacji treści kaznodziejskich starałem się odwoływać jak najczęściej do jego tekstów. Dla większej zaś przejrzystości przekazu w wielu miejscach zdecydowałem się na uwspółcześnienie języka, którym autor się posługiwał.

1. Kazania adwentowe

Kazania adwentowe zostały zawarte w dziele *Memoryał kaznodziejski Rzeczy Ostatecznych* (...)»¹⁰. Były to kazania o rzeczach ostatecznych, a dokładniej o śmierci, sądzie Pańskim, piekle i niebie. Motyw podjęcia tego tematu jest dla Łosiewskiego oczywisty: *We wszystkich sprawach twoich, pamiętaj na ostateczne rzeczy; a na wieki nie zgrzeszysz*¹¹. Jasna jest też intencja: *Abym wam (...) i sam sobie wstręt od dalszej Pana BOGA naszego obraży uczynił, te ostateczne rzeczy, Śmierć, Sąd, Piekło, i Niebo, stawiawszy przed sobą, prezentować pod ten czas Adwentu świętego zechcę*¹².

1.1. O śmierci

Pierwsze kazanie zostało poświęcone tematyce śmierci. *Dziś tedy stawam z wami nad grobem, i tę zakładam propozycję: przerwatywa od grzechu i wiecznej*

Łosiewskiego Franciszka ordynaryjnego w Konwencie Krakowskim, y Prześwietney Katedry Krakowskey Foundationis Konarscianae Kaznodziei. Roku na wszystkich zmysłach cierpiącego y o zbawieniu naszym rozmyślającego Pana 1735. Za dozwoleństwem Zwierzchności, w Krakowie w Drukarni Jakuba Matyszkiewicza J. K. Męci y J. O. Jmci Biskupa Krakowskiego, Xiążęcia Siewierskiego, ordynaryjnego Typografa. Por. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 21.

⁸ „A raczy kazania adwentowe o Śmierci, Sądzie pańskim, o Piekło y o Niebie, miane w kościele S. Franciszka krakowskim Roku 1732 przez Xiędza Fortunata Łosiewskiego Franciszka także Ordynaryjnego y przesławney katedry krakowskiej foundationis Konarscianae Kaznodziei. Roku zaś w śmiertelnym ciele narodzonego Sędziego żywych y umarłych, piekła burzyciela, nieba stwórciela Boga 1736 do druku oddane. W Krakowie w drukarni Akademickiej. Por. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 21.

⁹ „Świętego pisma doktora, w przesławney akademii krakowskiej Profesora, królestwa polskiego patrona, kazaniem mianym w katedralnym kościele poznańskim dnia XX października w niedzielę XIX po świątkach roku pańskiego MDCCXXVII promulgowana. Przez X. Fortunata Łosiewskiego Franciszka, natenczas w konwencie poznańskim ordynaryjnego kaznodziei, a zaś do druku, w roku, tego który jest Corona SS. OO. MDCCXXXVIII (1738) z dozwoleństwem Zwierzchności Duchowney podana. W Poznaniu w drukarni Akademickiej. Por. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 21.

¹⁰ Por. przypis 8.

¹¹ *Memoryał*, s. 1.

¹² *Memoryał*, s. 5.

*śmierci, proch w oczach z grobu śmierci*¹³. Dla Łosiewskiego najlepszym sposobem uniknięcia wiecznego potępienia jest nieustanna pamięć o nieuchronności śmierci cielesnej: *Powiem, abyśmy wiecznie nie umarli, nic nie masz lepszego, jako o tym pamiętać, że raz umierać mamy. (...) Ani wiemy skąd na nas i kiedy napadnie; toć myśląc o niej, zawsze bezpieczniejsi być możemy*¹⁴. Sprzyja temu powszechność umierania: *rzadki dzień żeby (jak mawiamy) umarłemu nie dzwoniło*¹⁵. (...) *Jak jest łatwusińka rzecz pamiętać o śmierci, tak też pożyteczna, przez tę pamięć ująć grzechu i wiecznej śmierci*. Na poparcie swojej tezy autor przytacza historię biblijnego Hioba oraz wypowiedzi różnych świętych. A wszystko to w jednym celu: *Wierzcie mi mówię, wszyscy, że się śmierci doczesnej bojąc, i pamiętając iż raz umierać macie, grzechu się uchronicie, wiecznie nie umrzecie*¹⁶.

Gestem, który zachęcał do pielęgnowania tej pamięci, jest ryt posypywania głów popiołem, dokonywany na rozpoczęcie Wielkiego Postu: *W dzień Popielca co Rok każdemu z nas z osobna przypomina Kościół Święty z Ksiąg Rodzaju: (...) pamiętaj człowiecze żeś proch i w proch się obrócisz. Ten tedy proch w który się po śmierci rozsypiemy, jak jest potrzebny na prezerwatywę od wiecznej śmierci*¹⁷. Kaznodzieja dostrzega fizyczną wprost skuteczność prochu i popiołu: *I nieuspokojone myśli naszych obroty czyli zawroty, charde dумы, wyniosłe animusze, nieunoszone passje, rozżarzone ciała upały, ognie gniewu, zemsty zajęte, nic prędzej ulekować, uspokoić, ugasić nie potrafi; jako jedna szczypta prochu śmiertelnego. (...) Weś tylko jedną szczyptę prochu śmiertelnego przed oczy, wszystkich tych pozbędziesz defektów. (...) Tenże sposób podaje nam Kościół Święty (...) w rozsypanej po głowach naszych ziemi abyśmy się przeciwko napaści grzechów, prochem grobowym potrząsnąwszy odważnie stawili, i o śmierci myśląc doczesnej, wiecznej unikali*¹⁸. Odwołuje się przy tym do słów Psalmu 101: *popiół jako chleb jadłem i stwierdza: pamięć śmiertelnego prochu jest najpospolitsza potrawa, która każdemu, wielce pożyteczna do żywota wiecznego*¹⁹.

Sprawą niezwykle istotną jest poprawne zrozumienie czym jest grzech, a czym śmierć. Łosiewski posługuje się ciekawymi porównaniami: *Grzech jak decydują teologowie (...) jest to zbieg Boski (...) a śmierć w też tropy jest goniec, który z rozkazu Boskiego, tuż w pogoń za zbiegiem bieży grzesznikiem, tuż go ściga; i gdy się nie spodzieje, chwyta jak swego. (...) I wziąwszy go na gorącym (jak mawiamy) prawie,*

¹³ Tamże, s. 5.

¹⁴ Tamże, ss. 5–6.

¹⁵ Tamże, s. 15.

¹⁶ Tamże, s. 19.

¹⁷ Tamże, s. 6.

¹⁸ Tamże, ss. 7–8.

¹⁹ Tamże, s. 14.

stawia przed Sądem, przed Sprawiedliwością Boga naszego²⁰. (...) Grzech jest to jedna straszna ślepotą, letarg śmiertelny, jedno nieporównane duszy pijaństwo²¹. Podkreśla przy tym bardzo wyraźnie, że grzech to przede wszystkim wzgarda władzy Pana BOGA naszego, śmierć zaś to przysięgły woźny, który w też tropy, rok na całej wieczności karę, a raczej pozew, grzechowi wydaje, aby się sprawił z przestępstwa, i zgwałcenia prawa Boskiego²².

Wykorzystując tego rodzaju obrazy sugeruje słuchaczom: *Wszystkim w nieprawościach opitym (...) dosyć w grób zajrzeć, wytrzeźwieją, i wszystkie im na pamięć przyjdą nieprawości i już więcej do nich wracać się nie będą*²³.

Łosiewski ma świadomość, że u podstaw każdego grzechu leży grzech pierworodny: *Wszystkich nas ukąsił, ba znacznie ujadł w Raju wąż, w pierwszym Ojcu naszym Adamie, lekarstwa inszego nie masz i sposobu, zagoić ranę, tylko kamień grobowy przyłożyć do rany*²⁴.

Świadomość nieuchronności śmierci powinna skłaniać człowieka do niezwykłej pokory: *I będzie z nas kto tak zuchwał, aby postponował y gardził Prawo Boskie? (...) Grzeszyćże pewnie będziesz bracie mój grzeszniku? Jeżeli pamiętać będziesz, że tego obrażasz BOGA, który potest occidere każdego czasu, każdej minuty, kiedy zechce zabić cię może*²⁵. Dla zobrazowania skutków, wynikających z niewłaściwego podejścia do zrozumienia istoty grzechu, autor opowiada historie nagłych, nieoczekiwanych śmierci.

W nawiązaniu do gestów przypominających o potrzebie skruchy Łosiewski wspomina o zwyczaju, który obowiązywał niegdyś w kościele Franciszkanów w Krakowie: *Jeden z Bractwa (...) Męki JEZUSOWEJ stojąc w drzwiach Kościołnych, a trzymając w ręku trupią głowę wchodzących do Kościoła tymi witał słowy; pamiętaj człowiecze na śmierć; (niektórzy dodawali, a za grzechy pokutuj)*²⁶. Z chwilą, gdy zwyczaj ten nie jest już dłużej praktykowany, podobną rolę, zdaniem kaznodziei, odgrywają *cmentarze, groby, nadgroby i żywe obrazy śmierci stojące w oczach naszych*²⁷.

To pierwsze rozważanie, o śmierci, Łosiewski kończy bogatym i szczegółowym opisem trzęsienia ziemi, jakie miało miejsce w Konstantynopolu w roku 375, za czasów cesarza Justyniana. Nawiązuje w ten sposób do znanego powie-

²⁰ Tamże, s. 9.

²¹ Tamże, s. 10.

²² Tamże, ss. 12–13.

²³ Tamże, s. 12.

²⁴ Tamże, s. 22.

²⁵ Tamże, s. 13.

²⁶ Tamże, s. 21.

²⁷ Tamże, s. 21.

dzenia: *dopiero kiedy trwoga, to do Boga*. Wówczas lęk przed zagładą spowodował pozytywne zmiany w ludzkim zachowaniu: *Dopieroż na Ratuszu należała sprawiedliwość, w Kramach i chandlach rzetelność, w Duchownych większe nabożeństwo zaczęło się; wszystkie swywole, niecnoty, grzechy, etc. z Miasta wygnane i wszyscy pobożnie żyć zaczęli*²⁸. Kaznodzieja zwraca się więc do słuchaczy z apelem, aby i w ich życiu dokonały się podobne zmiany: *Zyczę wszystkim pamiętać na śmierć, rzecz to bardzo potrzebna*²⁹, i kieruje do nich konkretną zachętę: *Ordynaryjnie na marmorach lub prostych kamieniach rzecz pamięci godna notując ludzie, rysują te słowa: ad perpetuam rei memorial. (...) Ja Was (...) upraszam z tego o śmierci dyskursu, te aby dla świeżej o śmierci pamięci, piszcie w domach waszych, ale też notujcie w pamięci, słowa: Memento homo quia pulvis es et pulverem reverteris; abo tę krótsze: memento homo mori*³⁰.

1.2. O sędzie Ostatecznym

Chociaż śmierć nazywana jest *ultima linea rerum*, a imię jej jako niektórzy mawiają (...) *Amen*³¹, nie na niej kończy się żywot człowieka; pozostaje bowiem kwestia Sądu Ostatecznego. O nim to Łosiewski mówi w swoim drugim kazaniu: *Śmiertelna trunna w nowonarodzonych, czyli na tam ten świat odrodzonych, odmienni się w kolebkę, gdy się z tego świata na inszy przeniesiemy (...) przed Trybunał Sędziego BOGA Sprawiedliwego, staniemy*³².

Kaznodzieja postrzega Sąd Ostateczny jako źródło większego lęku, niż śmierć, a to dlatego, że nie znamy losu, jaki nas po niej czeka. Świadomie zatem próbuje wzbudzić w słuchaczach lęk przed Bogiem Sędzią. Aby wzmocnić siłę argumentów, przytacza różne historie przesyczone obrazem ludzkiej surowości, która jest niczym w porównaniu z surowością Sądu Ostatecznego; przede wszystkim dlatego, że skutki tego ostatniego są nieodwracalne i trwają przez wieczność. *Ach! Dzień Sądu Uniwersalnego, dzień zemsty, dzień straszny, dzień utrapienia, dzień uciemiężenia! (...) Dzień ciemności, strachów, bojaźni, wrzasku, krzyku, narzekania, dzień trąby, dzień wojny, dzień śmierci. (...) Dzień (...) w którym na świtanie, nigdy nie widziane obaczemy znaki, straszdyła, widowiska. (...) Dzień (...) w którego południe, odsunąwszy korynę grzechów całego świata, oko w oko zajrzę sobie, grzesznik winowajca, i Bóg obrażony. (...) Dzień (...) w którego wieczór za-*

²⁸ Tamże, s. 20.

²⁹ Tamże, s. 21.

³⁰ Tamże, ss. 23–24.

³¹ Tamże, s. 24.

³² Tamże, s. 25.

³³ Tamże, ss. 28–29.

*cznie się ona noc wieczna, po której już więcej dnia nie obaczemy: i jak tylko ostatnia dnia onego (...) wybije godzina, straszną ową sentencją, bez apellacji, bez relaxacji usłyszemy: ite maledicti in ignem aeternum*³³.

Zgodnie z powszechnym wówczas przekonaniem³⁴ kaznodzieja potwierdza, iż miejscem owego Sądu będzie Dolina Jozafata. *Jest to ta dolina (...) między Górą Kalwaryi, na której CHRYSYTUS Ukrzyżowany, i między górą Oliwną, z której wstąpił do Nieba. (...) Też same góry, Kalwarya i Oliwna, staną oczywiście świadkami łaski CHRYSYTUSA IEZUSA, ileże na jednej dla nas cierpiał (...) a z drugiej Niebo nam pokazał*³⁵.

Sąd Ostateczny będzie poprzedzony szczególnymi znakami tak, jak zdarzało się to wcześniej w przypadku wielu klęsk żywiołowych. Żadna jednak z nich nie może się równać z tym, co wydarzy się w chwili ostatecznego rozrachunku. Oto kilka sugestywnych przykładów:

*Jeżeli tedy Sprawiedliwość Boska, zanim jaką klęskę ześle (...) tak straszne w przód pokazuje znaki! Cóż będzie na ów czas, kiedy sam a sam w Osobie swojej stąpi na świat BOG, Sądzić nas i karać? Co za Znaki, jak straszne, jak niewidziane poprzedzą i zapowiedzą przyjście Jego, dnia owego ostatniego? (...) Ach! Na ów czas utrapienia jak największe, spustoszenia jak najbrzydsze, ruina ostatnia, znakiem będzie*³⁶;

*Na ów czas wszystkie Narody w pojedynku, wszystkie zwierzęta w zażarcu, wszystkie morza wzburzone, wszystkie wiatry z otwartą gębą, wszystkie pioruny z Nieba na pogotowiu, cały świat konać będzie, a Niebo wszystkie cektaury, piekło wszystkie furie, wyrwie. Dostatki świata tego, pokoju, szczęśliwości, cóż rzeczenie? Oto ani wzmianki o was słychać będzie*³⁷;

*Wyjcie morza, już więcej burzyć się nie będziecie. (...) Wyjcie rzeki, już więcej w brzegach waszych biegać, płynąć, nie będziecie. (...) Wyjcie wiatry, już więcej wiać nie będziecie. (...) Drzewa, zwierzęta, bydłeta, robactwo wyjcie! Już wy wygniecie. (...) I wy Nieba, i wy Planety, i ty Słońce, Miesiącu, i wy Gwiazdy, świecić nie będziecie; ach, co za ciemności świat cały ogarną?*³⁸;

*I morze wzburzone, i bestie rozjuszone, i gwiazdy padające, i Góry, Miasta walące się okrążą człowieka*³⁹;

Zamiast wejścia Słońca, ogień z Nieba wypadłszy, i z tym, który jest w piekle zmieszawszy się dzień uczynią, gdy cały świat zapalą. (...) Tejże godziny, fabryki

³⁴ Por. prorocstwo Joela 4, 2.

³⁵ *Memoryał*, ss. 29–30.

³⁶ Tamże, ss. 31–32.

³⁷ Tamże, s. 32.

³⁸ Tamże, ss. 32–33.

³⁹ Tamże, s. 33.

killkuset, ba i tysięcznych lat, struktury wspaniałe, fortece niedobycie, Miasta obwarowane, pałace, kamienice. Zamki, Kościoły (...) razem wszystko spali ów ogień⁴⁰;

Na cztery części świata przez fatalne trąby, czterech Aniołów wołać będą, fugite mortui, venite ad Judicium; i ten głos (...) rozszedłszy się po całym świecie, po wszystkich górach, dolach, lochach, wszędzie a wszędzie echo jego objąć się będzie. (...) Gdziekolwiek kości, popiół, proch, ciał naszych będzie, głos ten słyszeć będzie: nu jeno wstajcie, czym prędzej idźcie (...) na Sąd⁴¹.

Ten przerażający w swej wymowie obraz Łosiewski wzbogaca wizją Chrystusa Sędziego: *A oto Sędzia sprawiedliwy w pośrodku milionów, i milionów, gwardii Anielskiej, zasiada na Tronie, CHRYSZTUS JEZUS (...) a pod nim w kajdanach, w więzach, między Diabłami potępiency: na inszej stronie trochę wyżej, porządkiem stojący Sprawiedliwi, w których oczu, w jasnym i przeźroczystym obłoku pokaże się Krzyż CHRYSZTUSOWY⁴². Jego Sąd będzie wynikiem sprawiedliwości, wyznacza zatem kres miłosierdzia: Nie na darmo, nie ze złości, ale według słuszności sentencjować BÓG będzie każdego⁴³. Ostateczny wyrok ma swoje uzasadnienie: Ja jestem CHRYSZTUS, któregoście wzgardzili, zpostponowali, za nic nie mieli. (...) Cierpliwości moja zamień się w gniew i furję nieutrzymaną, co mówię, już się to nie odmieni. Chcieliście mojej niełaski? Owoż dysgracjowani będziecie na wieki: Krew moja, Męka moja, ponieważście tak chcieli, niech wam będzie na potępienie: chcieliście mnie mieć waszym nieprzyjacielem? Owoż będę na wieki. Zgińiesz z oczu moich! Z oczu Ojca mego, z oczu tych wszystkich, a zgińcie na wieki!⁴⁴.*

W tej tragicznej chwili nie pomoże nawet Matka Najświętsza, która w tradycyjnej pobożności była uznawana za niezawodną pomoc: *Będziem wołać o miłosierdzie Boskie (...) ale darmo. (...) Będziem wołać o przyczynę Matki JEZUSOWEJ do BOGA, darmo (...) nie wysłucha nas BÓG, bo tam o miłosierdziu nie będzie nic słyszeć⁴⁵. Jej niemożność nie jest dziełem przypadku; gdyby nawet chciała wstawić się za nami u swego Syna, usłyszy od Niego zdecydowane słowa: *Dziś jestem Sędzią, nie jestem Synem twoim: niech że czynię co sprawiedliwość każe, ty się w nic nie wdawaj⁴⁶.**

Czas Sądu będzie ukazaniem całej i całkowitej prawdy o człowieku, i to wobec wszystkich: *Na ów czas wszyscy powstaną przeciwko grzesznikom, i wszyst-*

⁴⁰ Tamże, ss. 34–35.

⁴¹ Tamże, s. 35.

⁴² Tamże, s. 37.

⁴³ Tamże, s. 45.

⁴⁴ Tamże, s. 46.

⁴⁵ Tamże, s. 39.

⁴⁶ Tamże, s. 38.

kie rzeczy wiadome i odkryte będą, nawet i serdeczne wydadzą się sekreta. (...) Jest to jedna (...) scena, na której i ja się mam pokazać, i każdy z was, i jeden drugiemu przypatrywać się będzie, i ja wasze, i wy moje, by najskrytsze obaczyć grzechy⁴⁷. Okaże się wówczas, że wielu z tych, których uważaliśmy za świętobliwych, zacnych, wspaniałych jest zupełnie innymi ludźmi: Z owych młodzieniaszków niewiniątek, panienek, którychmy mieli za aniołów w ciele; z owych pobożnych matron, z owych sprawiedliwych magistratów, z owych poprzysięgłych małżonków, z owych kapłanów przykładnych, z owych kaznodziejów żarliwych, z owych zakonników tak świętobliwych obserwantów, z owych prałatów tak poważnych, z owych profesorów tak pilnych, z owych studentów tak nabożnych. Ach jak się wielu wyda i pokaże co inszego; o czym my nigdy i nie pomyśleli⁴⁸.

Dnia ostatecznego rozrachunku najwięcej powinni obawiać się ci, którzy nie pełnili uczynków miłosierdzia i krzywdzili innych. Łosiewski nie pozostawia im żadnych złudzeń: *Jeżeli w ogień wrzucą tego, który łaknącemu nie dał kawałka chleba, a gdzież tego wrzucą, który chleb cały drugiemu wydarł? Jeżeli tego wtrąca w ogień, który nagiego nie odział, a tego gdzie podzięją który nie jednego z sukni, a podobno i z całej fortuny odarł? Jeżeli ten przepadł na wieki, który więźniów nie nawiedzał, cóż się z tym stanie, który nie jednego, pewnie i niesłusznie w więzieniu zgnoił?⁴⁹*

Rozważanie kończy się osobliwymi retorycznymi pytaniami, skierowanymi najpierw do słuchaczy: *Cóż myślicie? Co wam serce dyktuje?⁵⁰*, a potem do samego Boga: *Daszże nam Niebo wszystkim?⁵¹*. Na oba z nich Łosiewski sam odpowiada: *Powiem ja nie bawiąc was; takiego na ów czas mieć będziemy tego Sędziego, jakiego sobie teraz czyniemy, a raczej jak go sobie teraz kaptujemy. (...) To go sobie (...) za wczasu korumpujemy, jeszcze jako Ojca łaskawego, bo na ów czas, jako Sędzia Sprawiedliwy, skorumpować się nie da⁵².*

1.3. O piekle

Rozważania o piekle Łosiewski rozpoczyna dość obszernym wyjaśnieniem dwóch terminów: piekło i wieczność, które uważa za istotne dla zrozumienia tematu: *Dwa słowa, które kto tylko uważy, zawsze najmniejszego strzedz się powinien grzechu. (...) Dwa słowa, które same mając na pamięci, do ostrej i nieustają-*

⁴⁷ Tamże, s. 39.

⁴⁸ Tamże, s. 42.

⁴⁹ Tamże, ss. 44–45.

⁵⁰ Tamże, s. 48.

⁵¹ Tamże, s. 48.

⁵² Tamże, s. 48.

cej nas pokuty namawiać powinny (...), które dobrze zważywszy, wszystkich pociech, delektacji, marności świata, łatwiuszko każdy zapomnieć może (...), słowa tak prawdziwe, tak wyraźne, że więcej wzdychać nad nimi, a nie dyskurować o nich należy: dwa słowa tak pełne nauki, że gdyby ich katolicy pojąć i rozumieć chcieli, już by więcej tak częstych kazań naszych, i Exhortacji Ojców Duchownych nie potrzeba (...) słowa tak fundamentalne, poważne i ważne, tak utwierdzające i mocne, że wielu wielkich grzeszników, na tych tylko ufundowani, i zasadzeni słowach, wielkimi zostali świętymi; gdy żyjący, myślą zstępowali do piekła, aby tam po śmierci wtrąceni nie byli⁵³.

Obraz piekła prezentowany przez kaznodzieję jest niezwykle sugestywny, realistyczny, malowniczy, chociaż sam zaznacza, iż nieudolność języka nie pozwala mu wyrazić całej prawdy o piekle: *Piekło! Zbierzmyż (...) wszystkie męki, tortury, katownie, męczeństwa, tyranie całego świata, od jego początku aż do końca, o których aboście słyszeli, abo czytali, aboście je widzieli: jużście je zebrali? Te są w piekle. Uważajcie razem wszystkie wszystkich ludzi, bestii, zwierząt, ryki, wrzaski, furie, złości, płacze, narzekania, boleści, straszdyła, poczwary: jużście zważyli? Te są w piekle*⁵⁴. Podkreśla, że rzeczywistość piekła przewyższa wszelkie ludzkie wyobrażenia: *cokolwiek imaginować sobie będziemy, to cień a prawie nic, respektem tego co jest w samej rzeczy*⁵⁵.

W piekle zakłócona będzie wszelka hierarchia, nie będą istnieć różnice, tak istotne i ważne dla ludzi na ziemi: *wszyscy jak w garncu jednym*⁵⁶.

Wszechobecny w piekle będzie ogień: *Ich rezydencja ogień, suffit ogień, łóżko ogień, suknie ogień, potrawy ogień, napój ogień, i samo odetchnienie ogień*⁵⁷ i diabły: *Diabli assystencja, diabli do posługi, diabli kompania, i zawsze i wszędzie diabli*⁵⁸.

Męki piekielne trwać będą wiecznie i nie dadzą się porównać do jakiegokolwiek męczarni w życiu doczesnym: *W tym życiu doczesnym dość krótkim, każda męka by też najłżejsza, dosyć że gdyby na całe życie trwać miała, zdała by się niezmierna i ciężka. W piekle tymczasem nie przez sto, tysiąc abo więcej lat, ale zawsze, bez końca. (...) Chciałby jaki taki umrzeć, nie można; chciałby skonać, niepodobna; chciałby się zabić, nie masz sposobu. (...) Śmierć nad insze najstraszniejsza, najgorsza, umierać nie umierając*⁵⁹.

⁵³ Tamże, ss. 52–53.

⁵⁴ Tamże, ss. 56–57.

⁵⁵ Tamże, s. 58.

⁵⁶ Tamże, s. 57.

⁵⁷ Tamże, s. 57.

⁵⁸ Tamże, s. 57.

⁵⁹ Tamże, ss. 58–59.

Piekło ukazane jest jako miejsce ze wszech miar nieszczęśliwe: *Miejsce nędzy i mizarii! O ciemne więznie! O ślepe ciemności! Piekło: dalekie od BOGA, a po staremu pełne gniewu Boskiego; pełne kary, a kompassyi, politowania nic nie masz; otwarte na oścież dla przychodzących, zatarasowane na wyście, z tamtąd wynieść chcących; w tobie tak wiele robactwa, które zawsze gryzie, a nigdy nie zdycha; ogień zawsze w tobie, który zawsze pali, a nigdy nie spali; płomień który się zawsze żarzy, szeroko i wysoko wybucha, a nigdy go nie widać, ciemności, które wszystkich ćmią, a zawsze przez nie y to co męczy, i tych którzy męczą widać. Nie schodzi tam na żalu, ale cóż po nim? kiedy go serce nigdy nie przyjmuje, ustawicznie tam łzy wylewają potępieńcy, ale ich nigdy nikt nie akceptuje; lamentów, narzekania, utysków, dość, ale ich nikt słuchać nie chce. O Piekło! Morze ognia, ale bez brzegów; Oceanie łez, ale które i przez miliony, miliony wieków, nie wyschnie; przepaści sprawiedliwości, ale żadną karą y mękami nie wypłacona. Piekło! Gdzie zawsze męka; męka która się nie skończy na wieki⁶⁰.*

Krótkotrwałości rozkoszy doczesnych zostaje przeciwstawiona nieskończoność kary wiecznej: *Dla krótkiej ciała uciechy, wygody, niebaśmy pozbyli, piekła na wieki nabyli⁶¹.*

Odwolując się do losu potępionych, którzy nie przewidywali, iż sami znajdą się w miejscu wiecznego potępienia, Łosiewski ostrzega słuchaczy, stawiając przed nimi skłaniające do refleksji pytania: *A ty któryś kazania, powieści, przykłady, historie o piekle, miał sobie za bajki, za dyskurs potoczny, za inwencje poetyczne, wierzysz że teraz? co mówisz? Ech mnie nędznemu! Prawda, com słyszał o piekle⁶².* Wskazuje jednocześnie powód takiego stanu rzeczy: *Nędzni, zawzięci, mściwi ludzie, nad którymi się teraz w piekle wszyscy potępieńcy, i całe mści piekło, pewniebyście chcieli odpuścić, i dać pokój waszym nieprzyjaciółom, winowajcom, którzy was tyle razy przepraszali? Już darmo, nie masz czasu. Nędzni ciału dogadzający rozpustnicy, wszetecznicy, pewnie byście teraz porzucili z chęcią owe nie przystojne konwersacje, zabawki, korespondencje, amory? Już nie masz czasu. (...) Gdzieżeście wy, którzyście z osobliwą rezolucją powiadali, gdy wam kto o piekle wspominał, iż tam nie będziecie⁶³.*

Los po śmierci zależy od wolności, którą człowiek nie zawsze potrafi właściwie wykorzystać: *Wiedźcie o tym, iż każdy grzesznik ma na sobie cechę, znak, czyli jakąś inskrypcję, karteczkę, niby to liberum passum, passa port, iż każdego czasu otwarte dla niego piekło: a cóż nam po tej wolności? co nam po tym passaporcie? czyli nie lepiej, drogę mieć zawartą do piekła?⁶⁴.* Pamięć o tej możliwości powin-

⁶⁰ Tamże, ss. 67–68.

⁶¹ Tamże, s. 64.

⁶² Tamże, s. 66.

⁶³ Tamże, ss. 64–65.

⁶⁴ Tamże, ss. 72–73.

na być skuteczną pomocą na drodze do świętości: *A wiesz kto nam ją zawrze? Samo piekło, sama w piekle wieczność, tylko na tę pamiętać: memorare novissima et in aeternum non peccabis*⁶⁵. Dlatego Łosiewski proponuje (powołując się przy tym na różne przykłady skutecznych nawróceń): *Podźcież jeno i wy zawzięci, hardzi, rozpustnicy, cudzołożnicy, pijacy, kosterowie, hipokryci; a słowem podźcie wszyscy, zajrzycie przed piekło i obaczcie, co tam napisano. Infernus! Aeternitas! i pilnie te słowa uważajcie: niepodobna aby was nie zastraszyły i na drogę zbawienia nie namówiły*⁶⁶.

Konkluzja może być tylko jedna: *Chybabyś katoliku i isierki, czyli kawalka rozumu nie miał, gdybyś nie wołał tu za żywota ustawicznie choćby i krwawymi łzami, aniżeli po śmierci w piekle na wieki z potępieńcami płakać, a nigdy się nie wypłakać. Chcemy i my piekło dla siebie każdy z nas zalać? czego po śmierci morza łez nie dokażą, jedna teraz pokutna rzewliwie wylana łezka, potrafić może*⁶⁷.

Łosiewski zdawał sobie sprawę, że nadmiar treści podawanych w tak realistyczny, a nawet makabryczny sposób mógł zmęczyć, czy wręcz zniechęcić słuchaczy. Był to jednak zabieg, który stosował świadomie, by wzbudzić w nich odrazę do grzechu i pragnienie bezgrzesznego życia: *Przykro słuchać o piekle? Ja temu wierzę, a jeszcze i godziny kazania nie masz, i nie kapie na was, nic was tu nie dolega, nikt się wam nie przykrzy, nikt wam nad karkiem nie stoi, siedzicie w cichu, nie na wietrze, (...) a jużże więcej słuchać o piekle nie możecie? Miarkujcie się katolicy i potem samym, jak tam ciężko byź musi potępieńcom w piekle, nie słyszeć tylko, o piekle, ale cierpieć, palić się, gorzeć w piekle na wieki, na wieki*⁶⁸.

Upatrując pomoc w łasce Bożej, rozważanie kończy modlitwą: *Do ciebie tedy, BOŻE Wieczny, BOŻE Żywy mówę moję obracam i proszę: te dwa słowa Piekło i Wieczność, dla lepszej pamięci, gwoźdzami z Rąk i Nóg twoich przybij, abo wyrysuj na sercu każdego grzesznika*⁶⁹.

1.4. O niebie

Ostatnie rozważanie adwentowe Łosiewski poświęca niebu. Widać wyraźną zmianę w sposobie wyrażania się, pogodny nastrój dostrzegalny jest już w samej treści: *O niebo jakoś piękne! Jakoś uciészne! Jak wiecznie kontentujące! Któż opowie? Któż opisze? Kto cię określi? Kto cię ocyrkułuje?*⁷⁰.

⁶⁵ Tamże, s. 73.

⁶⁶ Tamże, s. 74.

⁶⁷ Tamże, s. 74.

⁶⁸ Tamże, s. 70.

⁶⁹ Tamże, s. 75. Były to motta pojawiające się w dwóch poprzednich kazaniach.

⁷⁰ *Memoryał*, s. 77.

Wyobrażenie prawdy o rzeczywistości niebiańskiej jest rzeczą wręcz niemożliwą, gdyż żadne ludzkie słowo nie jest w stanie tego uczynić: *Taka jest obszerność nieba, że gdyby BÓG z każdego ziarka piasku, który jest na brzegach morskich, inszy a inszy stworzył świat, tymi jednak wszystkimi nie napelniłby nieba*⁷¹. (...) *Wiem, że chcesz dociec Chwały Błogosławionych! Proszę powiedz mi, czylisz możesz porachować wielkość gwiazd? Czylisz możesz w jedno naczynie małe, całe przelać morze? Czylisz możesz cały świat w jedney garzci zamknąć?*⁷² (...) *Takie są radości i ukontentowania w niebie, że choćby cały firmament stał się tak wielkim karteluszem jak sam jest, całe morza atramentem, ziola i frukta piórami, wszystkie stworzenia manualistami stały się, wyrazić ich i opisać nie potrafią*⁷³. (...) *Ruina Miastu temu nie pogrożą; trzęsienie się ziemi nie wzruszy, ogień mu nie zaszkodzi; woda nie zaleje, żaden go nieprzyjaciół atakować nie może* (...) ⁷⁴.

Niebo to rezydencja samego BOGA, ocean delicji, mieszkanie aniołów, port spokojny, spoczynek świętych, ziemia żyjących⁷⁵.

Swoje stanowisko popiera objawieniem, jakie św. Franciszek z Asyżu otrzymał od anioła: *Gdyby cała ziemia odmieniła się w złoto, woda w balsam wezbrała, góry zamieniły się w drogie kamienie, to wszystko jak nic w komparacyi do Miasta Niebieskiego. I toćto jest miejsce sławne wielkością i wspaniałością, szlachetne dla magnificencji, dziwne w piękności, chwalebne z położenia i bezpieczeństwa które Ręka Boska sprawiedliwym, i Boga się bojącym, wystawiła*⁷⁶. Przytacza też wypowiedzi innych świętych, którzy wyrażają swój zachwyt nad niebem⁷⁷.

Życie w niebie Łosiewski przedstawia na wzór życia ziemskiego, tyle że w „lepszem wydaniu”: *O szczęśliwe mieszkanie! Szczęśliwe towarzystwo! Kędy tak wiele ludzi bez zamieszania, tak wiele godnych bez ambicji, tak wiele między sobą różnych bez zwadki: kędy miłość między wszystkimi wzajemna, a zawsze jednaka, i wieczna*⁷⁸. Niebo to rzeczywistość, w której bezpowrotnie znikają ziemskie cierpienia: *Już więcej wzdychać, już więcej płakać i słuchać nie będą* (...) *i cokolwiek cierpieli by najgorszego, ile jeszcze że niewinnie* (...) *wszystkiego zapomnieli dostawszy się do Nieba*⁷⁹.

⁷¹ Tamże, s. 83.

⁷² Tamże, s. 78.

⁷³ Tamże, s. 79.

⁷⁴ Tamże, s. 84.

⁷⁵ Tamże, s. 84.

⁷⁶ Tamże, s. 85.

⁷⁷ Tamże, ss. 90–91.

⁷⁸ Tamże, s. 89.

⁷⁹ Tamże, ss. 89–90.

Widzenie Boga, którego będą doświadczać zbawieni, posiada moc wprost nieopisaną: *Gdyby aby na jeden moment mogli jej zażyć potępieńcy, zaraz by im się wszystkie męki w delacje, ciemności w światło, piekło w raj zamieniło*⁸⁰.

Dla Łosiewskiego niebo jest także źródłem wszelkiego i pełnego poznania tajemnic wiary: *Obaczemy wszystkie Wiary naszej tajemnice, jako to TROYCE Przenajświętszej, Wcielenia CHRYSYUSA Pana, i te osobliwszą jakim sposobem pod Osobami Chleba w Najświętszym SAKRAMENCIE jest BOG ukryty: wszystkie prorocstwa, którym teraz tylko wierzymy, wejrzawszy na twarz Boską, jakie były, obaczemy: bo tam wiara ustanie, nadzieja już czego więcej: spodziewać nie ma, sama tylko miłość Pana BOGA na wieki zostanie*⁸¹.

Kaznodzieja zwraca uwagę słuchaczy na niewystarczalność ludzkich starań, w rezultacie czego człowiek zamiast na niebo, zasługuje na piekło: *O gdybyśmy setną część na usługę Panu BOGU, na zbawienie dusze naszejłożyli z tego, co na piekło, co na potępieniełożemy, jaka by nas wszystkich obfita płaca Niebieska doszła*⁸². Wymaga to radykalnej zmiany postępowania, ponieważ złe skutki doczesnego życia nieodwołalnie blokują udział w szczęściu wiecznym: *O nieszczęśliwi, jak wy na piekło wiele robicie! Gdybyście dziesiątą część, tych myśli i fatygłożyli na utrzymanie cnoty, podczywości, jakbyście byli nieba pewniejsi. Chciwi, zazdrościwi, swędzicie się, gdy obaczycie, że się kto ma dobrze, ledwie na to życie, (...) a gdybyście te myśli w owe obrócili, niech mu BÓG błogostawi, niech zdrowo żączywa tego, co mu Bóg dał: i wesolobyście żyli, i nieba byście za ten Chrześcijański affekt otrzymali. Dumni, pyszni, siła o sobie rozumiejący, nie pokłoni się wam kto, nie kładzie się wam mostem, nie zdyjnie przed wami, choć z niepostrzeżenia czapki, aż wy rozumiecie że to na wasz kontempt, aż wy się zajadajcie, sami się w sobie gryząc, aż wy szukacie sposobów, szukacie jakiej kluczkki, jakoby go zrujnować, (...) gdybyście dziesiątą część tych myśli na tołożyli, jako się każdemu uniżyć, a honorów się nie domagać, sami byście spokojnie żyli, i nieba byście za to dostali (...) wstydzicie się! Mając w swojej mocy, i na woli waszej niebo, bardziej się starać o piekło. Wstyd, konfuzja BOGU samemu, który tak drogo dla nas, bo Krwią własną kupił niebo, niedbać o niebo! Nie pragnąc widzieć go w niebie! Tak dobrze, tak kochanego, tak łaskawego BOGA*⁸³.

Łosiewski zna przyczyny takiego stanu rzeczy i wymienia je wyraźnie: *A dlaczegoż? Wstyd mnie i powiedzieć! Dla jednego interesiku, dla jednej prywaty, dla jednej owej ulubionej twarzyczki (...) dla jednej mamości doczesnej (...) dla*

⁸⁰ Tamże, s. 90.

⁸¹ Tamże, ss. 92–93.

⁸² Tamże, ss. 94–95.

⁸³ Tamże, ss. 95–96.

jednej lichej światowej kompaniki⁸⁴. Daje też konkretną radę: *Oto się staraj co jest w niebie, nie o to co na ziemi*⁸⁵. Zachęca przy tym pytając: *chcecie honorów (...) dostatków (...) delicii (...) żyć długo (...) pokoju, spoczynku osobliwszego (...)*⁸⁶ i zapewnia, że wszystko to słuchacze odnajdą w niebie.

Zachętą do nieustannego rozmyślenia o niebie są przykłady świętych, którzy temu zajęciu poświęcili większość swego życia⁸⁷. Łosiewski jest świadom, że tego rodzaju życie nie jest możliwe dla wszystkich, dlatego proponuje sposób o wiele prostszy, aczkolwiek nie mniej skuteczny: *Nie obciążać się jeno fortuną cudzą, nie kurczyć ręki na poratowanie nędzy ludzkiej, na wypłacanie długów, prowizji kościelnych, i zasług czeladzi, Przykazania Boskiego wiernie się trzymać; to i dla was niebo będzie*⁸⁸.

Swoje kazania Łosiewski kończył uroczystym wezwaniem, w którym raz jeszcze powraca do myśli przewodniej całego wystąpienia: *We wszystkich sprawach twoich pamiętaj na ostateczne rzeczy, a na wieki nie zgrzeszysz. Pamiętajcie że śmierć nikogo nie minie, Sąd Ostateczny czeka każdego, wy sobie piekło abo niebo obierajcie, na woli to waszej; ja cztery kazania, o czterech ostatecznych rzeczach, temi czterema zawieram eksklamacje: o mors terribilis! O judicium exactissimum! O tormenta inferni intollerabilia! O caeli gaudia perpetua*⁸⁹.

2. Kazania pasyjne

Zbiór *Rozmyśl na zmysł (...)*⁹⁰ zawiera pięć kazań pasyjnych, wygłoszonych przez Łosiewskiego w kościele Mariackim w Krakowie w kolejne wtorki Wielkiego Postu 1731 roku. Każde kolejne kazanie poświęcone jest jednemu z pięciu zmysłów człowieka: *gustum, visum, auditum, tactum i odoratum*. Powód podjęcia tej tematyki i obrania takiego sposobu jej omówienia, autor wyjaśnia we wstępie do pierwszego z rozważań, tłumacząc przy okazji swoje szczególne zamiłowanie do liczby pięć: *Orzeł i Wieże*, widniejące w herbie miasta Krakowa, mają w sobie po pięć liter; podobnie *Rynek*, pośrodku którego stoi świątynia pod wezwaniem *Maryi Panny* (też po pięć liter), gdzie wygłaszał wielkopostne nauki; tyleż samo liter zawierało w polskim brzmieniu imię prałata, ówczesnego zarządcy kościoła, Hyacinthusa (*Jacek* czyli *kwiat*); pięcioliterowym okazał się również wyraz *Ksiądz* (wówczas: *xiądz*).

⁸⁴ Tamże, ss. 96–97.

⁸⁵ Tamże, s. 97.

⁸⁶ Tamże, s. 97.

⁸⁷ Por. tamże, s. 98: Daniel, Paweł Pustelnik, Szymon Słupnik, Wincenty Kadłubek.

⁸⁸ *Memoryał*, s. 98.

⁸⁹ Tamże, ss. 99–100.

⁹⁰ Por. przypis 7.

Tego rodzaju okoliczności podkreślają osobliwość miejsca, w którym przyszło Łosiewskiemu głosić kazania i stają się dla niego powodem szczególnego natchnienia: *Więc żem osobliwszych z kilka Imion, z pięcią literami wspomniał, to jest Orła, Wieże, Kwiat, Xsiedza i Rynek: na tych fundamencie według sensu mego kazać o pięci zmysłach, a o każdym z osobna co wtorek umyśliłem. W Orle przeto reprezentuję sobie visum – widzenie, w Wieżach auditum – słuch, w Kwiecie odoratum – powonienie, w Xsiedzu tactum – dotykanie (...) w Ryнку gustum – ukuszenie*⁹¹.

Jednocześnie, podejmując trud kaznodziejski Łosiewski pragnie spełnić oczekiwania fundatora: *Przestrzeżony jestem, według ordynacji Fundatora tych kazań, abym tu nie bajki, ale prawdę, nie do śmiechu, ale do kompunkcyj mówił (i niby też to moja według reguły franciszkańskiej professja: annuntiando vitia et virtutes, paenam et gloriam)*⁹², i dlatego już na wstępie usprawiedliwia się niejako przed słuchaczami: *Więc zawczasu przepraszam kogo między pięcią zmysłami tknę uszu, gdy mu do smaku raz i drugi sens mój zwąchawszy i mnie tu obaczywszy, nie przypadnie mowa moja*⁹³.

Zasadniczym jednak powodem głoszenia kazań pasyjnych była oczywiście chęć nawrócenia słuchaczy. Takim pokutnym wezwaniom najbardziej sprzyjał okres Wielkiego Postu. *Po popełnionych przez was, zmysły nasze (o zmysły bez rozumu!) grzechy (...) teraz przy Świętej Qwadragezymie pokutować*⁹⁴.

Autor zdawał sobie sprawę z niejednakowego nastawienia słuchaczy: *Wiem dowodnie (...) (że niejeden z nich przychodzi do świątyni) z wszystkimi pięcią zmysłami (...) z oczyma, aby widział kto kaze, kto słucha kazania, czyli ten i owa jest na kazaniu; z uszema, spodziewając się, iż co nowego usłyszy (aleć nil sub sole novum) albo też żeby słówko jakie podchwycić (...) a potem inaczej wywrócić, wytłomaczyć do swego upodobania i sensu; z gustem, chcąc jaką erudycyjkę, historyjkę, bajeczkę uchwycić do smaku; z powonieniem, chcąc zwąchać czy komu kaznodzieja nie przymówi; z rękami abo nogami cum tactu, aby tego lub ową przy sobie siedzących pod czas kazania trącić, dając znać, co mówi kaznodzieja*⁹⁵. Próbuje zatem już na początku swojego wystąpienia zachęcić do zmiany nastawienia na bardziej stosowne, podając przy tym zasadniczy powód, dla którego warto tak uczynić: *A gdyby z sercem każdy tu przyszedł, byłoby najlepiej! I mówiliby o nich (...) ci są którzy dobrym a uprzejmym sercem usłyszawszy słowo, zatrzymują*⁹⁶ i zapewnia, że wszystkie zmysły słuchaczy będzie wzywać do pokuty.

⁹¹ Rozmyśl na zmysł, ss. 2–4.

⁹² Kaznodzieja nawiązuje do wymogów, jakie św. Franciszek pozostawił swoim braciom w Regule, 9: *Niech mówią o wadach i cnotach, o karze i chwale*. Por. Rozmyśl na zmysł, s. 5.

⁹³ Rozmyśl na zmysł, s. 5.

⁹⁴ Tamże, s. 3.

⁹⁵ Tamże, s. 7.

⁹⁶ Tamże, s. 7.

Świadom trudności i ciężącego na nim obowiązku (był jednym z pięciu nadzwyczajnych kaznodziejów krakowskich, któremu przypadł zaszczyt wygłoszenia kazań pasyjnych), w modlitewnym zawierzeniu poleca się Patronce miejsca: *Daj błogosławieństwo na pięć zmysłów Audytora mojego. Na oczy ile wewnętrzne, aby mieli rozeznanie; na uszy, aby dobrze słuchali; na powonienie, aby z długim nosem wąchając przymówek jakich, nie przychodzili; na gust, aby im i nie smaczne kąski kaznodziejskie smakowały; na dotykane (...), aby bez utęsknienia dosiadali*⁹⁷.

2.1. O ukuszeniu

Pierwszym zmysłem, wezwanym przez Łosiewskiego do pokuty i nawrócenia, jest smak, ponieważ *pierwszy między ludźmi na świecie grzech jest z przysmaczków, z gustu, z ukuszenia, to jest z owego jabłka, które rodzice nasi w raju zjedli: w tym jabłku my wszystko złe połknęli*⁹⁸. Nie jest to jedyny argument biblijny; kaznodzieja przywołuje na pamięć różne postaci biblijne, których z powodu tego właśnie zmysłu dotknęły nieszczęścia: *Gęba winna, która Noego sromotnie obnażyła; Lota do kaziroctwa przywiodła; Ezawemu prawo pierworodne odjęła; wielu Izraelitów na puszczy nagłą śmiercią umorzyła; synów Helego, kapłana, mieczem Filistynów straciła; głowę Holofernesa mieczem niewiasty ucięła; Syszarze gwóźdź w głowę wbiła; Szymona Machabejczyka syny i sługi na bankiecie zabiła; Baltazara, króla perskiego tejże nocy po bankiecie przez nieprzyjaciela zgubiła*⁹⁹.

Poprzez obrazy z życia konkretnych osób (zapewne znanych słuchaczom, przynajmniej ze słyszenia), ostro krytykuje wystawny styl życia polskiej szlachty, zwłaszcza jej niebywałe wprost obżarstwo¹⁰⁰. Wspomina w tym kontekście o klęskach żywiołowych, które dotyczyły Polskę i kraje ościenne. Fakty te łączy ze sobą, wykazuje ich wzajemną zależność i stawia diagnozę: klęska głodu stanowi element słusznej kary¹⁰¹.

Przeciwieństwem takiego postępowania jest postawa Chrystusa, o niej zatem przypomina słuchaczom: *Chrystus na puszczy po poście łaknący, (...) u którego z kamienia chciał bies chleba, (...) na krzyżu pragnący (...) namówił gębę naszą na pokutę. (...) Pamiętaj na ubóstwo moje, na niedostatek, na głód, na piołun gorzki i żółć. (...) Tym się tedy od dnia dzisiejszego chce kontentować gęba nasza, co i Chrystus*¹⁰². Obrazem najbardziej skłaniającym do pokuty jest cierpienie Jezusa na krzyżu: *To dla mnie drzewo do upodobania, to do gustu mego przypadło*

⁹⁷ Tamże, s. 6.

⁹⁸ Tamże, ss. 8–9.

⁹⁹ Tamże, ss. 9–10.

¹⁰⁰ Por. tamże, ss. 10–12.

¹⁰¹ Tamże, ss. 16–20.

¹⁰² Tamże, s. 13.

z fruktem swoim¹⁰³ oraz w Ogrójcu: *Każdego z was gust, ukuszenie, a raczej gęba tak ma pokutować, czy jeść, czy pić będziecie, zawsze na ten kielich [z Ogrójca] pamiętajcie*¹⁰⁴. Ogrom Jezusowej męki powinien wzbudzać w słuchaczu poczucie wdzięczności, a ta z kolei skłaniać go do podjęcia konkretnych decyzji, które umożliwią mu radykalną zmianę życia: *Już go nie częstujcie więcej tym kielichem, który to raz spełnił za nas, zawieście gębę na Krzyżu wypróżniwszy ją i od słów niepotrzebnych, od mowy brzydkiej*¹⁰⁵. Pomocne są w tym względzie posty, umartwienia i wyrzeczenia w sferze smaku.

Wezwania i zachęty kaznodziei nie są tylko pobożnym życzeniem, lecz propozycją, która odrzucona spowoduje przykrą i trwałą konsekwencję: miejsce w piekle¹⁰⁶: *Chcesz więcej przysmaczków gębo obżarta? Jeszczesz co dzień przy stołach zbytkować twoich będziesz? (...) pić że jeszcze wymyślne trunki będziesz co dzień do upadłej, ba tylko już dolewać? Patrzcie i pamiętaj, co podobni tobie obżartuchowie i pijacy za swój gust w piekle cierpią*¹⁰⁷.

Zachęcając innych do nawrócenia się, Łosiewski przyznaje, iż sam ma głęboką świadomość własnej grzeszności. Utożsamia się z biblijnymi grzesznikami i wraz z nimi – w imieniu swoim i słuchaczy – ze skrucą wyznaje przewinienia. Odwagi dodaje mu świadomość, że Jezus oddał swoje życie za każdego człowieka: *Dla mnie, nie dla kogo inszego, ciężkie pragnienia cierpiełeś na Krzyżu, iż wołać musiałeś sitio, który co dzień dolewając ugasić się nie mogłem. Dla mnie gorzką żółcią i octem pojony byłeś, który co dzień w pełnych puarach (...) wypijałem. Dla mnie pod Górą Kalwarią (...) zmieszanego z mirą skosztowałeś wina. (...) Dla mnie w Ogrójcu Gecemańskim ciężkiej męki spełniłeś kielich, który żadnej nie opuściłem kolei. Dla mnie smutną ową Wieczerezę odprawiłeś z apostołami, których z owych wymyślnych kolacyj, zbytkujących traktamentów tak wielu, nigdy się nie wymówił. Dla mnie czterdzieści dni i nocy z wielką pościcieś mortyfikacją, u którego w wieczór obiad, a pół nocy, do wieczora bywała wieczerza. (...) Więc wyznaję winę moją i chcę pokutować. Ty tylko zmiłuj się nade mną*¹⁰⁸.

2.2. O widzeniu

Drugim zmysłem poddanym krytyce jest wzrok. Zdolność widzenia, źle lub tylko niepoprawnie wykorzystana, może stać się przyczyną potępienia na wiecz-

¹⁰³ Tamże, s. 15.

¹⁰⁴ Tamże, s. 16.

¹⁰⁵ Tamże, s. 17.

¹⁰⁶ Opis piekła przedstawiony jest niezwykle plastycznie i w kategoriach materialnych; por. kazania adwentowe.

¹⁰⁷ *Rozmyśl na zmysł*, s. 20.

¹⁰⁸ Tamże, ss. 22–23.

ność: *Wierczysz mi (...) strasniejszego postrzału niemasz nad oko ludzkie, prawie piorunem razi (...)*¹⁰⁹. *Wyście tego świadomi, którzy złemi affektami bardziej, niż na nieprzyjaciela orężem bić okiem i dokazywać umiecie*¹¹⁰.

Zachętą do refleksji nad umiejętnością poprawnego patrzenia jest przywołanie obrazu orła. *Orzeł ma to z natury, iż zawsze oko swoje wspaniałe ku górze, ku Niebu podnosi*¹¹¹. Stąd prowokujące, retoryczne pytanie, postawione słuchaczom już na samym początku kazania: *Oczy grzesznika, odważyciesz się już nie w słońce materialne, ale na tego, który jest Sol justitiae Christus Deus noster, aby wejrzeć? (...) A dopieroż abyście z nim, który jest Aquila grandis multarum alarum miały się kiedy wzbić, wynieść pod same Niebiosa! I czyście tego godne*¹¹².

Zagrożenie, wynikające ze złego spojrzenia, potwierdzają opinie świętych: *Bodaj się było bez oczu rodzić! nie grzeszylibyśmy tak często i ciężko; co oko obaczy, tego się zaraz i serce napiera, rączka chwytą*¹¹³. Wina wzroku jest niezaprzeczalna: *O niebiosa, o ziemi! Cóż się to dzieje? Jedna odźwierna Odźwiernego niebieskiego uwiodła. (...) O, oczy coście zrobili? Przy kominie grzejąc się Piotr dla was ostygl w miłości Chrystusa*¹¹⁴.

Nawet najgorszą pomyłkę i największą zdradę można jednak naprawić poprzez pokutę i nawrócenie. *Chrystus na [Piotra] wejrzal [gdy kur zapiał], Piotr się obaczył. Pana poznał i poszedłszy w kąć rzewliwie płakać i pokutować zaczął*¹¹⁵. Lęk zatem powinien ustąpić ufnej prośbie o Boże zmiłowanie: *Więc i grzesznika oczy do ciebie obrócone Chryste Jezu wołają (...) wejrzyj na mnie i zmiłuj się nade mną*¹¹⁶. (...) *Jeżeli tedy chcecie, żeby na was wejrzal Chrystus, na niegoż oczy z Piotrem płaczącym i pokutującym obróćcie: tu miejsce do pokuty Chrystus Ukrzyżowany*¹¹⁷.

Słuszność takiego nastawienia potwierdzają święci: *Grzesznik przez gorzką kompunkcję, jakoby przez namazanie oczu żółcią, do widzenia niebieskich rzeczy przychodzi*¹¹⁸.

Ostrzeżenie kaznodziei kierowane jest do wszystkich, zwłaszcza do tych, którzy przychodzą do świątyni niekoniecznie w pobożnych celach: *Przypatrzcie się i inne oczy, które ile w kościele z zafilarów, z załawek, z kątów, z boku, bokiem*

¹⁰⁹ Tamże, s. 26.

¹¹⁰ Tamże, s. 27.

¹¹¹ Tamże, s. 29.

¹¹² Tamże, s. 30.

¹¹³ Tamże, s. 28.

¹¹⁴ Tamże, s. 32.

¹¹⁵ Tamże, s. 32.

¹¹⁶ Tamże, s. 33.

¹¹⁷ Tamże, s. 34.

¹¹⁸ Tamże, s. 35.

abo tyłem obróciwszy się do Boga w Najśw. Sakramencie obecnego, na wasze upodobanie obracacie się. (...) O straszna zbrodni! Oczu skromnie nie trzymać w kościele, ale niemi rzucać na to i owo obiektum. (...) Cud, że się na was same kościelne sklepienia nie walą, że pioruny nie biją! Ale nie dziwota, boście nie na tę tylko karę, ale na wieczną zasłużyli¹¹⁹.

Łosiewski zachęca do spojrzenia na napis umieszczony na krzyżu Chrystusa, w nim bowiem wszystko lepiej jak w zwierciadle swego czasu obaczemy¹²⁰. (...) *Swywolne światowe oczy czyście raz do woli, do upodobania lubieżnego, po ścianach, nad łózkami, po szpalerach, falach, po ogrodach, napatrzyły się nagich, bezecnych, bezwstydných obrazów, statuj, posągów. (...) Obróćcie się na Twarz Jezusa zbitą, skaliczoną, zeplwaną, zapuchłą! Łzami serdecznymi, pokutnymi obmywając te brzydkości¹²¹. Takie zetknięcie się z ukrzyżowanym Chrystusem powoduje zbawienne skutki: Szczęśliwi byli owi na górze Kalwaryi Żydowinowie, którzy w ciemności (...) stojąc pod krzyżem, a na Ukrzyżowanego Chrystusa patrząc, obaczyli się i swoje grzechy obaczyli, jedni bijąc się w piersi (...) drudzy, jak Dyzmas, nadzieję w Chrystusie pokładając (...) inni i na ciele i na duszy wzrok odbierając, jako Longinus, i w głos, iż ten był Syn Boży wyznawając. Stojcież i wy oczy grzesznika pod tym Krzyżem! Płaczcie! Pokutujcie! Obaczycie się, i Boga na siebie łaskawie obaczycie¹²². (...) W niego [Jezusa] wlepione oczy pokutujcie, a nie oszukacie się¹²³.*

Kolejnym argumentem skłaniającym do nawrócenia jest perspektywa wieczności. Łosiewski powołuje się na wypowiedź św. Klary, która, odwodzona przez złego ducha od placu nad Męką Chrystusa (w przeciwnym razie miała oślepnąć), odrzekła: *Nie straci wzroku, kto Boga przez całą wieczność widzieć będzie¹²⁴*. Przyszłe oglądanie Boga zależy w znacznej mierze od tego, w jaki sposób korzystamy z naszego wzroku w chwili obecnej: *Chcesz i wy (...) widzieć kiedy Boga? (...) Zamknijcież teraz oczy w lubych obiektach, w marnościach światowych, w różnych brzydkich spektaklach utopione. Wylupcie je sobie, albo je w Chrystusa Jezusa rany (...) wlepiecie¹²⁵.*

O. Łosiewski ostrzega słuchaczy, a jednocześnie obnaża niewystarczalność zafałszowanych motywacji: *Cokolwiek na świecie niektórzy czynimy to tylko na oko, na pozór (...) dla oczu ludzkich (...) wszystkie apparencyje, stroje, suknie,*

¹¹⁹ Tamże, ss. 33–34.

¹²⁰ Tamże, s. 35.

¹²¹ Tamże, s. 36.

¹²² Tamże, s. 38.

¹²³ Tamże, s. 40.

¹²⁴ Tamże, s. 41.

¹²⁵ Tamże, s. 44.

*choćby też pożyczane, dla oka (...) czasem mortyfikacje, posty i dobre uczynki, jałmużny, dyscypliny, pokuta, aby widzieli ludzie (...); a żeby to było na chwałę Pana Boga, z pożytkiem naszym (...) mało co, a prawie nic nie czynimy. Żle, jeżeli tak! No nie masz i na co wejrzeć (...) wszystko próżność, nikczemność, nic do rzeczy*¹²⁶.

Zywo zachęca: *To czynić, tym się bawić, z tym się pokazywać, coby oczy samego Boga ukontentować mogło*¹²⁷ i jednocześnie nawołuje do przyjęcia pokutnej postawy, jedynie słusznego zachowania wobec Boga: *Ukrzyżowany Zbawicielu! (...) Grzechy moje zawsze stoją przed oczyma, jako jedna straszna larwa, z piorunami w oczu, z pujnałami w ręku, z otwartą zębatą paszczą, z przeraźliwym głosem (...) chcąc mię pożreć żywego, przeto (...) zmiłuj się nade mną Boże. (...) Zawarte obumarłe oczy Zbawiciela mojego otwórzcie się, a obaczcie pokutujące oczy moje* (...) ¹²⁸. Taka postawa powinna przerodzić się w konkretne postanowienia: *Odchodźmy ztąd z rezolucją, iż od tąd na Ciebie tylko oczy nasze obracać będziemy Chryste Jezu: neminem amplius videbimus, nisi Iesum et hunc Crucifixum*¹²⁹.

2.3. O słuchu

Na trzecim miejscu omówiony został zmysł słuchu.

Kolejność omawianych zmysłów nie jest przypadkowa, grzech bowiem wszedł *przez uszy, a wprowadziły go oczy*¹³⁰. *Szeroko otwarte okno czyli wrota, uszy nasze, którymi co dzień nie jedna, ale tysiąc wchodzi śmierci! Śmierci tak wiele detrakcji! Śmierci tak wiele dyffamacji! Śmierci tak wiele brzydkich słów i piosneczek*¹³¹. Nie ulega wątpliwości, że zmysł słuchu jest dla Łosiewskiego jednym z najważniejszych: *Jeśli zdrowe ucho, dobry mające słuch, do zdrowia przyjdą i insze zmysły*¹³².

Zauważa on trafnie, że kalectwo głuchoty jest dolegliwością, która bardzo często dotyka słuchaczy kazań: *Tych najwięcej, którzy słowa Bożego nie słuchają, słuchać nie chcą czyli nie mogą. (...) Dowodów na prawdziwość takiej opinii ma aż nadto: Ile spowiedników, ile wewnętrznych instynktów, ile strasznych przykładów. Wszyscy to posłowie z głosem od Pana Boga do grzesznika. (...) Ale cóż, kiedy każdy prawie grzesznik na ten ich głos głuch*¹³³. Biorąc pod uwagę fakt, że słuchacze nie chcą słuchać o rzeczach dla nich trudnych, rola kaznodziei staje się

¹²⁶ Tamże, s. 44.

¹²⁷ Tamże, s. 44.

¹²⁸ Tamże, s. 46.

¹²⁹ Tamże, s. 47.

¹³⁰ Tamże, s. 53.

¹³¹ Tamże, s. 53.

¹³² Tamże, s. 48.

¹³³ Tamże, s. 50.

wyjątkowo niewdzięczna. *Jeżeli im uciészne rzeczy, śmieszne bajki, z koncepcikami, z erudycjami prawi, nie tknie życia, złych obyczajów, to chwalą: o, jak pięknie, jak dobrze, subtelnie, z konceptem, oratorycznie. Jeżeli zaś nie do ich myśli, ale w gorliwości i zarliwości ducha. (...) Jeżeli tknie potężnie sumienie i trafi na występpek, coś mówią? Zła to muzyka, dąsają się, gniewają; nie dla nas to kaznodzieja (...) podźmy do inszego kościoła*¹³⁴.

Doskonałą ilustrację głuchoty znajduje Łosiewski w postaci ewangelicznego Malchusa: *Lewe ucho u nas zawsze całe, otwarte, prawego nie mamy, odcięte. (...) Wrzasku, beku, śmierzących kozłów, których na lewą stronę (znak potępienia) swego czasu wyłączy mile słuchamy; baranków, owieczek cichuchno, nabożnie jęczących, których prawa strona (znak przeznaczenia do nieba) słuchać nie chcemy. Ochotnie słów brzydkich, nieczciwarskich, podchlebnych słuchamy; rozmowy, dyskursów, perswazji duchownych, pobożnych, słuchać nie chcemy. Uszy nas bolą na cudzą pochwałę. Bajek, śmieszek, historyjek próżnych, konceptików, figur, okrągłych periodów, słówek wybornych (...) miło słuchać i tylko z takimi kaznodziejów szukamy, a samej prawdy rzetelnej (...) słuchać nie chcemy: na to uszy niektórzy zatykają i w kościele, aby na ów czas dyszkurują drzymią*¹³⁵.

Nie chce jednak i nie może uchylić się od przyjętego obowiązku. Oparcie znajduje w Piśmie Świętym: *Kto mnie słuchać nie chce, niechże słucha, co napisano w dzisiejszej ewangelii. (...) Jeżeli by nie usłuchał, niechże ci będzie jako poganin i celnik*¹³⁶. Mimo więc dostrzeganej niechęci kontynuuje zamierzony program: *Dziś uszy, to jest zmysł słuchu exhortować chcę (...) przeto tę sobie zakładam propozycję: dam po uszach grzesznikowi, gdy mu je za pokutę natrę przed Ukrzyżowanym Jezusem*¹³⁷.

Podobnie jak we wcześniejszych kazaniach, punktem odniesieniem staje się Męka Jezusa Chrystusa. Tym razem Łosiewski kieruje uwagę słuchaczy na zachowanie się Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy: *Chrystus po Wieczerzy dzięki czynił, Bogu śpiewał, abyśmy i my tak czynili. Piękna obserwacja, pobożna ceremonia, po stole, po traktamencie, nie na muzykę zaraz, nie do piosneczek, bajek, gadek, gazetów, usta i uszy obracać, ale na chwałę Boską*¹³⁸. Jest wzruszony i zarazem zachwycony Jego postępowaniem: *Na śmierć wychodzi, i śpiewa wesoło, zamiast requiem albo jakich za konających Litani lub modlitw. (...) Słyszeli-*

¹³⁴ Tamże, s. 52.

¹³⁵ Tamże, ss. 2–63. Autor wspomina Demetriusza Sulikowskiego, arcybiskupa lwowskiego, który nadawał piętnaście dni odpustu tym, którzy budzili śpiących na kazaniach.

¹³⁶ *Rozmyśl na zmysł*, s. 52.

¹³⁷ Tamże, s. 52.

¹³⁸ Tamże, s. 56.

ście kiedy o takiej na śmierć dyspozycji?¹³⁹ Podziw dla cierpiącego Chrystusa prowadzi go do osobliwych wniosków i argumentów: *Chrystus przez całe życie często płakał, nigdy się nie śmiał, przed śmiercią zaś śpiewał wesoło, aby pokazał chrześcijanom, jako umierać z Chrystusem i po śmierci Jego, już nie jest rzeczą straszną, ale przyjemną*¹⁴⁰. Wobec takich faktów człowiek nie może pozostawać obojętnym, stąd mocne wezwanie: *Więc i my uszy nasze natrzyjmy tym głosem (...) i tą Chrystusa Jezusa piosneczką, póki jeszcze żyjemy: za owe tak częste z wielkim upodobaniem słuchanie brzydkich piosneczek i muzyki*¹⁴¹.

Brak pokuty i woli nawrócenia nie rokuje spokojnej wieczności. Z całą mocą powraca groźba piekła: *Co wy w piekle za to usłyszycie? Wieczne biada! (...) Ustawiczne zgrzytanie zębów! (...) Miłoś będzie na całą wieczność słyszeć biadania, niestetania, bluźnienia samego Boga potępieńców, a z nich czartów przeklętych urągania?*¹⁴².

Kaznodzieja nie pozostawia swoich słuchaczy pod presją potępienia. Wskazuje im bardzo prosty sposób, by go uniknąć: *Słuchajmy prawa Boskiego, słuchajmy Kościoła*¹⁴³. (...) *Trzeba mieć klucze przy uszach (...) które znaczą moc i władzę Kościoła Chrystusowego. Oddajmyż te klucze w ręce samego Chrystusa, powieśmy je na gwoździu ręki jego prawej, aby nikomu nie były otwierane uszy nasze, tylko jemu samemu, kiedy on zechce*¹⁴⁴.

2.4. O dotykaniu

Kolejny zmysł omawiany przez Łosiewskiego to dotyk. Powód jest oczywisty: *Zmysł ten całe ciało człowieka przenika, wszystkich delektacji najchytrzejszy podchwytacz: częstokroć insze zmysły, których na usidlenie i ujęcie delektacji ciała używa, razem z sobą ciągnie na zgubę wieczną*¹⁴⁵. (...) *Zmysł to nad wszystkie insze najszkodliwszy, dużo pochlebiający, a po całym cielem rozlany*¹⁴⁶. *Zła straż zmysłów, która na dotykaniu najbardziej zawisła, szkodzi duszy*¹⁴⁷.

Zmysł ten wymaga zatem zdecydowanego obmycia we łzach pokuty: *Zmysłowi temu więcej jak inszym, jako gorszemu, swywolniejszemu, brzydszemu. We łzach pokuty obmyć się potrzeba*¹⁴⁸.

¹³⁹ Tamże, s. 57.

¹⁴⁰ Tamże, s. 58.

¹⁴¹ Tamże, s. 58.

¹⁴² Tamże, s. 63.

¹⁴³ Tamże, s. 62.

¹⁴⁴ Tamże, s. 65.

¹⁴⁵ Tamże, s. 73.

¹⁴⁶ Tamże, ss. 73–74.

¹⁴⁷ Tamże, s. 74.

¹⁴⁸ Tamże, s. 76.

Zdaniem Łosiewskiego najbardziej skuteczną łaźnią jest ogród Getsemani. Głęboka pokora okazana tam przez Jezusa stanowi nieustanny wyrzut dla słuchaczy, zwłaszcza gdy uwzględni się ich choćby najprostsze gesty pobożności jakie prezentują w świątyniach: *Bóg Wcielony na kolana, na twarz upada na modlitwę: przykłęknąć w kościele, aby jednym dotknąć się kolanem ziemi – ciężko! Bóg Wcielony na tym miejscu, gdzie swywolne człowieka stały kiedykolwiek nogi (...) twarz swoją kładzie: delikat człowiek, a przy tym chardy, na obydwie kolana ukłęknąć aby w kościele wstydzi się czyli nie chce. (...) Padłszy na ziemię modli się Medyk, a pacjent chory, ani się schyli (...) modli się, który żaden nie popełnił grzechu, ani się nachylił tak wielu obciążony grzechami człowiek*¹⁴⁹.

Ratunkiem jest zatem Jezus umęczony i cierpiący. Jego krew obmywa nas z grzechów: *Każdego tedy z nas i całego chciał obmyć w pocie swoim krwawym Chrystus w Ogrojcu: więc się i całymi rzućmy pod nogi Jego, niech ten zmysł dotykania po całym rozlany i panujący ciele naszym (...) nurza się i obmyje we krwi Chrystusa*¹⁵⁰.

Powodów Męki Jezusa Łosiewski dostrzega sporo: *Rączki nasze rączki! Przez niepotrzebne dotykania, nogi swywolne (...) ślubnemi bez benedykcyj kościelnej, bez zapowiedzi (...) ręce te do ziemi przycisnęły Jezusa (...) nogi swywolne prawie go w ziemię wdeptały*¹⁵¹. Dlatego z taką mocą nawołuje do zdecydowanej wstrzeмиеńliwości w dotyku: *Doskonałość miłującemu katolikowi radzą, żeby bez potrzeby ani siebie, ani kogo inszego twarzy, głowy, ręki nie tykać (...). Czego się nie godzi zażywać, tego i dotykać. (...) Niebezpieczne wejrzeć na niewiastę, gorzej z nią mówić, ile samemu (...) najgorzej aby się jej dotknąć. (...) Jedno dotknięcie nie potrzebne siebie, albo kogo, ogień na człowieka wznieca, zaraźliwego węża żądló wyrzuca*¹⁵². Zmysłu dotykania nie ogranicza jedynie do rąk: *A wiesz (...), co ten zmysł prócz ręki naszych kontentuje osobliwiej? Miękkie i pyszne szaty, stroje, kwapowe puchy, bety, materace: to zmysłu tego ukontentowanie, to światowych delikatów upodobanie* (...) ¹⁵³. *Miękkiej i delikatnej sukni wcale czystość nie lubi; te albowiem przez dotykanie, albo są znaki lubieżności, albo do niej pobudki*¹⁵⁴. Także w tej argumentacji posługuje się przykładami z życia świętych¹⁵⁵.

Łosiewski przekonuje swoich słuchaczy, że w sposób szczególny grzeszą dotykiem, gdy atakują duchownych: *Xsięży, duchownych nie tykaj! (...) Jedni się*

¹⁴⁹ Tamże, ss. 79–80.

¹⁵⁰ Tamże, s. 82.

¹⁵¹ Tamże, s. 81.

¹⁵² Tamże, s. 75.

¹⁵³ Tamże, s. 76.

¹⁵⁴ Tamże, s. 79.

¹⁵⁵ Por. tamże, ss. 77–78.

*rękami, drudzy jeszcze gorzej, bo słowy (...) porywają na duchownych, ba i na same kościoły. Wszystko u niektórych zarówno i xsiądz i nie xsiądz, z błotem xsiędza mieszać (...) nic to, bez skrupułów*¹⁵⁶.

Wszystkie wykroczenia w sferze dotyku stają się podstawą do wymierzenia przyszłych kar piekielnych. Zdaniem Łosiewskiego sytuacja jest niezwykle poważna i nie należy jej lekceważyć. Ku przestrodze opowiada przerażający, choć sugestywny fakt z życia św. Kolety, franciszkanki, która modliła się do Matki Bożej, błagając Ją o wstawiennictwo za grzesznikami. W odpowiedzi na jej prośby Maryja pokazała jej na *misie malinkie dziecię posiekane w drobniuchne kawałki* i rzekła do niej: *Czego chcesz córko, abym się za nimi przyczyniła, którzy grzechami swemi, ile mogą Syna mego na małe rozdzierają sztuczki?*¹⁵⁷.

W obliczu groźących mąk wieczystych każda pokuta czyniona za życia jest zyskiem, ratunkiem, szansą. Nawrócenie musi dokonać się jednak przed śmiercią, po niej bowiem sytuacja jest nieodwracalna.

Także to kazanie Łosiewski kończy żarliwą modlitwą: *Obmyj nogi moje we krwi Twojej z kurzu, z prochu światowego, obmyj ręce z złych uczynków, obmyj całe ciało, abym z Tobą miał w niebie społeczność i miejsce. (...) O rękach dziś najwięcej mówiłem, więc składam ręce teraz, jakby to w ową ostatnią życia mego godzinę, i proszę w ręce Panie twoje, przyjmij duszę moją*¹⁵⁸.

2.5. O powonieniu

Zdaniem Łosiewskiego teksty święte milczą na temat powonienia jako możliwości obraży Pana Boga, dlatego argumentów poszukuje wśród poglądów ludzi. Dochodzi wówczas do zaskakującego wniosku: *Nie zawsze ten pięknie pachnie, kto zawsze pięknie pachnie*¹⁵⁹.

Aby zrozumieć istotę problemu, należy uświadomić sobie, że w czasach Łosiewskiego zmysł powonienia był interpretowany w sposób dość szczególny: *Dwa pospolicie defekty tu się znajdują: pierwszy, gdy kto brzydząc się bardzo fetorami opuszcza miłosierne uczynki, jako to – nawiedzać chorych, abo więźniów; drugi, gdy kto przy sobie nosi, abo w mieszkaniu swoim chowa perfumy i delikackie zapachy, co jest znak niewieściuchów, ludzi lubieżność kochających*¹⁶⁰.

To z takiej perspektywy należy odczytywać niezwykle krytyczne nastawienie kaznodziei do ludzi używających perfum: *Nierządnic to (...), ludzi lubieżnych zwyczaj. Maniera, brzydkie cielska swojego fetory wymyślnymi tłumić perfuma-*

¹⁵⁶ Tamże, s. 84.

¹⁵⁷ Tamże, s. 89.

¹⁵⁸ Tamże, s. 90.

¹⁵⁹ Tamże, s. 96.

¹⁶⁰ Tamże, s. 93.

mi¹⁶¹. *Nie jest to katolicka, nie jest prawowiernego cnotliwego katolika, tak swemu powonienia zmysłowi dogadzać! Grzech i wieczna zguba duszy, kto się tym bawi. (...) Żołnierz duchowny, to jest prawdziwy, Boga się bojący katolik, nie maści się olejkami wonnymi, bo to tylko staranie jest uwikłanych nierządnymi amorami ludzi i zgubionych* ¹⁶². Ten stanowczy i zaskakujący sprzeciw przeradza się w konkretną propozycję: *Nie potrzeba katoliku, abyś pachnął olejkiem wonniącym, ale cnotą*¹⁶³.

Właściwym adresatem wszelkich zapachów powinien być Chrystus. Przekonania takiego kaznodzieja nabiera w oparciu o ewangeliczny przykład Magdaleny: *Słyszyciesz utopione w modach, w strojach, w perfumach, (...) które tymi strojami, zbytkami świat ludzicie! (...) Słyszyciesz, które kędziorami upstrzonemi, upulweryzowanymi włosami nie jednego wikłacie, sidlicie! (...) Słyszyciesz, rano zbieraną rosą, różanemi wodkami, pomadami przemokłe, przegniłe twarzyczki, co to Magdalena robi u nóg Jezusowych! Albo i wy światowi młodzikowie, gaszkowie! (...) Słyszyciesz? Magdalena w czym największe upodobanie miała, to wszystko na pokutę łożyła*¹⁶⁴. I dlatego zachęca: *Więc się rozlej pod nogi Jezusa z tym olejkiem, niech cię wdepcą w ziemię, z której wyszedłeś i dla której grzeszyłeś*¹⁶⁵.

Dla podkreślenia konieczności i nieuchronności pokuty, Łosiewski proponuje słuchaczom duchową podróż do Jerozolimy, do więzienia, gdzie Jezus sponiewierany oczekiwał na dalszą mękę: *W tym więzieniu w jakich fetorach przez onę noc był Jezus, któż to wypowie? (...) Któż tego przyczyną?*¹⁶⁶. Odpowiedź wkłada w usta samego Jezusa: *W tym fetorze oplakałem cię niewdzięczny zmyśle powonienia, oplakałem przez całą noc nieznośny fetor grzechów twoich, którego nie czujesz między twemi perfumami i balsamami*¹⁶⁷.

Łosiewski utrzymuje, że grzech cuchnie: *Jako brzydki fetor rozpędza gołębie, tak Anioła Stróża (tym bardziej samego Boga) odpędza niby od człowieka brzydko śmierdzący grzech*¹⁶⁸, świętość zaś wydaje wspaniałą i przyjemny zapach¹⁶⁹.

Tych, którzy nie podejmą pokuty za grzechy powonienia, czeka piekło. Ostrzegając słuchaczy przed karą wieczną, rozbudza ich wyobraźnię: *Gdyby*

¹⁶¹ Tamże, s. 97.

¹⁶² Tamże, s. 99.

¹⁶³ Opinię taką przytacza za św. Chryzostomem. Por. *Rozmyśl na zmysł*, s. 100.

¹⁶⁴ *Rozmyśl na zmysł*, 101.

¹⁶⁵ Tamże, s. 101.

¹⁶⁶ Tamże, s. 102.

¹⁶⁷ Tamże, s. 103.

¹⁶⁸ Tamże, s. 103.

¹⁶⁹ Por. *Rozmyśl na zmysł*, ss. 104–205. Uwaga: pojawia się błąd w numeracji stron: bezpośrednio po stronie 104 następuje strona 205.

*jednego tylko potępieńca cielsko czarci wynieśli na powietrze, wszystkie wsie, miasta, miasteczka, prowincje, ptactwa, ryby, bestje, ludzie zaraziliby się jego fetorem i potruli. (...) Jakże fetor wytrwamy w piekle z tak śmierdzących na wieki, i na wieki trupów?*¹⁷⁰ (...) *Po Sądzie Pańskim wszystkie z całego świata fetory, gnoje, plugaństwa zwałą się do piekła za potępieńcami; cóż na to powonienie?*¹⁷¹.

Jednocześnie udziela im pełnej nadziei rady: *Zawołaj do Ukrzyżowanego Chrystusa (...) zmiłuj się nade mną Boże. To twoje samo westchnienie przyjmie mile za najwdzięczniejsze perfumy i kadzenia*¹⁷².

To ostatnie z rozważań pasyjnych Łosiewski kończy mocnym wołaniem o zdecydowane nawrócenie, któremu należy poddać wszystkie pięć zmysłów: *Sam się sądz i zmysły twoje na trybunał sumienia twego pozwij, a dekretowane na twą zgubę serce, krwią Jezusową i łzami pokutnymi okup*¹⁷³.

O bezwzględnej konieczności nawrócenia ma słuchaczy przekonać makabryczna wręcz historia Hugona, księcia Akwitanii¹⁷⁴. Uciekając przed burzą schronił się w jaskini. *Przed śmierci bojaźnią uciekał, na śmierć napadł: bojaźliwym okiem po jaskini rzuci, aż tu okrutni mordercy człowieka katują. (...) A przy tym usłyszysz i głos onychże morderców: Boskich dekretów exekutorowie jesteście, sprawiedliwości służymy Boskiej. Katujemy serce ludzkie, Boga porzuciwszy stworzenie pokochało; mordujemy głowę, ach złe, mściwie, szpetnie myśliła; obrywamy uszy, swywoli, słów szpetnych, piosneczek, kantów różnych, diabelskich szeptów, nie Boskich, słuchały instynktów; katujemy nogi, nie chodziły drogą przykazań Boskich; ręce obcinamy na cudzą fortunę długie były, lubieżne dotykania lubiły; łupiemy oczy, ach, z jak wielu z podciwości złupiły (...); usta i nos ucinamy, ten w ustawicznych perfumach, tamte w wymyślnych potrawach zbytkowały; co sprawiedliwość każe, czynimy*¹⁷⁵. Taka przestroga powinna zostać potraktowana sumiennie: *Żebyśmy na podobną mękę nie przyszli kiedy z zmysłami naszymi (...) wbijcie sobie w myśl i pamięć w pięci kazaniach moich naukę i przestrozę*.

Raz jeszcze Łosiewski przypomina, że nawrócenia nie należy odwlekać na ostatnią chwilę życia. Motywuje to w następujący sposób: *Przyjdzie czas, że (...) kapłan (...) zawołany do chorego, kogokolwiek z was w godzinę śmierci wytykać wam każdego zmysłu grzechy i defekta będzie (...) któż wie, czy wam stanie zmysłu (gdy się wszystkie pomieszają, ustawać będą), abyście za te ich grzechy żałować mogli na ów czas. Więc ja teraz – jakby w godzinę śmierci za wszystkie pięci*

¹⁷⁰ Por. *Rozmyśl na zmysł*, s. 206.

¹⁷¹ Tamże, s. 207.

¹⁷² Tamże, s. 207.

¹⁷³ Tamże, s. 210.

¹⁷⁴ W wyniku tego zdarzenia Hugon nawrócił się i został świętym.

¹⁷⁵ *Rozmyśl na zmysł*, ss. 211–212.

zmysłów naszych grzechy bijąc się w piersi, te pięć słów powtarzam: Deus propitius esto mihi peccatori (...) i owe każdego zmysłu z osobna, do ciebie Ukrzyżowany Zbawicielu postanawiam suplikę: miserere mei Deus ¹⁷⁶.

Oceniając dokonania kaznodziejskie o. Fortunata Łosiewskiego należy pamiętać, że był dzieckiem epoki, w której przyszło mu działać. Dostrzeganie napięć psychicznych towarzyszących ludzkiej egzystencji, odczuwanie zderzenia między upływającym czasem i wiecznością, poczucie znikomości jednostki w obliczu nieskończoności Boga, uświadomienie sobie przemijalności rozkoszy ziemskich, poddanych niszczącemu działaniu śmierci, poszukiwanie odpowiedzi na nurtujące pytania o to, co daje szczęście¹⁷⁷, tak charakterystyczne dla okresu baroku, także późnego, znalazło wierne odbicie w jego twórczości. Posługiwał się środkami wyrazu cenionymi i skutecznymi wówczas, takimi, które najcelniej trafiały do serca i umysłu ówczesnego słuchacza. Nie powinno dziwić zatem, że aby wzruszać, wstrząsać, prowokować, przykuwać uwagę oraz kierować uczucia i myśli słuchaczy ku Bogu i sprawom wiary, używał stylu wysokiego, a niekiedy nawet przesadnie podniosłego. O sprawach istotnych mówił w sposób zaskakujący, niecodzienny, niekiedy szokujący. Odpowiadało to umysłowości i oczekiwaniom ludzi epoki sarmackiej, dla których obecność w kościele niejednokrotnie stanowiła swoistą rozrywkę¹⁷⁸.

Zajmował się sprawami duszy, życia wiecznego oraz problemami świata nadprzyrodzonego. Nie był mu obcy makabryzm, lubowanie się w scenach budzących trwogę, zdumienie i przerażenie oraz doryzmy, upodobanie w opisach męki, cierpienia i śmierci¹⁷⁹. Do jego ulubionych środków wyrazu należały symbolizm, alegoria i metafora; one bowiem pozwalały na niezwykle obrazowe przedstawienie wymykających się doświadczeniu spraw duszy i rzeczywistości nadprzyrodzonej. W niektórych sytuacjach nie wahał się sięgać po iluzję i fantastykę¹⁸⁰. Zdarzało się również, że wprowadzał elementy dialogu ze świętymi, pytając ich o uzasadnienie takiego czy innego postępowania. Powołując się

¹⁷⁶ Tamże, s. 213.

¹⁷⁷ Por. tamże, s. 162.

¹⁷⁸ Por. tamże, s. 163.

¹⁷⁹ Por. M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa (wiek XVI–XVII). Dzieje teologii w Polsce*, Lublin, 1974, t. 2, cz. 1, s. 394.

¹⁸⁰ W wielu przypadkach nie były to jego własne poglądy, lecz opinie znanych i cenionych ludzi różnych epok. Dla przykładu: w kazaniu o św. Janie Nepomucenie Łosiewski dla scharakteryzowania ówczesnej rzeczywistości polskiej przytacza zasłyszane podanie następującej treści: *Archanioł Michał porąbał Lucypera na sztuki, rozrzucił: głowa Hiszpanom, stąd głowy hiszpańskie przewrotne, serce Francuzom, serca uparte i mężne. Niemcy piersi ogniem palające, stąd ogniści żołnierze, ale jak, niech się każdy domysli – na ostatek na Polaków padły ręce Lucyperowskie, dla tego nie umieją tylko jeden drugiego drzeć, wniwecz obracać*. Por. *Łaska y pieczęć*, s. 39.

w ten sposób na ich autorytet, ich głosem potwierdzał niejako słuszność stawianej przez siebie tezy.

W duchu ulubionego przez barok kontrastu stosował opisy realistyczne, a nawet naturalistyczne. W poszukiwaniu zaś form niezwyklej ekspresyjnej i najsilniej oddziałującej środki przekazu: brzydota stała się środkiem ekspresji artystycznej na równi z pięknem, a dysonans – na równi z harmonią¹⁸¹.

Po to, by wyostrzyć ciekawość słuchaczy i pobudzić ich wyobraźnię, posługiwał się przypadkową grą słów, wprowadzał zaskakujące wywody etymologiczne. Okolicznościowe wtręty pozwalały mu z kolei na czynienie aluzji do wad i błędów moralnych słuchaczy, zwłaszcza wyżej postawionych w hierarchii społecznej; nie wahał się w gorzkich słowach wypominać grzechów i wad publicznych i prywatnych.

Propagował model świętości, polegający na wielkich i nadzwyczajnych umartwieniach, cierpliwym znoszeniu trudnych warunków egzystencji, oderwaniu od charakterystycznych przejawów życia świeckiego, czyli tzw. wzgardę świata. Jako wzorce osobowe i przykłady do naśladowania przedstawiał świętych, zwracając uwagę przede wszystkim na ich niezawodne pośrednictwo u Boga.

Treść kazań tematycznych dotyczyła przede wszystkim grzechów i cnót chrześcijańskich, czyli szeroko rozumianych zagadnień moralnych i społecznych. Autor obserwował życie, opisywał je barwnie i szczegółowo, udzielał słuchaczom licznych pouczeń i wskazówek, zachęt i przestroż. W jego wystąpieniach trudno było doszukać się głębszych uzasadnień dogmatycznych; są one zwykle stereotypowe i mało atrakcyjne. Nie oznaczało to jednak, że refleksje te pozbawione były żaru i zapału religijnego. Z całą stanowczością domagał się w nich autentycznej wiary, nieobludnej postawy moralnej, rezygnacji z taniego formalizmu, a wszystko po to, by słuchacz w przyszłości mógł cieszyć się pełnią życia wiecznego.

Składnia gramatyczna jego wypowiedzi nie zawsze była przejrzysta i w pełni zrozumiała, chociaż język miał żywy, barwny, bogaty. Pojawiające się tu i ówdzie cytaty łacińskie w przeważającej mierze przekładane były na język polski. Według ówczesnych gustów taka właśnie polszczyzna wydawała się godniejsza i bogatsza¹⁸². Obok neologizmów i archaizmów stosował słowa złożone, zwroty pieszczotliwe, zgrubienia, synonimy. Pojawiała się rubaszość, niczym nieskrępowana trywialność, ironia i satyra¹⁸³. Bez wątpienia było to słownictwo

¹⁸¹ Por. M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa*, s. 395.

¹⁸² Por. W. Pazera, *Kaznodziejstwo w Polsce od początku do końca epoki baroku*, Częstochowa 1999, s. 283.

¹⁸³ Zwrotów trywialnych używano przede wszystkim w odniesieniu do innowierców oraz niechrześcijan, np. *Jakciby umyślnie czy namowni stanęli mi w oczach, prześmiedli parchem, czosnkiem, a bardziej niedowiarstwem i szalbierstwem w kuczkach swoich Żydzi (...), gdy ja*

zaczepnięte z mowy potocznej, zgodnie zresztą z obowiązującymi wówczas kanonami sztuki kaznodziejskiej. I choć trudno tu mówić o wyszukanym stylu, warto podkreślić jego sugestywność i obrazowość, które czynią go skutecznym narzędziem kaznodziei. Zmakaronizowanie języka pozostaje umiarkowane.

Pomijając literacką wartość kazań Łosiewskiego, należy ze szczególnym naciskiem podkreślić, iż cechuje je niezaprzeczalna bliskość życiu. Można wy-czuć, że kaznodzieja mówi na podstawie własnych doznań i przeżyć, i że w jego działalności kaznodziejskiej sprawą nadrzędną jest z jednej strony dobro docze-sne, z drugiej – przyszłe zbawienie słuchaczy.

Mimo dystansu wieków twórczość naszego osiemnastowiecznego współbra-ta potwierdza ciągle aktualną tezę homiletyczną¹⁸⁴: o ile każdy mówca powinien doskonale znać świat sobie współczesny, aby ponadczasowe prawdy biblijne prze-łożyć na język swojej epoki i wbudować je we współczesność, o tyle winien się wystrzegać, aby ów duch epoki, w której przychodzi mu działać, nie przesłonił objawionego depozytu wiary.

Summary

The Advent and Lenten Sermons of Fr. Fortunat Łosiewski as an Example of late Baroque Franciscan preaching

Fr. Fortunat Łosiewski, a Franciscan preacher, lived and worked at the turn of the XVIIth and XVIIIth centuries. Most of his works are collections of sermons preached on various occasions in different places. The present article considers his Advent and Lenten sermons preached in Krakow.

To render the atmosphere of Łosiewski's texts, the author presents numero-us quotations; however, for reasons of greater clarity he decided to modernize the language used by the preacher. The Advent sermons concern the Last Things, in particular death and the Last Judgment, heaven and hell. The Lenten ser-mons are devoted to the individual human senses: *gustum*, *visum*, *auditum*, *tactum* and *odorum*.

The sermons treat a wide range of moral and social issues. The preacher focuses on matters of the soul, eternal life and the supernatural world. He talks about all these in a surprising, unusual and sometimes even shocking manner. Using the method of contrasts, so popular during the Baroque period, he gives realistic or even naturalistic descriptions, which correspond to the mentality and

na tym ostatnim o pięci zmysłach ciała naszego kazaniu o powonieniu mówić umyslałem. I oczy, i gębę, i nos przed tym śmierdziastwem zatykać! Wielka to katolików zaraza. Por. Rozmyśl na zamysł, ss. 91–92.

¹⁸⁴ Por. W. Pazera, *Kaznodziejstwo w Polsce*, s. 282.

expectations of people of the time. In assessing Łosiewski's accomplishments one has to remember that he was a child of his times.

Łosiewski propagates a model of holiness based on severe and extraordinary acts of mortification, on patience in bearing the difficult conditions of human existence, and on liberating oneself from the things characteristic of a secular life, in short: renunciation of the world. He offers the example of the Saints as personal ideals for imitation.

It is difficult to find more profound theological arguments in Łosiewski's sermons. His line of thought is often stereotypical and not particularly attractive. This does not mean, however, that his reflections lack enthusiasm and religious passion. The matter of the literary value of Łosiewski's sermons a part, one should particularly emphasize the fact that they are indisputably close to the concerns of everyday life.

Despite the centuries which separate our age from his, Łosiewski's creativity confirms a homiletic principle which retains its validity: Even though every preacher should have extensive knowledge of the epoch in which he lives so as to be able to convey Biblical truths in contemporary language, he should nevertheless avoid allowing the spirit of his times to obscure the revealed deposit of faith.

ŚW. MAKSYMILIAN KOLBE I JAN PAWEŁ II – GŁOSZENIEM PRAWDY KSZTAŁTOWAĆ BIEG HISTORII

Każda epoka i kultura miała swoje wielkie postacie, które inspirowały i wpływały na bieg historii. Z pewnością w ostatnim stuleciu do tych postaci można zaliczyć Jana Pawła II i św. Maksymiliana Kolbego, którzy przez heroiczną postawę i wspaniały przykład ewangelicznego życia są nadal niezwykłym impulsem, zarówno do naśladowania ich życia w wymiarze praktycznym, jak również w naukowo-moralnym, dokumentowanym w ich pismach. O Maksymilianie Kolbie, którego świętość została już kanonicznie potwierdzona i Ojciec Święty Jan Paweł II, na którego rychłą kanonizację świat chrześcijański czeka, ukazują, że wiek XX, tak mocno doświadczony wojnami, rewolucjami i totalnym bezładem moralnym, wydał też wielkich ludzi i pozwolił ludzkiej świadomości nabrać przekonania o możliwości walki o godność i prawa człowieka oraz do budowy ludzkiego świata, który musi być oparty na cywilizacji miłości i pokoju, wpływającej z przesłania ewangelicznego.

1. Prawda jako fundament życia ludzkiego w ujęciu chrześcijańskim

Posłannictwo chrześcijan w świecie z istoty swej jest posłannictwem prawdy, która wyzwala i umożliwia tworzenie fundamentów ludzkiej egzystencji, nadając sens życiu człowieka w sferze tworzenia wspólnot i relacji międzyludzkich. Wydaje się, że w dzisiejszym świecie negatywne postawy wobec prawdy, wyrażające się w jej rozmywaniu lub zafałszowaniu, sprawiają, że mówienie o sprawiedliwości, poszanowaniu godności człowieka, jego niezbywalnych praw, wzajemnej solidarności jest powierzchowne i odbierane jedynie w kategoriach pięknych haseł. Bez odniesienia aktualnego życia do prawdy wszystko staje się płytkie, zmienne, bez większego znaczenia. Zaczyna wtedy dominować poczucie absolutnie rozu-

mianej wolności, przejawiającej się w nieograniczonej swobodzie czynienia tego, co inspirują egoistyczne potrzeby i pragnienia. Chrześcijanin, który chce wypełnić swoje posłannictwo w świecie w duchu prawdy i wolności, musi odwołać się do fundamentu, którym jest sam Jezus Chrystus. To On jest ostatecznie Prawdą, która wyzwala zgodnie ze słowami: *Poznaście prawdę i prawda was wyzwoli* (J 8, 32). Chrystus wskazuje na pełną prawdę o człowieku, także przez to, że sam stał się człowiekiem. To On przynosi dar wolności, a zarazem stoi na jej straży, by człowiek nie popadł w ponowną niewolę. On obdarowuje Duchem Prawdy i Wolności, ukazując jednocześnie, że prawda i wolność ludzka znajdują swoje spełnienie w miłości¹.

Dążenie nieustanne do poznania prawdy, do życia prawdą i dzielenia się nią jest jednym z najważniejszych wyznaczników dziejów człowieka. Dlatego człowiek otwarty na prawdę z jednej strony jej słucha i szczerze się na nią otwiera, a z drugiej strony stara się ją wiernie – w duchu prawdomówności i szczerości – przekazać innym. Otwartość na prawdę inspiruje następnie postawę dawania świadectwa prawdzie i dążenia do dialogu, opartego na prawdzie. Łączy się z tym powszechna świadomość, że prawda ważna jest nie tylko jako nauka czy wiedza, ale nade wszystko jako wartość nadająca sens życiu ludzkiemu. Od niej bowiem zależy sens wszystkich ludzkich poczynąń, a jej brak sprawia, że człowiek żyje niejako w zawieszeniu i jest podobny do ewangelicznego domu zbudowanego na piasku (por. Mt 7, 26)². Wszelka przecież komunikacja społeczna, związana nie tylko z przekazem informacji, ale nade wszystko z relacjami międzypersonalnymi, wszelkie uczciwe wypełnianie swoich zadań i obowiązków, wierność w małżeństwie, w kapłaństwie, w życiu zakonnym, uczciwość w życiu zawodowym, sportowym, w sądownictwie, biznesie itd. opiera się na prawdzie i jest ukierunkowane na prawdę oraz na miłość. Wszelkie kłamstwo natomiast zawsze burzy i podważa życie społeczne, choć człowiek nie od razu widzi jego złe skutki, zwłaszcza gdy posługuje się nim dla doraźnych celów i interesów. Dlatego możliwa jest manipulacja w mediach, zakłamanie w małżeństwie i życiu duchowym, doping w sporcie, afery w sądownictwie i biznesowych układach.

Próby negacji albo relatywizowania prawdy w ludzkiej egzystencji związane są z zafałszowaniem obrazu człowieka, rozumienia jego istoty, przeznaczenia i posłannictwa. Często dochodzi do skłócenia najważniejszych dziedzin aktywności człowieka: intelektualnej i wolitywnej, poznawczej i pożądawczej. Rozdzielanie woli od rozumu, wolności od prawdy, prawdy od dobra zawsze będzie prowadzić na manowce, na których są zasiewane chwasty fałszu, zła, niewoli. Nie ulega wątpliwości, że takimi manowcami, zakładającymi zafałszo-

¹ Por. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, Lublin 1997, ss. 273–274.

² Por. tamże, ss. 275–276.

wanie prawdy w ludzkiej egzystencji, są postawy i filozofie propagujące totalitaryzm, liberalizm, hedonizm i permissywizm, sceptycyzm, ateizm, relatywizm i subiektywizm. Nie wolno zapominać, że rozum i wola, prawda i wolność mają integrować, scalać człowieka, prowadzić go do jedności osobowej. Człowiek ma funkcjonować w całości swego bytu, w pełni odkrywając istotę swego człowieczeństwa jako osoby³. Niestety coraz silniej propagowane są postawy i idee, w których podkreśla się słusność, a nawet konieczność oddzielenia wolności od prawdy, rozdzielenia miłości Boga i bliźniego od zachowania godności ludzkiej, następnie autonomię i niezależność decyzji osobistych i społecznych od Bożych przykazań, a także rozdział wiary i moralności, czyli pogląd, że do zbawienia wystarczy jedynie wiara (*sola fides*), natomiast moralne postępowanie jest już indywidualną sprawą wierzącego⁴.

We współczesnym świecie doświadcza się zatem zachwiania właściwych odniesień do prawdy, powodujące jej kryzys. Związane jest to przede wszystkim z poddaniem w wątpliwość zbawczego charakteru prawdy i jednocześnie takim wyakcentowaniem wolności, iż przyznaje się jej prawo do samodzielnego decydowania o dobru i złu ludzkiego działania. Człowiek współczesny pytając, podobnie jak Piłat – *cóż to jest prawda?* – jest pełen niepokoju, gdyż często nie znajduje odpowiedzi na pytanie, kim sam jest, skąd pochodzi i dokąd zmierza. Brak odpowiedzi na pytanie o prawdę prowadzi do licznych destrukcji w życiu ludzkim. Jeśli bowiem współcześnie promuje się etykę indywidualistyczną i zaprzecza się istnieniu powszechnej, uniwersalnej prawdy, powszechnego dobra, to wówczas nie tylko zaprzecza się samej idei natury ludzkiej, ale także zaprzecza się możliwości prawdziwej komunikacji międzyosobowej. Dialog międzyludzki staje się pozorny, obliczony jedynie na korzyści i na to, co odpowiada aktualnym potrzebom (tzw. utylitaryzm)⁵.

Podstawową przyczyną takiego podejścia do prawdy jest swoiste „wykorzenie” człowieka z jego historii, zagubienie wymiarów jego tradycji, kultury, religijności po to, by doprowadzić do utraty tożsamości, godności oraz sensu i celu w życiu. Sens i cel w życiu wiąże się zawsze w sposób istotny z odkryciem prawdy. Tymczasem we współczesnej kulturze akcentuje się bardziej znaczenie wolności. Nie ulega wątpliwości, że człowiek, który nie szuka celu i sensu w życiu, nie będzie pytał o wolność prawdziwą, czyli o wolność opartą na wartościach (wolność „do”), lecz sprowadzi całą wolność jedynie do wolności negatywnej, czyli do wyzwolenia się od wszelkich ograniczeń i samowoli (wolność „od”). Człowiek, który zatrac

³ Por. I. Dec, *Blask prawdy w wolności i wolność w prawdzie*, [w:] E. Janiak [red], *W prawdzie ku wolności. W kręgu encykliki Veritatis splendor*, Wrocław 1994, ss. 114–115.

⁴ E. Kaczyński, *Geneza i idee wiodące encykliki Veritatis splendor*, tamże, ss. 119–120.

⁵ Por. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan*, s. 277.

sens, zaczyna prędzej czy później żyć złudzeniami i poddaje się tzw. „myśleniu życzeniowemu” (jak młodszy syn w przypowieści o synu marnotrawnym). Biorąc bowiem swoje tęsknoty i pragnienia za rzeczywistość, tworzy sobie bardzo często wymyślone światy. Przykładem tego jest ucieczka wielu młodych w narkomanię, głośną muzykę, w przemoc, a także w komputerowy „świat wirtualny”. Złudzenie życia w „rzeczywistości wirtualnej”, sztucznej, która jest tworem samego człowieka, pozwala mu zrezygnować z wysiłku na rzecz poznania prawdziwego świata i odnalezienia w nim swego miejsca. Wszystko to prowadzi w konsekwencji do narastającego zjawiska osamotnienia, obojętności, relatywizmu⁶.

Taka sytuacja współczesnego człowieka jest skutkiem myślenia w duchu postmodernizmu. Z tego właśnie prądu kulturowo-filozoficznego wyrasta postulat „obojętności aksjologicznej” (czyli wartości moralne, chrześcijańskie są niepotrzebne). Zaprzecza się w ten sposób moralności, aby żyć po swojemu, według mentalności prymatu wolności nad prawdą, a nawet tak intensywnego podkreślania wolności, że dla obiektywnej prawdy nie ma już miejsca w życiu człowieka. Większość ludzi bardziej ceni sobie „pragmatyzm”, czyli układy, służalczą postawę, łatwość życia bez zobowiązań, wygodę, niechęć w ponoszeniu konsekwencji. Człowiek ucieka od odpowiedzialności w wyborach i decyzjach, bo jej odniesieniem i oceną jest przecież prawda. Widać wyraźne uchylanie się od wysiłku uczenia się: „by żyć w prawdzie”. Postmodernizm całkiem świadomie zastępuje klasyczny ideał prawdy ideałem zaspokajania potrzeb oraz bliżej nieokreśloną, ale ważną w praktyce atrakcyjnością (np. w promocji towarów przemysłowych i środków spożywczych ważniejsze jest opakowanie, jego kolorystyka niż troska o właściwą, zdrową i uczciwą zawartość tego produktu, w promocji kredytów bankowych nigdy nie podaje się prawdziwego oprocentowania pożyczki, a jakie ono jest w rzeczywistości, należy „rozszyfrować” z drobiazgowego regulaminu, który i tak jest mało czytelny dla przeciętnego klienta). Wśród potrzeb lansowanych przez postmodernistów nie występuje prawda, nawet jako „ludzka potrzeba”. Starają się oni wykazać, że takiej wartości i potrzeby jak prawda w ogóle nie ma. Nic więc dziwnego, że traktują oni poszukiwanie prawdy i uznawanie prawdy obiektywnej za przejaw fundamentalizmu i bardziej boją się tego rzekomego fundamentalizmu, aniżeli wszelkich intelektualnych dewiacji⁷.

Jedną z najważniejszych przyczyn takiego podejścia do prawdy jest zafałszowanie pojęcia obiektywności. Udowadnia się, że nie istnieje obiektywna rzeczywistość, że ludzka natura nie jest w sobie jednolita, że niesie w sobie dużo zmienności, relatywizmu. Jednocześnie tym samym ludziom przyświeca idea globalizacji świata, czyli ujednolicenia systemów gospodarczych, państwowych,

⁶ Por. tamże, ss. 279–281.

⁷ Por. tamże, s. 282.

a także kultury i religii, w konsekwencji ujednolicenia człowieka. W imię rzekomego dobra ludzkości i wspólnego braterstwa chce się narzucić jeden system komputerowy, monetarny, bankowy, gospodarczy, technologiczny, mentalność konsumpcyjną, nową religię (New Age) itp. Próbuje się stworzyć „współczesną wieżę Babel”, bez odrębności narodowej, kulturowej i religijnej, ma natomiast być jedność gospodarcza i ogólnoswiatowa. Ma to podobno pomóc tworzyć wzorowy porządek społeczny. Natomiast propagowanie prawdy, przyjmowanie chrześcijańskiej hierarchii wartości bywa traktowane przez wiele kręgów jako źródło fundamentalizmu i przemocy. Tak ukazany obraz współczesnego podejścia do prawdy nie może jednak rodzić pesymizmu, zwłaszcza w sercach wyznawców Chrystusa. Prawda istnieje, jest konieczną wartością życia i na niej, obok innych wartości można zbudować trwałe fundamenty ludzkiej egzystencji.

W uzasadnieniu prawdy najpierw należy przyjąć za pewnik rzeczywistość, w której wszystko co jest, realnie istnieje. Czyli należy stwierdzić, że rzeczywistość zawiera w sobie wszelkie stworzenia i byty, tak duchowe jak i materialne. Obie sfery tej rzeczywistości, tak duchowa jak i materialna nie są odrębne, nie są to dwie rzeczywistości, lecz jedna wzajemnie się dopełniająca tymi sferami. Wymiar duchowy odnosi się do tego, co nie podpada pod zmysły i doświadczenie fizyczne, natomiast wymiar materialny jest jak najbardziej poznawalny zmysłowo. Oba wymiary mają zatem swoją specyfikę, wzajemnie się jednak przenikają i warunkują. W nich człowiek odnajduje swój sens i realną egzystencję. W wymiarze duchowym poznaje odwieczną Prawdę, czyli Boga, a w wymiarze materialnym doświadcza prawdziwości istnienia różnych bytów i praw, które nimi kierują. Oczywiście, wymiar materialny nie jest niezależny od Boga, lecz według Pisma Św. to On jest jego Stwórcą, podobnie jak wymiaru duchowego. Stąd wszystko co istnieje, cała rzeczywistość, znajduje swoje ostateczne odniesienie i pełny sens w Bogu jako Absolutnej Prawdzie. Jeżeli zatem cała rzeczywistość jest prawdziwa i realnie istnieje, to dlatego, że czerpie swoje istnienie z Boga-Prawdy. Wszystko więc co jest prawdziwe, jest zgodne z rzeczywistością, czyli z wszystkim, co Bóg zamierzył i wykonał⁸.

Każdy człowiek nosi w sobie ziarno prawdy, jest zdolny ją odczuwać i rozumieć, pojmować ją i objawiać innym. Posiada w sobie zdolność poznawczą do obiektywizowania wszystkiego, co go otacza. Przez swój umysł zwrócony jest „z natury” ku prawdzie, i właśnie poprzez refleksję nad swoim poznawaniem objawia się samemu sobie jako jedyne stworzenie pośród świata, które doświadcza „od wewnątrz” powiązania z prawdą. To powiązanie rodzi też zobowiązanie do takich wolnych wyborów, które będą aktami na rzecz prawdy. Prawda jest więc ściśle związana z człowiekiem i jego życiem, i tylko on z całego stworzenia

⁸ Por. KKK, nr 214–217.

potrafi jej doświadczać. Człowiek ma zarazem świadomość, że bez prawdy nie mógłby być sobą⁹.

Na kanwie tego przeprowadzonego wywodu należy stwierdzić, że podstawowymi źródłami poznania prawdy są:

- a. Bóg, od którego wszystko pochodzi;
- b. rzeczywistość, która jest Jego stworzeniem i prawdziwie istnieje;
- c. człowiek, który jest zdolny odkryć Boga, poznać otaczającą go rzeczywistość i pojmować ją w kategoriach prawdy.

Na tej podstawie można podać następującą definicję prawdy: Prawda jest wartością zawierającą to wszystko, co jest zgodne z rzeczywistością (duchową i materialną), która realnie istnieje i czerpie swoje źródło z Boga, Odwiecznej i Jedynej Prawdy. Taką prawdę człowiek jest w stanie odkryć, poznać ją i według niej żyć.

2. Świadectwo prawdy u św. Maksymiliana Kolbe i jej owoce

Odnosząc wartość prawdy do życia chrześcijańskiego w jego konkretnych przykładach, a zwłaszcza w postawie ludzi świętych, można bez większych trudności ukazać ich *Świadectwo Prawdy* i *Świadectwo Prawdzie*. W pierwszym przypadku chodzi o autentyczność życia, brak zafałszowania, chęć poprawy błędów, czyli życie w prawdzie, natomiast w drugim przypadku chodzi o świadectwo prawdzie, czyli potwierdzenie, że kierowanie się prawdą i zasadami, na niej opartymi jak uczciwość, prawowierność, prawdomówność itp., ma sens i nadaje życiu wartość. Święty to ten, który obok miłości, pokory i dobrych czynów prawdę, uczciwość, szczerłość kładzie na pierwszym miejscu. Św. Maksymilian był zakonnikiem i kapłanem żyjącym według Bożego natchnienia, według Bożych przykazań. Kiedy analizuje się jego *Pisma* oraz życiorys, widać wiele sytuacji, w których właśnie prawda i uczciwość pomagały mu osiągać zamierzone cele i zadania. W ten sposób jest dla nas dowodem i przykładem, że kierowanie się prawdą prowadzi do spełnienia się w życiu. Dla uzasadnienia tego stwierdzenia pragnę skupić się na dwóch płaszczyznach, na których jasno będzie widać, jak prawda kształtowała jego życie, sposób jego działania i myślenia.

a. Świadectwo prawdy w życiu zakonnym św. Maksymiliana

O. Maksymilian był zakonnikiem-franciszkaninem w rodzinie konwentualnej. Można powiedzieć, że Opatrzność Boża powołała go do zakonu w dobrym momencie, tzn. w latach, kiedy w zakonie na początku XX w. realizowana była

⁹ Por. tamże, nr 2467–2470.

poważna reforma życia zakonnego, której inicjatorem był o. Samuel Rajss. Odnowa ta padła na podatny grunt u części zakonników, w tym u o. Maksymiliana. Miał więc on od kogo czerpać dobre wzorce życia zakonnego. Nie można też zapomnieć o jego dobrym, katolickim wychowaniu w domu rodzinnym. W tym wychowaniu oraz w formacji zakonnej postawa prawdy i uczciwości, czerpana z modlitwy i miłości do Boga była istotnym filarem. Jak mówił w jednej ze swoich konferencji: „Jeśli chodzi o metodę wychowania, to nie wierzę, aby można było kijem komuś wpędzić cośkolwiek. (...) Można kogoś wytresować na zewnątrz, ale to nie będzie życie. Tak jest na przykład w wojsku i w innych instytucjach świeckich. To nie jest to, czego się pragnie w klasztorze. (...) Wszystkie praktyki zakonne dążą, żeby usunąć przeszkody utrudniające (...) dopływ życia Bożego. (...) W stosunku do siebie samych możemy bardzo dużo, gdy nie będziemy wierzyć tylko we własne siły. Nie znaczy to, że nic nie wiem, że jestem głupi, ale że to, co mam nie jest moje, lecz Boże. Pokora nie jest udawaniem prawdy, ale jej uznaniem. (...) Kto się modli ten na pewno przejdzie zwycięsko przez wszystkie burze (...) i ten się zbawi”¹⁰.

Uznanie prawdy o ludzkiej zależności od Boga oraz przyjęcie prawdziwych zasad życia duchowego daje według św. Maksymiliana pewność właściwego rozwoju. Ważnym środkiem odnajdywania tej pewności jest przekonanie, że prawda zawiera się w woli Bożej, którą objawia posłuszeństwo. W wielu sytuacjach przekonanie Maksymiliana, iż wola przełożonych zakonnych pomaga odkryć to, czego Bóg od nas tak naprawdę chce, było odpowiednim narzędziem w jego rozeznawaniu. Warto przytoczyć tu choćby trzy fragmenty z jego listów, gdzie uczciwe szukanie rozwiązań w życiowych trudnościach pozwalało mu otworzyć się na prawdę, której chce Bóg. Pierwszy to list do swego brata o. Alfonsa Kolbego: „Ale jak Pan Bóg objawia swą wolę? Przez swoich zastępców tu na ziemi. Posłuszeństwo więc i tylko święte posłuszeństwo objawia nam z pewnością Wolę Bożą. Przełożeni mogą się pomylić, ale my przez posłuszeństwo nigdy nie zbłądzimy. (...) [poza wyjątkiem grzechu]. Naszym Panem jest Bóg i tylko Bóg nieskończony, nieomylny, najświętszy”¹¹. Także drugi list, do kłeryka br. Mirochny potwierdza to przekonanie: „Ile pokoju i szczęścia prawdziwego wlewa w duszę zakonną ta świadomość, że pełni się na pewno Wolę Bożą, jest na pewno w ręku Niepokalanej. Dusza zakonna przejęta tą prawdą, nie dowierza zupełnie swemu rozumowi, nie szuka niczego innego swoją wolą, jak tylko Boga i Woli Jego świętej”¹².

¹⁰ M.M. Kolbe, *Warunki rozwoju życia wewnętrznego* (na podstawie streszcz. br. W. Miłosza dn. 25.X.1940), [w:] J.R. Bar [red.], *Konferencje świętego Maksymiliana Marii Kolbego*, Niepokalanów 1983, ss. 407–409.

¹¹ M.M. Kolbe, *Do brata Józefa, w zakonie – o. Alfonsa*, w: J.R. Bar [red.], *Wybór Pism*, Warszawa 1973, s. 41.

¹² Tenże, *Do br. kłeryka Mieczysława Mirochny*, tamże, s. 169.

Bardzo znamienny w tym zakresie jest też list do generała zakonu, pisany z Nagasaki, w którym św. Maksymilian wyraża swoją troskę i smutek, że wielu jest przeciwników w samym zakonie Idei Rycerstwa i obawia się, iż na zbliżającej się kapitule może dojść do próby zniszczenia ducha MI w Niepokalanowie. Pisał: „Niech mi Ojciec wybaczy, że zajmuję tyle czasu, ale pisząc bezpośrednio, chciałbym jeszcze bardziej otworzyć serce w związku z bliską Kapitułą. Ojciec widział na ostatniej kapitule (1930 we Lwowie), że nie było entuzjazmu w stosunku do MI i Niepokalanowa i z jaką trudnością przeszło japońskie Mugenzai no Sono. O. Konstanty mówił mi, że w Prowincji istnieje dążność do zniszczenia ducha MI w Niepokalanowie. (...) Najprzewielebniejszy Ojcie, Rycerstwo Niepokalanej zrodziło się i wyrosło z posłuszeństwa. (...) Myśli, które przychodziły mi do głowy, otwarcie przedkładałem Przełożonym, a potem „tak” lub „nie” starałem się przyjmować z równym zadowoleniem, uznając w tym świętą wolę Królowej nieba i ziemi. Tą drogą Niepokalana raczyła prowadzić swą sprawę aż do stanu dzisiejszego wśród krzyżów i przeciwności”¹³. Zatem zakonne posłuszeństwo pozwala otworzyć się na Boże rozstrzygnięcia w prawdzie. I dla św. Maksymiliana było to oczywiste. W ten sposób istniejący po dzień dzisiejszy ruch i stowarzyszenie MI jest dowodem potwierdzającym prawdziwość jego działania. A ile sam ruch wniósł dobrego w życie naszego zakonu, w życie wielu tysięcy ludzi, w odnowę wiary w Polsce i w świecie, myślę, że nie trzeba nikogo specjalnie przekonywać.

b. Prawda w jego działalności wydawniczej i medialnej

Drugą płaszczyzną pozwalającą uzasadnić wartość życia w prawdzie i konieczność jej głoszenia była działalność św. Maksymiliana w zakresie wykorzystania mediów i osiągnięć współczesnej techniki dla celów ewangelizacyjnych. Jest on wielkim prekursorem ewangelizacji medialnej. Dzisiaj, kiedy w Polsce jest tak wiele katolickich wydawnictw, gazet, kilkanaście stacji radiowych, należy pamiętać, że spełniają one marzenia św. Maksymiliana, a mówiąc ściślej Opatrzność Boża za przyczyną Niepokalanej realizuje dalej w Kościele plan zbawienia świata, również poprzez środki masowego przekazu. Warto przytoczyć tu trzy przykłady, w których Święty ukazywał prawdę, głosił i bronił jej bezkompromisowo jako istotnego celu działalności ewangelizacyjnej poprzez media. W liście do kard. prymasa Augusta Hlonda pisał, że „jako rycerze *Militiae Immaculatae*, posiadając broń prasową w rękach, pragnęlibyśmy walczyć o rozszerzenie Królestwa Chrystusowego nie tylko na terenie naszego narodu, ale pójść w bój dalszy, choćby na cały świat i podbić wszystkie narody pod berło

¹³ Tenże, *Do o. Domenico Tavaniego*, tamże, s. 118.

Chrystusowe, niosąc wszędzie błękitny sztandar Niepokalanej”¹⁴. W tym celu zaczął wydawać „Rycerza Niepokalanej” w języku łacińskim, aby idee MI trafiły do duchowieństwa całego świata.

Głoszenie prawdy w Chrystusie widać w wielu artykułach drukowanych w „Małym Dzienniku” lub w „Rycerzu Niepokalanej”. Warto zacytować dwa fragmenty z dwóch artykułów, ukazujące znaczenie prawdy w życiu chrześcijańskim i potrzebę jej obrony. W roku 1922 św. Maksymilian pisze ciekawy artykuł pt. „Wielkość a świętość”, w którym porównuje owocność życia geniusza wobec życia człowieka świętego. „Spuścizna geniusza przynosi pożytek ludzkości, ale bardzo często i szkodę. Napoleon był wodzem-geniuszem, ale ile łez wycisnął, ile krwi wylał, a i ojczyznę swą osłabioną zostawił. Kolej, telegrafy, telefony itd. zamiast szerzyć oświatę, stały się w naszych czasach siewcami fałszu i moralnej zgnilizny. Ileż nieodżałowanych talentów literackich przyłożyło rękę do burzenia porządku, odwracania czytelników od Stwórcy? Ile młodocianych dusz zatruiły ich książki i piśmidła? (...) Święty przychodzi zawsze *dobrze czyniąc* (por. Mk 7, 37) na wzór Jezusa, prawdę i szczęście zaszczenia, gdzie tylko zajdzie i przykładem pociąga do dobroci niestworzonej. Geniuszem nie każdy może zostać, droga do świętości wszystkim stoi otworem”¹⁵. Jak widać w tym artykule Maksymilian twierdzi, że owocem świętości zawsze są prawda i szczęście odnajdywane w Jezusie. Natomiast sama tylko ludzka *doskonałość* może niekiedy przekreślać prawdę i prowadzić do nieszczęść. Każdy chrześcijanin powinien zatem swoje dary i talenty ukierunkować na prawdę, która pomoże mu osiągnąć cel swego życia w Bogu.

Wreszcie trzeci cytat, który pochodzi z artykułu wyłącznie poświęconego prawdzie i jej uzasadnieniu. Także tu Maksymilian łączy prawdę z autentycznym szczęściem człowieka. „Chociaż nie wszyscy miłują prawdę, – pisał św. Maksymilian – to jednak ona jedyna tylko może być podstawą trwałego szczęścia. Prawda jest jedna. Znana to nam rzecz, a jednak w życiu praktycznym nieraz postępuje się tak, jakoby i *nie* i *tak* w tej samej sprawie mogły być prawdą. Nietrudno na przykład doświadczyć na sobie samym, że czasem postępujemy w zgodzie z wiarą w Opatrzność Bożą nad nami; innym zaś razem trapimy się zbyt, jakoby tej Bożej Opatrzności nie stało. A jednak albo Opatrzność Boża jest, albo jej nie ma. (...) Prawdą jest albo *tak* albo *nie*. (...) Nie ma człowieka pod słońcem, co by nie poszukiwał szczęścia; owszem, w każdym czynie naszym szczęście przyświeca nam w tej czy innej formie jako cel, do którego naturalnie zdążamy. Szczęście jednak zbudowane nie na prawdzie, nie może być – jak zresztą sama nieprawda – trwałe. Jedynie prawda może być i jest niezłomnym fundamentem szczęścia

¹⁴ Tenże, *Do kardynała prymasa Augusta Hlonda*, s. 155.

¹⁵ Tenże, *Wielkość a świętość*, „Rycerz Niepokalanej” 1(1922), ss. 66–68.

tak poszczególnych ludzi, jak i całej ludzkości”¹⁶. Nie ulega wątpliwości, że doświadczenie szczęścia towarzyszyło św. Maksymilianowi na fundamencie głębokiej wiary w Opatrzność Bożą i poprzez umiłowanie Niepokalanej. Jego świadectwo wiary przepełnione prawdą jest nie do podważenia i zachęca do naśladowania. A ostatecznie uwieńczone męczeństwem stało się możliwe jedynie dlatego, że był on przekonany o prawdziwości Ewangelii, którą szczerze się kierował, odkrywając samego Chrystusa. Jego życie było do końca potwierdzeniem siły prawdy, którą jest zbawienie człowieka w Chrystusie. Dlatego potrafił oddać swe życie za prawdę o wielkiej godności ludzkiego istnienia. Dla potwierdzenia tego warto przytoczyć słowa Jana Pawła II, który w dwóch swoich encyklikach jasno pokazał, iż świadectwo prawdy niesie ze sobą czasem wezwanie do męczeństwa. Według niego: „Męczennik jest najbardziej autentycznym świadkiem prawdy o życiu. Wie, że dzięki spotkaniu z Jezusem Chrystusem znalazł prawdę o własnym życiu, i tej pewności nic nie zdoła mu odebrać. Ani cierpienie, ani śmierć zadana przemocą nie skłonią go do odstąpienia od prawdy, którą odkrył spotykając Chrystusa”¹⁷. Tym też cytatem pragnę przejść do osoby Jana Pawła II, dla którego głoszenie prawdy stało się fundamentem budowy cywilizacji miłości we współczesnym świecie.

3. Głoszenie prawdy przez Śl. B. Jana Pawła II fundamentem cywilizacji miłości

Dla chrześcijanina źródłem prawdy jest zawsze Objawienie, zawarte w Piśmie Św. Chrześcijanin, budując swoje życie na Bogu, przyjmuje istnienie prawdy obiektywnej i powinien dążyć nieustannie do jej poszukiwania i odkrywania. Odnajduje ją ostatecznie w osobie Jezusa Chrystusa, „który jest Prawdą” (por. J 14, 6). Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* zaznacza: „W Nim, który jest Prawdą, człowiek może w pełni zrozumieć i doskonale wypełnić, poprzez dobre czyny, swoje powołanie do wolności w posłuszeństwie prawu Bożemu, zawartemu w przykazaniu miłości Boga i bliźniego” (p. 83). Jezus przychodząc na ten świat, przez fakt Wcielenia dokonał odnowienia całej rzeczywistości. Oznacza to, że zniekształcony i zafalszowany obraz świata, powstały po grzechu pierworodnym, zostaje odnowiony poprzez Jego zbawcze posłannictwo. On, jako Syn Boży przywrócił całej rzeczywistości blask prawdy, nadany przez Boga w akcie stworzenia. Potwierdzają to słowa samego Chrystusa: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J 18, 37)¹⁸.

¹⁶ Tenże, *Prawda*, „Rycerz Niepokalanej” 19/20(1940/1941), ss. 6–8.

¹⁷ *Fides et ratio*, 32; por. *Veritatis splendor*, 90–94.

¹⁸ Por. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan*, ss. 302–303.

Nie ulega wątpliwości, że całe życie Jana Pawła II było dogłębnie przeniknięte troską, aby „blask prawdy” przywracać dzisiejszemu światu, tak mocno opowanemu przez kłamstwo, manipulację, niesprawiedliwość, czyli przez cywilizację śmierci, jak on sam to sformułował. Rok po śmierci Ojca Świętego rozważamy nieustannie jego przesłanie, w którym prawda zawarta w osobie Chrystusa, stanowiła fundament tej siły i mocy, jaką on nas zachwycił i pociągał do Boga. Jan Paweł II był *apostolem prawdy* nie tylko dlatego, że widział w niej istotne znaczenia dla sensu ludzkiego życia, ale też z tego powodu, iż fałszowanie prawdy – tak częste dzisiaj – rujnuje wszystko, co tworzy świat, co leży u podstaw historii zbawienia. Jego doświadczenia grozy II wojny światowej, wywołanej przez faszyzm hitlerowski, a następnie tragiczne skutki komunistycznego reżimu pozwoliły mu naocznie zobaczyć, co to znaczy negować prawdę o Bogu, o godności ludzkiego istnienia, sprowadzić wszystko do bezmyślnej materii lub też do ideologii nadczłowieka (*Übermensch*). Dlatego zagadnienie prawdy znalazło wyraźne odniesienie w jego nauczaniu, a zwłaszcza w encyklikach *Redemptor hominis*, *Veritatis splendor* oraz *Fides et ratio*. Píše w nich, że Bóg gwarantuje człowiekowi możliwość poznania prawdy, która wyzwala i prowadzi do osiągnięcia zbawienia¹⁹.

Jednak w osiągnięciu prawdy człowiek może napotkać na różnorodne przeszkody zewnętrzne i wewnętrzne, ograniczenia swego rozumu, niestałość serca, a nade wszystko pragmatyzm i fałszywy kompromis, czyli szukanie bardziej tego, co korzystne i co lepiej się opłaca niż uczciwe i sumienne postępowanie. Wielką przeszkodą w szukaniu prawdy jest czasami lęk i ucieczka przed prawdą o sobie samym, o swoich błędach i grzechach, co wiązałoby się z koniecznością nawrócenia i odpowiedzialności za konsekwencje własnych czynów²⁰. Tego dzisiejszy człowiek nie chce przyjąć, wręcz uważa, że robi to, na co ma ochotę i tym się jedynie kieruje. Uważa taką postawę za słuszną, bo „coś mu się od życia należy” i to mu odpowiada. Jednak nie pyta, czy jego czyn jest wartościowy, czy jest godziwy, uczciwy, prawy.

Ojciec Święty dużo miejsca poświęcał relacji i właściwemu odczytaniu wolności człowieka w stosunku do prawdy w jego życiu. Przestrzegał przed rozumieniem wolności jako absolutu i źródła dowolnego traktowania trwałych wartości w życiu ludzkim. Przypominał, że „według wiary chrześcijańskiej i nauki Kościoła tylko wolność przyporządkowana prawdzie prowadzi osobę ludzką ku jej autentycznemu dobru. Dobrem osoby jest *istnienie w Prawdzie i czynienie Prawdy*”²¹. Wolność oderwana od prawdy staje się niewolą, destrukcją i zagubieniem. Według Jana Pawła II słowa Chrystusa „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli”

¹⁹ Por. *Redemptor hominis*, 4.

²⁰ Por. M. Pokrywka, *Prawda*, [w:] J. Nagórny, K. Jeżyna [red.], *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, s. 417. Por. *Fides et ratio*, 28.

²¹ *Veritatis splendor*, 84. Por. tamże, 32.

stanowią klucz rozumienia życia ludzkiego i rozwoju człowieka „na obraz i podobieństwo Boże”. Słowa te zawierają wymagania rzetelnego odniesienia się do prawdy jako gwaranta prawdziwej wolności i ochronę przed kłamstwem, które jest możliwe przy fałszowaniu lub idealizowaniu wolności. Dlatego jasno tłumaczy w encyklice *Fides et ratio*, że „człowiek nie może oprzeć swego życia na czymś nieokreślonym, na niepewności albo na kłamstwie, gdyż takie życie byłoby nieustannie nękane przez lęk i niepokój. Można zatem określić człowieka jako tego, który szuka prawdy” (nr 28), co więcej, jako tego, który bez prawdy nie może żyć, gdyż inaczej zginie.

W Chrystusie zatem człowiek doświadcza odnowy swej natury i pełni swego człowieczeństwa. Spotyka się z osobowym Bogiem, z którym nawiązuje dialog. Dialog ten jest dokonywany w prawdzie, co pozwala stwierdzić, że dla chrześcijanina prawda ma charakter osobowy. Podstawowym celem w tym spotkaniu jest postawienie najważniejszych, fundamentalnych pytań i usłyszenie na każde z nich prawdziwej odpowiedzi. Jan Paweł II mocno podkreślał, że to właśnie Chrystus – jedyny Nauczyciel i Mistrz, jedyna Prawda – udziela ostatecznej odpowiedzi na te pytania, które nurtują egzystencję człowieka, i co więcej, On sam staje się taką odpowiedzią. Wynika z tego, że człowiek nigdy nie będzie szczęśliwy bez usłyszenia prawdy o sobie samym i swoim przeznaczeniu. „Jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki między ludźmi”²². Czyli bez prawdy o wartości ludzkiego życia wszelkie relacje międzyludzkie, wszelkie ustawodawstwo, wszelki rozwój, wszystkie wynalazki i osiągnięcia obróćą się ostatecznie przeciw człowiekowi.

Dlatego Jan Paweł II przypomina współczesnemu człowiekowi, że „znajduje się na drodze poszukiwania, którego ludzkimi siłami nie można zakończyć: poszukuje prawdy oraz poszukuje osoby, której mógłby zawierzyć”²³. Wiara chrześcijańska jest drogą, która wprowadza w nadprzyrodzony porządek łaski, dzięki której trudne wymagania prawdy stają się możliwe i realne. Papież stwierdza, że „doprowadzenie do całej prawdy dokonuje się w wierze i poprzez wiarę, co jest dziełem Ducha Prawdy i owocem Jego działania w człowieku. Duch Święty ma być tutaj najwyższym przewodnikiem człowieka; światłem ducha ludzkiego”²⁴. Na fundamencie prawdy człowiek jest zdolny do autentycznego uczestnictwa w życiu społecznym, do budowania świata i tworzenia kultury, odnajdując swoją tożsamość i swój prawdziwy cel²⁵.

²² *Centesimus annus*, 44.

²³ *Fides et ratio*, 33.

²⁴ *Dominum et Vivificantem*, 6.

²⁵ Por. M. Pokrywka, *Prawda*, ss. 418–419.

Św. Maksymilian Kolbe i Jan Paweł II – głoszeniem prawdy kształtować...

Tak ukazane nauczanie o prawdzie Jana Pawła II warto tylko w kilku zdaniach dopełnić konkretnymi owocami jego życia, które na pewno miały wpływ na losy i historię świata i są zrębem cywilizacji miłości:

- odnowa wiary i życia religijnego w świecie, szczególnie wśród młodych;
- współudział w obaleniu komunizmu w Europie;
- postępowanie w ruchu ekumenicznym chrześcijan;
- otwarcie na islam i judaizm, czego symbolem były wizyty w krajach arabskich oraz w Ziemi Świętej;
- uwrażliwienie na nędzę Trzeciego Świata, troska o Afrykę i Amerykę Południową;
- przebaczenie zamachowcowi Ali Agcy, jako wyraz miłosierdzia;
- nawoływanie o pokój na całym świecie (np. klarowny sprzeciw wobec wojny z Irakiem);
- walka o świętość życia przez ustanowienie Akademii Papieskiej „Pro vita”, encyklikę *Evangelium vitae* oraz jasne stanowisko w sprawie kary śmierci, eutanazji, aborcji, klonowania itp.

Patrząc z chrześcijańskiego punktu odniesienia musimy być jednak świadomi tego, że to sam Bóg, jako źródło wszelkiego dobra, dokonuje i dokonał tak wiele przez posługę tych dwóch wybitnych Polaków. Ale świadectwo, jakie dali, jest równocześnie dowodem autentyczności ewangelii oraz siły jej oddziaływania. Czerpiąc ze źródła prawdy, którym jest Jezus Chrystus, wpłynęli nie tylko na dzieje Polski ale i na losy Kościoła oraz świata w sposób wyraźny, dobitny i niekwestionowany. Dlatego też są oni wezwaniem dla każdego katolika do życia prawdą ewangeliczną i kształtowania według jej zasad historii XXI wieku.

Summary

St. Maximilian Kolbe and John Paul II – Writing the History through the Proclamation of Truth

St. Maximilian M. Kolbe and the Servant of God John Paul II, through the fulfillment of their mission, became the most famous Poles of the 20th century. The analysis of their lives, works and teachings allow us to draw conclusions that God performed many important events in their lives which can be understood as the signs of the times and essential proclamation of faith for the contemporary world. Without a doubt their lives were touched by a very difficult cross related to two totalitarian systems, Communism and Nazism, both hostile to Christianity. St. Maximilian and John Paul II gave witness to the truth of the Gospel against the inhuman ideologies. The truth through the power of Christ frees and leads to the victory. In this way, St. Maximilian and John Paul II influenced greatly the history of contemporary Europe and the world. In conjunction with the 65th anni-

versary of the death of St. Maximilian and the first anniversary of the death of John Paul II, the analysis of their lives is very inspirational and is a proof of how greatly God works in human life and how much good he does in the fight against evil when one opens oneself to God's work.

WYPRAWA W ŚWIAT POJĘĆ I HISTORII BRATERSTWA

Jeden jest wasz Nauczyciel,
a wy wszyscy jesteście braćmi.
(Mt 23,8)

Pan dał mi braci.
(św. Franciszek, *Testament*, 14)

1. Kartkując słowniki

Najpierw wypada odwiedzić liczną rodzinę słowną „braterstwa”, rozejrzeć się po kątach etymologicznych i dotrzeć do znaczeń. Niewątpliwie pra-słowem w tej rodzinie jest BRAT. Z pewnością ma rację A. Brückner, gdy twierdzi, że termin „brat” pochodzi z obszaru języka indo-europejskiego (Bruder, bhratar), po drodze gubiąc końcowe „r”, które wraca niespodziewanie właśnie w „braterstwie”. Zamiast liczby mnogiej używają wszyscy Słowianie zbiorowego rzeczownika „bracia”¹, z czego zrodziła się „brać” – poufale określenie grupy ludzi związanych tym samym stanem i zawodem (np. brać studencka, brać przełożeń-ska). Do omawianej rodziny należą jeszcze następujące rzeczowniki: sympatyczny „braciszek”, familiarny „bratek”, żartobliwy „bratanko”, przestarzały „bratunio”, gwarowy „brach(ol)”, religijne lub towarzyskie „bractwo”, żona brata „bratowa”, syn brata „bratanek” („brataniec”), córka brata „bratanka” („bratanica”), historyczny „Bratniak”, wirtualne „braterstwo” i nie zamieszkała jeszcze w słownikach „braterskość” oraz w jakimś sensie również ceremonialny, przybyły z Niemiec „bruderszaft”. W rodzinie znajduje się jeszcze jeden cza-

¹ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1957, s. 38.

sownik „(z)bratać (się)” – co oznacza czynić braćmi, silnie łączyć, jednoczyć, zespalać, nawiązywać serdeczne stosunki, być w bliskich kontaktach, przestać „za pan brat”, pochodny od niego rzeczownika odsłowny „(z)bratanie (się)” – tudzież parę przymiotników i przysłówków: braterski, po bratersku, bratersko, bratni, bratnio².

Braterstwo to ogół życzliwych relacji i zażyłych stosunków, jakie na różnych poziomach panują normalnie między braćmi; jeżeli braterstwo jest stanem tych łącz osobowych, to braterskość raczej cechą. Na tym polega różnica semantyczna tych równoznacznych pojęć. Braterstwo należy jeszcze odróżnić od „solidarności” i od takich więzi, jak przyjaźń lub miłość małżeńska. Braterstwo kształtuje się na różnych płaszczyznach, ale zawsze jest nam dane: przez jedną krew (pokrewieństwo, braterstwo zrodzone, biologiczne), przez wspólne korzenie (braterstwo etniczne), czy taki sam los (braterstwo historyczne³). Inaczej mówiąc, braterstwo może występować tak w mikroskali, jak i w makroskali. U podstaw przyjaźni czy miłości małżeńskiej stoi zawsze konkretny wybór i decyzja. Solidarność, jako biblijne wzajemne noszenie ciężarów, zespala ludzi bardziej zewnętrznie; to „mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy odpowiedzialni za wszystkich”⁴. Pojęciem pokrewnym braterstwu jest też „wspólnota” (gr. *koinonia*); w tym słowie kryje się: zbiorowość, gremium, grupa, społeczność, jedność, solidarność, wzajemna więź, dzielenie się, uczestnictwo⁵; w Nowym Testamencie *koinonia* występuje 19 razy.

Pozostaje jeszcze odnotować definicję „rodziny”: polskie określenie „rodzina” pochodzi od słowa „rodzić”, dawać nowe życie; małżeństwo dwojga ludzi staje się rodziną z chwilą poczęcia pierwszego ich dziecka, a potem jego urodzenia. Małżonkowie wówczas stają się rodzicami, ojcem i matką a rodziną – „małym kościołem”, albo inaczej „kościołem domowym”. Pięknym określeniem rodziny jest soborowa nazwa: „wspólnota życia i miłości”. Takie imię nadane rodzinie mówi o jej powołaniu i o zadaniach. Oczywiście rodziną są też osoby związane ze sobą pokrewieństwem i powinowactwem. W sensie przenośnym to także społeczność, którą charakteryzują relacje dobrego współzycia, wzajemnego rozumienia się, szacunku i oddania.

Wspomniałem, że braterstwo „spada nam zawsze z nieba”, bez naszego udziału i bez naszych zasług. Zasadniczo nie mamy też na tym polu nic do powie-

² W. Doroszewski, *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1958, t. 1, ss. 647–651.

³ Śladem tego są przysłowia: Polak, Węgier – dwa bratanki i do szabli i do szklanki; Jak świat światem, nigdy nie był Niemiec Polakowi bratem.

⁴ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, 38.

⁵ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 342.

dzenia ani do zrobienia, jak tylko ten dar przyjąć. Brata nie można sobie wybierać (jak przyjaciela); brata się przyjmuje, akceptuje jego inność lub odrzuca. Fundamentem relacji braterskich nie jest zatem wybór, ale przyjęcie. Znaczy to, że braterstwo jest darem, który uprzedza jakiekolwiek działanie z naszej strony. Jest darem i powołaniem zarazem, a z tym wiąże się odpowiedzialność, czyli odpowiedź na otrzymany dar. A odpowiedź taka zawsze kosztuje wiele wysiłku.

Tu na wejściu, w charakterze luźnego wtrącenia, chciałbym zauważyć, że św. Franciszek nie tylko pierwszy wśród zakonodawców odkrył braterstwo, ale też był świadom tego, że bracia to wielki dar Boży. Owszem, wcześniejsi założyciele (jak np. „ojciec świętej wspólnoty” Pachomiusz czy ojciec monastycyzmu zachodniego, św. Benedykt) kładli nacisk na życie we wspólnocie albo życie pustelnicze, względnie na relacje mistrz–uczeń. Ale to dopiero Franciszek przywołał w swej *Regule* słowa Pana Jezusa o tym, że wszyscy są braćmi, a Nauczyciel i Ojciec jest tylko jeden (por. Mt 23, 8–9) i nazwał założoną przez siebie społeczność nie *communio* lecz *fraternitas*. W *Testamencie* zaś, dzieląc się doświadczeniami całego życia, wyznaje PAN DAŁ MI: Pan dał mi łaskę... Pan dał mi wiarę... Pan dał mi braci... Biedaczyna Asyski uznaje z wdzięcznością, że wszystko otrzymał od Pana i że jest człowiekiem przez Niego miłowanym i obdarowanym. Jego postawa to pokorne przyjmowanie z wiarą wszystkiego: sytuacji duchowych i cielesnych, znaków i wydarzeń, a szczególnie osób jako daru od Boga. Szukając fundamentów takiej postawy, o. John Corriveau, generał kapucynów, stwierdza, że była to kontemplacja oblicza Chrystusa, która „rozpoczęła się u stóp Ukrzyżowanego z San Damiano, stała się autentyczna u stóp trędownego, a otrzymała swą pieczęć w doświadczeniu na górze La Verna. Ta kontemplacja Franciszka była konsekwencją określonego aktu wiary, który otworzył go na przyjęcie darów Boga”⁶. Jeżeli faktycznie chcemy „zbratać” wszystkich członków naszych wspólnot domowych czy prowincjalnych, trzeba nam rozpocząć od determinacji i konkretności wiary Franciszka. Jedynie na tym fundamencie można zaświadczyć o tym, że woda Chrztu jest silniejsza od krwi! A profesja zakonna, która jest *szczególnym i owocnym pogłębieniem konsekracji chrzcielnej*⁷, sprawia, że ta siła rośnie w potęgę i buduje solidarność, jedność i wzajemną zależność, które są skuteczniejsze, niż jakiekolwiek więzy etniczne. To chyba w atmosferze franciszkańskiej⁸ zrodził się przedziwny obraz: zakon to matka,

⁶ J. Corriveau, List okólny 20: *Ewangeliczna wspólnota braterska w zmieniającym się świecie*, 31 marca 2002, nr 2, 3.

⁷ Jan Paweł II, *Vita consecrata*, 30.

⁸ Świadczy o tym poniższa stara pieśń, chętnie onegdaj w klasztorach śpiewana na akademiach ku czci, a która w śpiewnikach znajduje się w dziale pieśni franciszkańskich: *Matko ma, Zakonie mój, * Dla cię życie me, dla cię prac mych znój. * Matko ma, Zakonie mój, jam na*

a my jej dzieci, a więc wobec siebie bracia; tylko że zakon to ciało zbiorowe, które stanowimy my wszyscy; a więc jesteśmy w podwójnej roli: z jednej strony bracia, z drugiej strony matka. Taka wizja przedstawiona jest zresztą w Regule: *Jeśli bowiem matka karmi i kocha syna swego cielesnego, o ileż troskliwiej powinien każdy kochać i karmić swego brata duchowego*⁹.

Doprecyzowując pojęcia związane z braterstwem, trzeba sięgnąć jeszcze do prawa kanonicznego. Sobór Watykański II¹⁰ i Kodeks Prawa Kanonicznego¹¹ mówią o „braterskim współżyciu we wspólnocie”¹² i kładą wyraźnie nacisk na jej wymiar duchowy oraz na więź braterstwa, która powinna jednoczyć w miłości wszystkich członków wspólnoty. Tak więc życie wspólnotowe można rozpatrywać pod dwoma aspektami: w wymiarze duchowym jest to „braterstwo” lub „komunia braterska”, która wypływa z serc ożywionych miłością (ten aspekt podkreśla „komunię życia” i relacje międzyludzkie)¹³; w wymiarze zewnętrznym to „życie we wspólnocie” lub „życie wspólnotowe”, które polega „na mieszkaniu we własnym domu zakonnym prawnie ustanowionym” i na „prowadzeniu życia wspólnego” poprzez wierne przestrzeganie jego przepisów, uczestnictwo i współpracę we wspólnych dziełach i posługach¹⁴.

2. Wertując Stary Testament

Powróćmy jednak do głównego wątku, do analizy pojęć. Braterstwo jest głęboko zakorzenione w Biblii. Słowo „brat” występuje w niej 1060 razy, w tym w Nowym Testamencie 343 razy. W Starym Testamencie istniały dwa terminy: „ah” – brat, tj. wyznawca tej samej religii, oraz „rea” – bliźni, rodak. Te dwa słowa obejmowały zatem szerokie spektrum znaczeń: oprócz brata rodzonego, a więc tego, który wyszedł z tego samego macierzyńskiego łona (por. Rdz 4, 8; 42, 15), bratem mógł być też dalszy krewny: brat przyrodni, brat stryjeczny (por. Rdz 13, 8), a nawet przyjaciel (por. 2 Sm 1, 26), towarzysz (por. 2 Krl 9, 2) czy pobratymiec (por. Wj 2, 11). Judaizm rabiniczny dzieląc świat na „am” i „goim”,

*wieki syn, * Jam na wieki twój. * Żaden dzień nie mija przecież, * By opieka słodka twa ominęła słabe dziecię, * Mnie, o Matko Matko ma. Ty mnie karmisz ręką swoją, * Ty wyrwasz z życia burz, * Ty ratujesz duszę moją, * Ty mój święty Anioł stróż. * Matko ma zakonie mój... Ty to sprawiasz Matko droga, * że choć duszę natrze wróg, * Serce moje mija trwoga, * Ledwie spocznie u Twych nóg. * Matko ma, Zakonie mój...*

⁹ 2 Reguła 6, 8.

¹⁰ Por. *Perfectae caritatis*, 15.

¹¹ Por. kan. 602, 619.

¹² Kan. 607, § 2.

¹³ Por. kan. 602.

¹⁴ Por. kan. 608, 665, § 1.

podkreślał braterstwo konfesyjne, którego podstawą było wybranie ze strony Boga. Przy czym – w ich oczach – nie był to jakiś Bóg „prywatny”, narodowy, „zatrudniony” tylko do własnych interesów, ale jedyny Bóg prawdziwy, Pan wszechświata, który z własnej inicjatywy wybrał sobie na własność i polubił jeden mały naród. Braterstwo synów Abrahama, wypływające ze wspólnej wiary i z tego samego przymierza, obejmuje więc jedynie współwyznawców, co spowodowało, że w praktyce pielęgnowane były dwa różne typy zachowań etycznych: inaczej odnoszono się do swoich (braci, bliźnich), a inaczej do pogan (obcych, „nieczystych”).

Idealem we wspólnocie żydowskiej było *nie żywić w sercu nienawiści do brata* (Kpł 19, 17). Nie powinno więc być miejsca na klótnie, zwady, spory, nienawiść, wrogość, agresję i zemstę. Dzieje patriarchów dostarczają kilku ładnych przykładów braterstwa: Jakub jedna się z Ezawem (Rdz 33, 4), Józef przebacza swoim braciom (Rdz 45, 1-8). Jednakże ideał ten generalnie nie był wcielany w życie. Prorocy ciągle narzekali i oskarżali swych rodaków o zepsucie ogólne i brak braterstwa: *ludzie przeklinają, kłamią, mordują i kradną, cudzołożą, popełniają gwałty, a zbrodnia idzie za zbrodnią* (Oz 2); *nikt nie ma litości nad swoim bratem* (Iz 9, 18); *każdy brat oszukuje podstępnie* (Jer 9, 3). Jeremiasz sam zresztą jest prześladowany przez swych rodzonych braci (Jer 12, 6). Prorokom wtórowali mędrcy, którzy wychwalali pożytki z braterstwa: *brat jest zrodzony na chwilę nieszczęścia* (Prz 17, 17); *nie wymieniaj brata prawdziwego za złoto* (Syr 7, 18); *brat wspierany przez brata – to jakby warowna twierdza* (Prz 18, 19)¹⁵. Ani jednak nawoływania proroków, ani pochwały mędrców nie były w stanie zaradzić brakom braterstwa międzyludzkiego, odczuwanego na wszystkich poziomach ówczesnego życia. Pozostały jedynie obietnice, niesione przez pokolenia: tylko Bóg może ponownie zjednoczyć i pojednać wszystkich ludzi, aby przywrócić powszechne braterstwo i trwały pokój (por. Iz 2, 1-4).

Braterstwo w Starym Testamencie jawi się zatem jako przestrzeń nielatawtych i kruchych relacji, generujących konflikty, spory, waśnie, zafalszowania. Napięcie między jednakowością a innością, czyli między wymogiem równości a negacją tej równości, powoduje w nieoczekiwanych momentach eksplozje, dramatyczne w skutkach, jak choćby w przypadku Kaina i Abla, Ezawa i Jakuba, Józefa i jego braci. Nie znajdziemy na kartach biblijnych wyidealizowanej wizji braterstwa, wręcz przeciwnie, jest ono ukazane bardzo realnie – jako trud i udręka, jako relacja narażona na konflikty, nieporozumienia, cierpienie i ból. Tak jest nie tylko w Starym Testamencie, ale też i w Nowym. Wystarczy wspomnieć synów Zebedeusza (Jana i Jakuba), którzy braterstwo chcieli wykorzystać w celu uzyskania dla siebie przywilejów, albo wystarczy przywołać tych

¹⁵ Za: X. Leon-Dufour, [red.], *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1973, s. 105.

dwóch braci z przypowieści o ojcu miłosiernym, gdzie powodem niezgody jest między innymi majątek. Ten sam motyw niezgody pomiędzy braćmi z powodu podziału spadku występuje u Łukasza (1, 13). Jeden z braci prosi Jezusa, aby rozstrzygnął spór. Zresztą Jezus sam wypowiedział dramatyczne proroctwo o zatrutych relacjach braterskich: *Brat wyda brata na śmierć i ojciec swoje dziecko; powstaną dzieci przeciw rodzicom i o śmierć ich przyprawią* (Mk 13, 12).

3. Czytając Nowy Testament

Ponieważ Chrystus przez dzieło Odkupienia stał się bratem wszystkich ludzi, Nowy Testament jakby odnalazł na nowo treści powszechnego braterstwa. To „nowe” wyrażane jest językowo na trzy sposoby¹⁶. Autorzy natchnieni korzystają najpierw z gotowych pojęć starotestamentalnych, gdzie bratem nazywany jest współwyznawca żyda. Tego typu sformułowania zawarte są głównie u Mateusza: *Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi. Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przez ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim! Potem przyjdź i dar swój ofiaruj!* (Mt 5, 22–24); *Czemu to widzisz drzazgę w oku swego brata, a belki we własnym oku nie dostrzegasz? Albo jak możesz mówić swemu bratu: Pozwól, że usunę drzazgę z twego oka, gdy belka tkwi w twoim oku?* (Mt 7, 3–4); *Gdy brat twój zgrzeszy przeciw tobie, idź i upomnij go w cztery oczy. Jeśli cię usłucha, pozyskasz swego brata. Jeśli zaś nie usłucha, weź z sobą jeszcze jednego albo dwóch, żeby na słowie dwóch albo trzech świadków oparła się cała sprawa. Jeśli i tych nie usłucha, donieś Kościołowi! A jeśli nawet Kościoła nie usłucha, niech ci będzie jak poganin i celnik!* (Mt 18, 15–17). Ten ostatni tekst omawia trudny problem braterskiego upomnienia, o którym będziemy jeszcze mówić, ale już teraz trzeba podkreślić, że nie należy w tej sytuacji patrzeć tylko na zewnętrzną stronę, ponieważ osąd ludzki często jest błędny i omylny, ale z mądrością i pokorą serca próbować dostrzegać wewnątrz brata. Przy czym chodzi tu o braterstwo wspólnoty chrześcijańskiej powstałe w miejscu starego braterstwa synagogałnego.

Drugi sposób wyrażania braterstwa to zapożyczenia ze słownictwa rabinów, którzy swych uczniów często nazywali braćmi. Tego typu języka używał Pan Jezus, gdy mówił: *Szymonie, Szymonie, oto szatan domagał się, żeby was przesiać jak pszenicę; ale Ja prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara. Ty ze swej strony utwierdź twoich braci* (Łk 22, 31–32); *Wy nie pozwalajcie nazywać się Rabbi, albowiem jeden jest wasz Nauczyciel, a wy wszyscy braćmi jesteście. Nikogo też na ziemi nie nazywajcie waszym ojcem; jeden bowiem jest Ojciec wasz, Ten w niebie. Nie chcecie również, żeby was nazywano mistrzami, bo jeden jest tylko wasz*

¹⁶ Za: R. Skrzypczak, *Kapłan w parafii – brat we wspólnocie braci. Teologia brata*, „Homo Dei” 3(2006), ss. 111–112.

Mistrz, Chrystus (Mt 23, 8–10); *Nie bójcie się! Idźcie i oznajmicie moim braciom: niech idą do Galilei, tam Mnie zobaczą* (Mt 28, 10); *Nie zatrzymuj Mnie, jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca. Natomiast udaj się do moich braci i powiedz im: „Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego”* (J 20, 17). Widać tu, jak relacja mistrz–uczeń wzbogacona jest statusem dzieci jednego Ojca Niebieskiego. W tym duchu św. Piotr w ramach upomnień dotyczących stosunków międzyludzkich, wypunktowując szczególną postawę wobec „swoich”, pisze: *Wszystkich szanujcie, braci miłujcie, Boga się bójcie* (1 P 2, 17).

Wreszcie trzeci, najgłębszy sens braterstwa, to ten, gdzie sam Chrystus nobilituje na swych braci (i siostry) tych wszystkich, którzy są z Nim złączeni przez słuchanie Jego Słowa i pełnienie woli Boga: *Któż jest moją matką i którzy są braćmi? I spoglądając na siedzących dokoła Niego rzekł: Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Bożą, ten Mi jest bratem, siostrą i matką* (Mk 3, 32–35); *Zaprawdę, powiadam wam: Nikt nie opuszcza domu, braci, sióstr, matki, ojca, dzieci i pół z powodu Mnie i z powodu Ewangelii, żeby nie otrzymał stokroć więcej teraz, w tym czasie, domów, braci, sióstr, matek, dzieci i pół, wśród prześladowań, a życia wiecznego w czasie przyszłym* (Mk 10, 29–30).

Braterstwo głoszone przez Jezusa stało się powodem awantury w synagodze w Nazarecie i nie zyskało akceptacji wśród Jego rodaków. Ci stwierdzając, że Jezus ma siostry i braci, którzy żyli wśród nich, odrzucili Go jako Mesjasza (por. Mk 6, 1–6). I znów dowodzi to, że braterstwo to taki obszar ludzkich stosunków, gdzie zawsze może pojawić się sprzeczność interesów i oszustwo. Intuicyjnie czujemy, iż ten obszar ma dwa wymiary: wewnętrzny i zewnętrzny. „Wnętrze” wytwarza zawsze pewien rodzaj intymności, rodzinnego ciepła, poczucia przynależności, głębi relacji, które otwierają człowieka na miłość. W tym kontekście stwierdzenie św. Jana może porazić dosłownością: *Kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi* (1J 4, 20). Ogólnie trzeba powiedzieć: bez miłości nie ma braterstwa. Ta miłość musi się przyoblec we wzajemność i bezinteresowność; musi zaangażować całkowicie serce, całe istnienie, całą osobę i i wszystkie władze duszy.

W *Listach*, gdy chrześcijaństwo coraz wyraźniej zaczyna mówić „swoim” językiem, pojawia się teologia braterstwa chrześcijańskiego: *Wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi. Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: Abba, Ojcze! Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi. (...) aby On [Chrystus] był pierworodnym między wielu braćmi* (Rz 8, 14–16.29); *Ten, który uświęca, jak ci, którzy mają być uświęceni, z jednego [są] wszyscy. Z tej to przyczyny nie wstydi się nazywać ich braćmi swymi* (Hbr 2, 11). Jest to więc braterstwo oparte o tajemnicę Trójcy Świętej: jego podstawą jest wspólne ojcostwo Boga, które objawił Pan Jezus, a w które wprowadza Duch Święty. Już we Wcieleniu przyjmując naturę

ludzką, Jezus sprawił, że w Nim wszyscy są braćmi i siostrami. On – aby dokonać zbawienia – *musiał się upodobnić pod każdym względem do braci, aby stał się miłosiernym i wiernym arcykapłanem wobec Boga dla prześlągania za grzechy ludu* (Hbr 2, 17). Dokonując tego dzieła, nie tylko przywrócił tamto braterstwo sprzed Wielkiego Upadku, ale uczynił nowe, bardziej głębokie i bardziej święte. Dlatego ludzie stają się realnymi braćmi Chrystusa według ciała i przez nowe narodzenie w sakramencie chrztu (por. J 3, 3). Chrzt jest aktem urzeczywistnienia synostwa względem Ojca, braterstwa wobec Syna i wszczepienia w Ducha. Braterstwo chrześcijańskie nie jest więc abstrakcyjnym myśleniem życzeniowo-postulatywnym. Konkretnie dotyczy ono tych, którzy w spotkaniu z Chrystusem zmartwychwstałym odkryli nowy typ relacji do innych: *agape* wobec wszystkich; *filadelfia*, czyli miłość braterską, wobec współwyznawców. Niektórzy chrześcijanie wyposażeni są chyba w jakieś dodatkowe specjalne łąca, silniejsze niż *agape*, dzięki którym mogą żyć we wspólnocie: *Dopóki mamy czas, czynimy dobrze wszystkim, a zwłaszcza naszym braciom w wierze* (Ga 6, 10). Niestety istnieją też od początku „bracia fałszywi”, którzy stanowią niebezpieczeństwo i zagrożenie dla prawdziwego braterstwa (por. 2 Kor 11, 26). Myślę, że do tej kategorii należą też ci, którzy nie przyjmują żadnej *correctio fraterna*; dzisiaj takich określamy mianem „zakonników trudnych”, nieformowalnych.

Jeśli chodzi o grecką i łacińską leksykografię, to na określenie „brata” w użyciu jest słowo: *adelphos* – znaczy etymologicznie „z tego samego *delfus*”, z tego samego łona. Powtórzmy to jeszcze raz: w językach biblijnych, podobnie jak i w językach nowożytnych: w sensie dosłownym braćmi nazywano dwóch ludzi zrodzonych z tej samej matki. Braterstwo odsyła nas zatem do doświadczenia rodziny, do wspólnoty więzów krwi. Nie ma braterstwa bez świadomości pewnej przynależności do grupy. Wspomniane definicyjne „łono” jest punktem odniesienia dla braterstwa, zarówno w sensie dosłownym, jak i metaforycznym: wówczas łono się „rozciąga” i w znaczeniu szerszym braterstwo może objąć nie tylko członków tej samej rodziny, tego samego szczepu, tego samego ludu, w odróżnieniu od obcych, ale też ludzi powiązanych duchowo życzliwością, więzami przymierza, wiarą w Boga Izraela i w Jezusa Chrystusa. To „najszerze braterstwo” ma podstawę w wierze w jednego Boga, Ojca i Stworzyciela wszystkich.

Nowy Testament dowodzi, że „brat” był powszechnie przyjętym określeniem chrześcijanina; określeniem, które zobowiązywało (por. Flm 16) i które niewątpliwie uzyskało uznanie i życzliwość także niechrześcijan (por. Dz 2, 47).

4. Przeczesując historię

Niestety, od III wieku pojęcia brata wychodzi powoli z użycia: zastępuje je „ojciec” (i matka) pustyni. Od Cypriana z Kartaginy (215–258) tytuł „brat” przysługuje jedynie biskupom i kościelnej hierarchii w ogóle. Ostatecznie termin

ten uchował się we wspólnotach monastycznych, przy czym z biegiem wieków zredukowano go do przymilnego oznaczenia niższej klasy zakonników niekapłanów. Widać to już w zapisach Reguły św. Benedykta: „Niech zatem młodszy starszych szanują, a starsi niechaj kochają młodszych. Zwracając się do drugiego, nikomu nie wolno posłużyć się samym tylko imieniem, lecz starsi powinni mówić do młodszych „bracia”, młodszy zaś do starszych *nonni*, co oznacza „czcigodni ojcowie”. Opat natomiast, ponieważ wiara widzi w nim zastępcę Chrystusa, należy nazywać panem i opatem [*dominus* i *abbas*], nie jakoby on tego dla siebie żądał, lecz jako wyraz czci i miłości dla Chrystusa. Opat też sam musi o tym pamiętać i tak postępować, by okazać się godnym tej czci. Gdziekolwiek by się bracia spotkali, niechaj młodszy prosi starszego o błogosławieństwo. Jeśli starszy przechodzi, młodszy powinien wstać i ustąpić mu miejsca siedzącego. Nie godzi się też młodszemu usiąść ponownie, zanim go starszy nie zaprosi”¹⁷. Zresztą, do czasu powstania zakonów żebraczych zakonnik jawił się w Kościele zachodnim jako mnich albo kanonik. Innych „rodzajów” nie znano.

Dopiero św. Franciszek, „małuczki brat, sługa najmniejszy”¹⁸ w Panu Bogu, „zlikwidował” opatów, przeorów¹⁹ i inne wielkie tytuły, a wprowadził ministrów, czyli „sługi braci i braterstwa”²⁰, gwardianów, czyli przełożonych lokalnych i kustoszów, czyli stróżów wierności i karności²¹; swój zakon zaś nazwał braterstwem lub braćmi mniejszymi. Nawiasem mówiąc: stróż strzeże, pilnuje, dozoruje, ale też pełni rolę obrońcy, opiekuna i protektora. Podstawą braterstwa franciszkańskiego jest prawda katechizmowa, że wszyscy są synami jednego Boga, że wszyscy są braćmi Jezusa, że bracia – nawet wówczas, gdy stają się ciężarem – są darem Bożym. Chcąc skonkretyzować istotę braterstwa franciszkańskiego, trzeba przywołać z pism Franciszka niektóre słowa-klucze²²:

a) *Dulcedo* (słodycz)²³ – wyrażenie pochodzi ze słownictwa mistycznego i oznacza podstawowe doświadczenie jedności duszy i ciała, poczucie szczęścia i błogości. Św. Franciszek opisując swe przeżycia we wspólnocie trędowatych, podkreśla właśnie, że to, co wydawało mu się gorzkie, zmieniło się w słodycz duszy i ciała.

¹⁷ Reguła św. Benedykta 63, 10–16.

¹⁸ Franciszek w swojej pokorze widział tytuł brata jako coś wielkiego, wyróżniającego i nobilitującego, dlatego – mówiąc o sobie – często do niego dodawał przymiotnik lub rzeczownik minoryzujący: mały, małuczki, najmniejszy, ubogi, pokorny, niegodny, godny pogardy, sługa.

¹⁹ W I Regule nawet zapisał: „Nikogo nie można nazywać przeorem, lecz wszyscy bez różnicy niech nazywają się braćmi mniejszymi” (6,3).

²⁰ Por. I Reguła, 4, 12.

²¹ Por. Testament, 30–34.

²² Za: A. Rotzetter, *Franz von Assisi. Erinnerung und Leidenschaft*, Freiburg 1989, ss. 83–86.

²³ Testament, 3.

b) *Sicut mater* (jak matka)²⁴ – to wyrażenie odwołuje się do pierwszych w ogóle doświadczeń w życiu człowieka, kiedy to czujemy się bezpiecznie i szczęśliwie na kolanach i w ramionach matki. Słowo to niesie wszystkie najpiękniejsze wartości, jakie kojarzą się z matką. W tym słowie – jak śpiewał niezapomniany Mieczysław Fogg – „to cały świat dziecinnych lat, wskrzeszonych znów”. Ciekawe, że Franciszek nie tylko wpisał matczyność (podobnie jak ojcowskość) w regułę²⁵, ale też bratu Leonowi sam się prezentuje „jak matka”.

c) *Familiaritas* (rodziność)²⁶ – również to wyrażenie²⁷ nawiązuje do pradziadków człowieka: do mieszkania pod jednym dachem, siadania przy tym samym stole, do wspólnego dziedzictwa, do wspólnego świętowania, do wspólnego losu na dobre i na złe. Reguła powiada: „Gdziekolwiek bracia przebywają lub spotkaliby się, niech się odnoszą do siebie jak członkowie rodziny (*domestici* – domownicy, czyli ci z rodziny, którzy mieszkają na stałe w tym samym domu)”; natomiast, jeżeli bracia zwrócą się o dyspensę od jakichś przepisów reguły, ministrowie mają ich przyjąć „z miłością i dobrocią i niech im okażą taką rodzinność, aby bracia mogli z nimi rozmawiać i postępować jak panowie ze swoimi sługami”.

d) *Caritativa oboedientia* (posłuszeństwo z miłości)²⁸ – ten biblijny termin przejęty z Pierwszego Listu św. Piotra (1, 22) opisuje zasadniczo wzajemny stosunek dwóch lub więcej osób, które chcą żyć razem po chrześcijańsku. Chodzi o to, aby wzajemne relacje nasycone były pokorą, zgodnością, uległością, ustępliwością, uwagą, uniżonością, wyjściem naprzeciw drugiemu, a całe przyporządkowanie i podporządkowanie aby mieściło się w logice miłości.

e) *Servire* (służyć)²⁹ – służba w rozumieniu franciszkańskim to nie ciąg dalszy mentalności niewolniczej, podbudowanej tylko religijną motywacją; to raczej naśladowanie miłosiernej i uważnej miłości Boga; to pełne fantazji i zaangażowania działanie dla dobra bliźniego; to pasja i energia poświęcona dla innych. Nie dziwota, że św. Franciszek podniósł umywanie nóg (*officium pedum*) do rangi wzorca służby: „Ci, którzy są postawieni nad innymi, tak powinni się chlubić z tego przełożenia, jakby zostali wyznaczeni do obowiązku umywania nóg braciom”³⁰.

²⁴ 1 Reguła, 9,11; 2 Reguła, 6,9; List do Brata Leona, 2.

²⁵ Por. 1 Reguła 22, 34; Reguła dla pustelni, 4–10.

²⁶ 2 Reguła 10, 6; 6, 8.

²⁷ Nie wiadomo, dlaczego przetłumaczone w Pismach przez „wielką serdeczność”.

²⁸ Napomnienia, 3, 6.

²⁹ 1 Reguła, 5, 14; 10, 1; 2 Reguła, 6, 10; 8, 5; 10, 7.

³⁰ Napomnienia, 4, 2; por. 2 Reguła, 6, 4.

f) *Minoritas* (mniejszość, bycie mniejszym) – obrazowo to „bycie mniejszym” ma wyglądać tak: „Wszyscy bracia powinni się cieszyć, gdy przebywają wśród ludzi prostych i wzgardzonych, ubogich i słabych, chorych i trędowatych, i żebraków przy drogach”³¹. W tym radykalnym zapisie ukryte jest (jeszcze nie nazwane) pojęcie solidarności. O związkach solidarności z braterstwem pisał Jan Paweł II w orędziu³² na Światowy Dzień Środków Masowego Przekazu w 1988 roku, podkreślając, że do zaistnienia wśród ludzi braterstwa i solidarności potrzebne jest uznanie podstawowych wartości, które je podtrzymują; przypominał niektóre z nich: „szacunek wobec drugiego człowieka, duch dialogu, sprawiedliwość, zdrowa etyka życia osobistego i wspólnotowego, wolność, równość, pokój w jedności, działanie na rzecz godności osoby ludzkiej, zdolność uczestniczenia i dzielenia się”. Dodał też, że „braterstwo i solidarność są w stanie przewyciężyć wszelkie formy klanowości, sekciarstwa i rasizmu, różnego rodzaju nadużywanie władzy oraz indywidualny, kulturowy czy religijny fanatyzm”.

g) *Misericordia* (miłosierdzie)³³ – to ważne pojęcie wyraża stosunek do ułomności i przywar bliźniego, do jego cierpień i słabości. Braterstwo realizuje się właśnie w spotkaniu ze słabymi, łamliwymi, cierpiącymi, biednymi, małymi i zepchniętymi na margines. Dlatego św. Franciszek apeluje do kapłanów o nakładanie z miłosierdziem pokuty braciom grzeszącym³⁴; do ministra: „kochaj tych, którzy sprawiają ci trudności”; do wszystkich braci, aby współbrata grzesznika nie zawstydzali i nie zniesławiali, „lecz niech okazują mu wielkie miłosierdzie i zachowują grzech brata swego w całkowitej tajemnicy”³⁵.

Na tych fundamentach opiera się braterstwo franciszkańskie. Ze zrozumiałych względów zatrzymałem się nad nim dłużej, bo nigdy już potem w historii Kościoła braterstwo nie wybuchło z taką siłą i pasją, z takim entuzjazmem i zapałem, nigdy też nie było tak żywiołowe, masowe i wszechobejmujące. Dla Franciszka „panem bratem” jest słońce, księżyc, wiatr, ogień, wszystkie żywioły i całe stworzenie³⁶. Jeżeli wychwala on najwyższego, wszechmogącego, dobrego Pana „przez” stworzenia, znaczy to nie tylko, że uwielbia Boga i dziękuje Mu „za stworzenia”, za ich istnienie, ciesząc się nimi, ale też, że uwielbia Boga i dziękuje Mu „poprzez stworzenia”, za ich pośrednictwem. Symptomatyczny jest właśnie ten drugi aspekt, który zwraca uwagę na fakt, że i stworzenia mogą stać się sposobem czy narzędziem w oddawaniu Bogu chwały: „poprzez” iście

³¹ 1 Reguła, 9, 2.

³² W służbie braterstwa i solidarności, 3.

³³ Napomnienia, 18, 1. Testament, 2.

³⁴ 2 Reguła, 7, 3.

³⁵ List do ministra, 5, 15.

³⁶ Por. Pieśń słoneczna.

franciszkańskie, pełne wrażliwości na piękno, troskliwe i rozumne obcowanie z przyrodą, a na koniec poprzez pełne godności i ufności przyjęcie najstarszej siostry, której na imię śmierć.

Jak bardzo zaważyła ta franciszkańska wizja braterstwa, świadczy fakt, że wśród cech brata zakonnego w instytutach braci wymienia się te same walory, które stanowią fundament braterstwa w ujęciu św. Franciszka: pokora, służba i dzieła miłosierdzia³⁷. Bracia wpatrując się w Tego, który sam polecał: *uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem* (Mt 11, 29), są świadomi, że ich pokorna postawa stanowi dla nich wprost ozdobę, wzbudzającą u innych szacunek, jako dla autentycznych naśladowców Pana, który „pokornego miłuje, obdaru wielką łaską i objawia mu swe tajemnice”³⁸. Konsekwencją takiej postawy jest podejmowanie – na wzór Chrystusa – *służby* wobec innych, która stanowi drugą charakterystyczną cechę brata. I znów: bracia wpatrując się w Izajaszowego Sługę, służą Bogu, a „służyć Jemu” – oznacza „królować”, a zatem „służba” w tym znaczeniu jest czymś zaszczytnym. Źródłem bowiem służby Bogu jest miłość, która nadaje tej służbie jej godność i decyduje o jej wartości. Jeżeli zaś człowiek miłuje Boga – a to przecież w szczególnie sposób czyni brat zakanny – to powodowany tą miłością służy Mu właśnie w najbardziej potrzebujących. Dzieła miłosierdzia wymagają, tak nakładu większych energii, jak i znacznie poszerzonej znajomości środowiska, w jakim Opatrzność Boża powierza braciom delikatne, a zarazem naglące i pilne zadania. Toteż preferencyjna opcja na rzecz ubogich, o których już Jezus powiedział, że zawsze będą wśród nas (por. Mt 26, 11), dodajmy – w tym poszerzonym dziś rozumieniu – jest ogromnym wyzwaniem, jakie podejmuje brat zakanny naszych czasów.

Adhortacja apostołska *Vita consecrata* rozpatruje braterstwo zakonne na trzech poziomach: jako głębokie zjednoczenie z Chrystusem być Jego bratem; jako wzajemną służbę i we wspólnej służbie dobru Kościoła być bratem jeden drugiemu; w końcu jako bycie bratem każdego człowieka poprzez świadectwo miłości Chrystusa wobec wszystkich, zwłaszcza najmniejszych i najbardziej potrzebujących³⁹. W ten sposób bracia budują powszechne braterstwo Kościoła i świata, a kapłanom w swoim zakonie skutecznie przypominają o fundamentalnym wymiarze braterstwa w Chrystusie, które powinno łączyć ich ze sobą nawzajem i z każdym człowiekiem, wszystkim zaś głoszą słowa Chrystusa: *wy wszyscy braćmi jesteście*.

O braterstwie przypomniał sobie świat i Kościół ponownie w wyniku Rewolucji Francuskiej w 1789 roku, kiedy to na jej sztandarach wypisano: *Liberté, Egalité, Fraternité*. Aczkolwiek od tej pory hasło powyższe miało stać się zasadą

³⁷ Por. L. Pawlak, *Brat zakanny w instytutach braci*, „Via Consecrata” 11(2002), ss. 38–41.

³⁸ *Naśladowanie Chrystusa*, II, 2.

³⁹ Por. *Vita consecrata*, 60.

społecznego i politycznego działania, niewiele przyczyniło się do zjednoczenia narodów i państw ze względu na powierzchowne jego rozumienie i niedocenia nie zawartych w nim treści. Ludzkie i chrześcijańskie braterstwo pozostają w ścisłym związku. Niedostrzeganie tego związku sprawia, że tracą na znaczeniu także inne hasła, mianowicie wolność i równość. Jedynie w Jezusie Chrystusie ugruntowane braterstwo jest w stanie zjednoczyć ludzi. Ideologie dzielą ludzi (na partie, stronnictwa, frakcje, obozy), idea braterstwa jednoczy ludzi. Kościół traktuje braterstwo (podparte praktyczną solidarnością) jako zasadę społeczną, istotną dla współżycia i współdziałania ludzi, jako fundament dla zbudowania jedności Kościoła i świata oraz osiągnięcia powszechnego pokoju.

Rozważając temat braterstwa, ukazanego w znaczeniu dosłownym a nie metaforycznym, trzeba też mieć na uwadze trzy ważne jego wymiary, trzy jego odniesienia:

- relację z rodzicami, linia zstępująca, czyli wertykalna (pionowa);
- relację z innymi, linia horyzontalna (pozioma);
- relację z samym sobą, linia głębokości (duchowa).

Te trzy linie występują razem i nie można ich rozdzielać. Dobrze to oddaje powiedzenie rabinistyczne: „Trzeba stać na nogach, ale nie za długo; siedzieć – ale także nie za długo; iść – również z umiarem”. Można to zinterpretować następująco: stanie oznacza relację z Bogiem na modlitwie; siedzenie – to medytacja połączona z wchodzeniem w głąb własnego serca; chodzenie – to wyjście do drugich. Ważne jest, aby w tych trzech relacjach zachować właściwą miarę. Braterstwo realizuje się w pełni jedynie w tych trzech wymiarach⁴⁰.

Summary

A Journey in the World of Concepts and History of the Brotherhood

Brotherhood means a totality of the cordial relationships and intimate connections that normally exist on various levels amongst brothers; if brotherhood is the state of these personal connections, so it is also a feature. A brother cannot be chosen (as it happens with a friend); a brother is either welcomed by accepting his diversity, or rejected. The foundation of the fraternal relationships then is not choice, but acceptance.

Brotherhood in the Old Testament appears as a relationship which is uneasy and fragile, it generates conflicts, disputes, discords and falsities. There is no idealistic vision of brotherhood in the bible, on the contrary, brotherhood is presented in a very realistic way. This is not only true in the Old Testament, but in the New Testament as well. It is enough to recall the sons of Zebedee (John

⁴⁰ Za: L. di Vertemate, *Błogosławione braterstwo*, Ząbki 2004, ss. 11–18.

and James) who were willing to use their brotherhood in order to obtain some privileges for themselves, or to mention the two brothers from the parable about the merciful father where conflict is caused by possessions. The New Testament proves that “brother” was a generally accepted term used by Christians in reference to each other. It was also a term which obliged certain behavior (cfr. Flm 16) and which eventually gained respect and use also among those who were non-Christians (cfr. Acts 2, 47).

Unfortunately, from the 3rd century on, the term “brother” was slowly replaced by the expression “father” (and „”mother”) of the desert. Beginning with Cyprian of Cartagene (215–258) the title “brother” is used only in reference to the bishops and when speaking in general to the ecclesiastical hierarchy. Finally this term remained only in use in monastic communities, and eventually through the centuries it was reduced to the pleasant description of a male religious of the lower class; those who were not ordained to the priesthood. Only St. Francis brought brotherhood out of oblivion and called his society simply *fraternitas*. Never again in the history of the church would brotherhood explode with such power and passion, such enthusiasm and fervour, and never again would it be so spontaneous, massive and all-embracing.

REFLEKSJE O DUSZPASTERSTWIE PARAFIALNYM ZAKONU BRACI MNIEJSZYCH

Parafie prowadzone przez wspólnoty zakonne już na trwałe wpisały się w panoramę Kościołów partykularnych. Trudno więc dziś wyobrazić sobie diecezję, gdzie nie byłoby ożywionego życia duszpasterskiego, ukierunkowanego nie tylko na dobro Kościoła Chrystusowego, ale i również na ubogacenie tego Kościoła jedynym w swego rodzaju charyzmatem, który wyróżnia daną wspólnotę zakonną.

Trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa stawia Kościół w świetle nowych wyzwań i oczekiwań świata. Już w pierwszych słowach Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et Spes*” Soboru Watykańskiego II, czytamy: „Radość i nadzieja, smutek i lęk ludzi w naszych czasach, szczególnie ubogich i wszelkich uciśnionych, są również radością i nadzieją, smutkiem i lękiem uczniów Chrystusa i nie można znaleźć nic prawdziwie ludzkiego, co nie odbijałoby się echem w ich sercach. Ich wspólnota składa się bowiem z ludzi, którzy pielgrzymują do królestwa Ojca zjednoczeni w Chrystusie, kierowani przez Ducha Świętego, i którzy przyjęli orędzie zbawienia, aby je skierować do wszystkich. Dlatego rzeczywiście doświadczają ona najściślej łączności z rodzajem ludzkim i jego historią” (nr 1).

Współczesny świat przeżywa kryzys swojej tożsamości. Ma to niewątpliwie wpływ na zaangażowanie duszpasterskie i osobisty rozwój życia duchowego. Kościół zostaje na nowo wezwany, aby ze świadomości obecności wśród nas zmartwychwstałego Chrystusa „czepać nowe energie dla chrześcijańskiego życia, czyniąc je wręcz źródłem natchnienia dla naszego postępowania”¹. To wezwanie skierowane jest również do naśladowców św. Franciszka, podejmujących trud ewangelizacji w parafiach. Jakość tej pracy będzie więc zależeć od

¹ Jan Paweł II, List apostolski *Novo Millennio ineunte*, nr 29.

osobistej doskonałości, która powinna być zawsze autentycznym świadectwem, że bracia są wiarygodnymi głosicielami Chrystusa zmartwychwstałego w duchu św. Franciszka. O. Giacomo Bini OFM w swojej „Relacji” na ostatnią Kapitułę Generalną słusznie zauważa, iż „w czasach kryzysu i zagubienia nieodzowne jest skupienie się na tym, co zasadnicze, by na nowo umiejscowić nasze życie”². W pędzie zaangażowania się w różnego rodzaju prace duszpasterskie styl i sposób naszego życia zaczyna niewiele różnić się od życia księży diecezjalnych. Samo noszenie habitu nie wystarczy, aby ukazać bogactwo franciszkańskiego charyzmatu. Stąd też o. G. Bini podkreślił, że trzeba zatrzymać się i odważnie przyjrzeć się franciszkańskiemu powołaniu i misji, nie pozwalając przygnieść się wszelkimi formami działalności. Życie braci franciszkańskim charyzmatem jest szansą na ponowne odnalezienie właściwego miejsca we współczesnym świecie i historii³.

1. Wspólnota braterska w misji i w działaniu

Podejmując refleksję nad franciszkańskim duszpasterstwem należałoby rozpocząć od słów cytowanej wyżej soborowej Konstytucji „Gaudium et spes”: radość i nadzieja czy smutek i trwoga? Swoistym paradoksem wydaje się fakt, iż do tej pory Zakon Braci Mniejszych nie ma szczegółowego dokumentu na temat działalności w duszpasterstwie parafialnym. Owszem, tego typu problematyka poruszana była tu i ówdzie, ale dotyczyła ona raczej ogólników i to w kontekście całościowego rozumienia franciszkańskiego charyzmatu⁴. Tymczasem parafie prowadzone przez Zakon Braci Mniejszych na całym świecie stały się faktem. Według danych statystycznych przygotowanych przez specjalną Komisję Międzynarodową, powołaną po Kapitułę Generalnej OFM w 1997 roku⁵, bracia

² G. Bini, *Vocavit nos Deus, ut eamus per mundum. Relacja Ministra Generalnego. Kapituła Generalna 2003*, Rzym 2003, nr 55.

³ Por. tamże, nr 70.

⁴ Na powyższą problematykę zwróciła uwagę Kapituła Generalna w roku 1997. Wzrastająca liczba franciszkańskich parafii jest dla Zakonu nowym wyzwaniem z pełną świadomością naszego charyzmatu oraz nowych potrzeb wypływających z ducha nowej ewangelizacji. W Aktach Kapituły w „Quaestiones Votandae” nr 105 czytamy: *Considerando il gran numero di Parrocchie affidate ai Frati Minori, coscienti del nostro carisma e delle nuove esigenze per una evangelizzazione in comunione con la Chiesa locale, il Definitorio generale promuova, a livello di tutto l'Ordine, uno studio e una revisione della nostra presenza e del nostro modo di agire nelle Parrocchie come Frati Minori, e stimoli nuove forme e nuovi modi di evangelizzare in comunione con la Chiesa locale e universale, in fedeltà al nostro carisma. Acta Capituli Generalis Ordinari Ordinis Fratrum Minorum in S. Maria Angelorum – Assisi, a die 5 maii usque ad diem 25 maii 1997*, Romae 1998, ss. 432–433. Por. także *List do wszystkich Ministrów Prowincjalnych* O. Generała Giacomo Biniego z dnia 26 listopada 2002 r.

⁵ Na członków tejże Międzynarodowej Komisji zostali powołani: fr. Miguel Kellett z Wice-Prowincji św. Benedykta w Brazylii, fr. Hermann Punsmann z Pontificio Ateneo Antonianum

mniejsi prowadzą obecnie około 2050 parafii w różnych częściach świata. Pracuje w nich blisko 30% profesów uroczystych, co jest dowodem, że właśnie tej działalności zdecydowanie dają pierwsze miejsce. Na dalszym miejscu wymieniane są np. różnego rodzaju prace na rzecz wspólnoty, prowadzenie sanktuariów, działalność naukowa i dydaktyczna, prowadzenie misji, zaangażowanie się na rzecz ubogich lub osób z patologiami. Na końcu znalazło się życie kontemplacyjne. Z raportu tejże Komisji wynika, że parafie franciszkańskie niewiele różnią się od tych prowadzonych przez księży diecezjalnych. Mało mówi się tam o charyzmacie franciszkańskim, a dla wielu braci kalkulacje finansowe mają istotniejsze znaczenie, aniżeli budowanie autentycznej wspólnoty. Zdarza się również i tak, że w niektórych krajach zostają nam powierzone parafie po to, aby przy brakach personalnych po prostu „zatkać dziury” w jakiejś diecezji. Duszpasterstwo parafialne prowadzone przez braci mniejszych – zauważa Komisja – potrzebuje nowej koncepcji i nowego programu. Owa potrzeba spowodowana jest tym, że do tej pory w niczym tak naprawdę parafie braci mniejszych nie różnią się od parafii diecezjalnych. A skoro jest tak, pyta Komisja, to jaka jest ich rola i znaczenie na przyszłość? Czy nie jest to zagrożeniem dla tożsamości franciszkańskiej⁶. Musi to budzić niepokój, bowiem przesłanie św. Franciszka domaga się nieustannej czujności i równowagi (*discretio*) pomiędzy działaniem a kontemplacją. Dostosowywanie się do wymogów współczesnego świata to zdecydowane opowiedzenie się za Chrystusem i włączanie Ewangelii w jego struktury na wzór św. Franciszka. „Nasz świat – czytamy w dokumencie Rady Plenarnej Zakonu Braci Mniejszych z 2001 roku – staje się coraz bardziej chaotyczny i zagubiony. Szuka wartości i dlatego będzie nadal prowokował nas i żądał wyjaśnień. Jesteśmy świadkami tragicznych chwil, cierpienia i ciemności. Lepsza przyszłość ludzkości będzie zależeć od tego czy będziemy zdolni, aby przekazać przyszłym pokoleniom racje przemawiające za życiem i nadzieją (por. GS 31), i aby stać się narzędziami pokoju, budowniczymi mostów, twórcami narzędzi i metod komunii. Biedaczyna z Asyżu wiedział, jak odpowiedzieć na te oczekiwania swoich czasów, aktualizując i dając świadectwo Ewangelii, proponując ją wprost, jako wartość rewolucyjną, o której marzy także współcze-

w Rzymie oraz fr. Carlos Folgado z Prowincji św. Antoniego w Boliwii. Komisja ta rozesłała do wszystkich jednostek zakonu kwestionariusz, na podstawie którego mogła później opracować wstępne dane dotyczące działalności ewangelizacyjnej w świetle powierzonych Braciom Mniejszym parafii pt. „*Parrocchie e nuova evangelizzazione nell'Ordine: risposte e sfide*” oraz „*Appendice: Commenti e Domande*”.

⁶ *Sembra che le Parrocchie francescane non si distinguono molto dalle Parrocchie diocesane. Se è così, ci si può domandare che significato hanno le Parrocchie francescane. Peggio ancora se servono solo perappare i buchi di una Diocesi. In una tale situazione l'Ordine perde o ha perso già la propria identità.* Tamże, „*Attività in Parrocchia*”, punkt d.

sny człowiek; wiedział jak przekazać to wszystko swojemu pokoleniu, tworząc nowe struktury relacji i wzbudzając entuzjastyczne zainteresowanie”⁷.

2. *Ecclesia semper reformanda*, czyli blaski i cienie duszpasterstwa w Polsce

Stara maksyma *Ecclesia semper reformanda* odnosi także do Kościoła, który żyje na polskiej ziemi. Nowa sytuacja społeczno-polityczna sprawia, że nie jest łatwo znaleźć jakąś magiczną formułę, która rozwiązałaby łatwo i szybko problemy naszej epoki⁸. Niemniej jednak „Kościół musi umieć rozpoznawać rodzaj głodu współczesnego świata, środowisko, w którym żyje, jego charakterystyczne zapotrzebowanie, oraz zaplanować i wypracować taki plan duszpasterskiego działania, który stanowiłby autentyczną i przystosowaną odpowiedź”⁹. Potrzebna jest więc wnikliwa analiza znaków czasu oraz zdrowy, ewangeliczny osąd rzeczywistości. Tylko wtedy wyłoni się nam prawdziwy obraz i poziom sprawowanej przez braci mniejszych duszpasterskiej posługi, która ma w sposób wierny odzwierciedlać to, co ślubowaliśmy, a mianowicie że „reguła i życie braci mniejszych polega na zachowywaniu świętej Ewangelii Pana naszego Jezusa Chrystusa przez życie w posłuszeństwie, bez własności i w czystości”. Nie chodzi więc tu o wyszukiwanie jakichś nadzwyczajnych programów, ponieważ chrześcijański program, nakreślony w Ewangelii jest aż nadto oczywisty i polega na tym, co doskonale realizował św. Franciszek: aby Chrystusa jak najlepiej poznać, kochać, naśladować, aby żyć w Nim i z Nim przemieniać historię dopóty, aż osiągnie swą pełnię w niebieskim Jeruzalem. „Program ten nie zmienia się mimo upływu czasu i ewolucji kultur, chociaż bierze pod uwagę epokę i kulturę, aby możliwy był prawdziwy dialog i rzeczywiste porozumienie”¹⁰.

⁷ Rada Plenarna Zakonu Braci Mniejszych, *Wspólnota braterska w misji w świecie, który się zmienia* («Rozszerz przestrzeń swojego namiotu» Iz 54, 2), Guadalajara–Mexico 5–17 listopada 2001, Rzym 2001, s. 13.

⁸ Ks. bp Piotr Libera wylicza kilka istotnych problemów, które rzutują na obecną sytuację Kościoła w Polsce, a mianowicie: a) ideologizacja wiary (wiara jest postrzegana jako pewna ideologia, brak odniesienia do żywej osoby Jezusa Chrystusa); b) prywatyzacja postaw religijno-moralnych ludzi wierzących w Polsce; c) polityczne patrzeć na Kościół, który nie jest przecież frakcją polityczną, ale wspólnotą ludu Bożego, Sakramentem Zbawienia; d) dialektyczny tylko, a nie dialogowy sposób postrzegania rzeczywistości i rozwiązywania problemów; e) swoiste rozdwojenie jaźni społecznej, a często i religijnej; f) brak właściwego stosunku do władzy, a tym także kościelnej; g) duch walki z kimś, a nie zmaganie się o coś (o dobro!); h) mentalność układów, a nie kompetencji; i) postawa roszczeniowa; j) podejrzliwość i brak odpowiedzialności za słowo, *Aktualne problemy Kościoła w Polsce* [w:] «Przypatrzcie się bracia powołaniu waszemu» (1Kor 1, 26). Materiały ze spotkania Konferencji Rektorów Wyższych Seminariów Duchownych Diecezjalnych i Zakonnych w Polsce, Nowe Opolo k/Siedlec 3–5 września 2001, Lublin 2002, s. 84.

⁹ A. Żądło, *Jaka parafia na nasze czasy*, Kielce 1994, s. 10.

¹⁰ Jan Paweł II, List apostolski *Novo Millennio ineunte*, nr 29.

W niektórych kręgach funkcjonuje teza o niemalże profetycznej roli i misji polskiego modelu duszpasterstwa, na którym to modelu powinien wzorować się cały Kościół. Tymczasem Kościół w Polsce od kilkunastu lat przechodzi dość złożony i trudny proces przystosowywania się do nowego, demokratycznego otoczenia, które charakteryzuje się m.in. pluralizmem opinii i pełną swobodą ich wyrażania¹¹. Stale ściera się z takimi poglądami, jak: otwarty ateizm, materializm, laicyzacja, postawy konsumpcyjne. Z drugiej zaś strony aż nadto widoczna jest niesprawiedliwość społeczna, bieda, brak środków utrzymania, bezrobocie, nalogi i choroby spowodowane niewłaściwym stylem życia. Dlatego nierzadko „dla wielu ludzi naszych czasów Bóg nie tylko jest figurą stylistyczną czy znakiem kulturowym, ale bywa postrzegany jako wróg, nieprzyjaciel człowieka, ponieważ jest transcendentny. Brak zmysłu metafizycznego u współczesnego człowieka prowadzi do zredukowania rzeczywistości do jej wymiarów zewnętrznych, postrzegalnych i rodzi złudną pochwałę rozumu, który wszystko może”¹². Ta sytuacja swoistego kryzysu wartości nie może być nie brana pod uwagę w duszpasterskich zmaganiach i „domaga się od nas poszukiwania nowych metod i sposobów uprawiania duszpasterstwa, aby chrześcijaństwo nie pozostało w świadomości współczesnego człowieka na poziomie masowego i ludowego folkloru, by nie zeszło na margines jego zainteresowań, ale by na drodze całosciowego ewangelizowania pomagało mu spełnić siebie i odnaleźć właściwy kierunek w życiu”¹³.

Po roku 1989 Kościół uzyskał dostęp do środków masowego przekazu, dzięki którym może prowadzić szczerzy dialog ze współczesnym światem. Ten społeczny przekaz – „jaki dokonuje się w Kościele i poprzez Kościół polega głównie na oznajmianiu Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa. Jest to głoszenie Ewangelii jako słowa prorockiego i wyzwającego, skierowanego do ludzi naszych czasów; jest to – w obliczu radykalnej laicyzacji – świadectwo o Bożej prawdzie i o transcendentnym przeznaczeniu człowieka: jest to opowiedzenie się w duchu solidarności z wszystkimi wierzącymi, przeciwko konfliktom i podziałom, a za sprawiedliwością i wspólnotą ludzi, narodów i kultur”¹⁴.

Być może, że obecnej aktywności duszpasterskiej Kościoła w Polsce towarzyszy swoisty lęk przed przyszłością, którego granice wyznacza pewna pokusa izolacji i szczerzego odgrodzienia się od tendencji tzw. Zachodu. Jest to moje

¹¹ Por. tamże, s. 77.

¹² L. Slipek, *Parafia jakiej pragnę*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2001, s. 15.

¹³ A. Ządló, *Jaka parafia na nasze czasy*, s. 12.

¹⁴ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Instrukcja duszpasterska „Aetatis novae”*, z 22 lutego 1992, nr 9, [w:] J. Góral, K. Klauza [red.], *Kościół o środkach komunikowania myśli*, opr. Biblioteka „Niedzieli” 54, Częstochowa 1997, s. 306.

subiektywne odczucie. Z drugiej zaś strony trzeba mieć świadomość, że właśnie tam, na Zachodzie zakon ma przed sobą ogromne pole do działania. Bez względu na to, jaka panuje sytuacja i jaka rządzi opcja polityczna, świat toczy się swoim rytmem, a cały Lud Boży w dalszym ciągu czuje głód Boga, słowa i szczerego braterstwa, nawet jeśli do niego podchodzi z pewną rezerwą i nieufnością. Zadaniem zakonu jest zaspokojenie tego duchowego głodu poprzez wspólnoty parafialne, działające w konkretnym Kościele lokalnym. Oczywiście w praktyce duszpasterstwo niekiedy może się skoncentrować tak naprawdę jedynie wokół tych wiernych, którzy na ogół zawsze przychodzą do kościoła, nie tylko w niedziele i święta, ale i w dni powszednie. Jednak „poza duszpasterskim zasięgiem i oddziaływaniem pozostaje natomiast ogromny tłum ludzi, który żyje pozostawiony sobie, bez słuchania Chrystusowego Orędzia, bez zasiadania przy Chrystusowym Stole. Taki stan świadczy o pasywnym charakterze duszpasterstwa, polegającym na oczekiwaniu, aby zainteresowani sami zgłosili się do Kościoła po duchowe nasycenie”¹⁸.

Łatwo usprawiedliwić taką postawę i działanie, składając winę na negatywne doświadczenia pierwszych lat polskiej wolności i demokracji, która w niektórych kręgach rozumiana jest jako największe zagrożenie i nieszczęście dla Kościoła w Polsce oraz efektów duszpasterskiej pracy zakonu. Ks. J. Tischner ujął to następująco: „Gdy mówimy o niebezpieczeństwach konsumpcjonizmu, obwiniamy wolność. Gdy wskazujemy na aborcję, obwiniamy wolność. Gdy szukamy źródeł pornografii, podejrzewamy wolność. To wolność sprawia, że «wszędzie panoszą się komuniści», że «są obrażane uczucia ludzi wierzących», że niektórzy posuwają się nawet do podważania autorytetu Ojca Świętego. Powoli, niepostrzeżenie wina wolności staje się większa niż wina komunizmu”¹⁹. W kontekście tego sformułowania potrzeba więc jeszcze sporo czasu, aby dostosować się do nowej rzeczywistości, która wcale nie jest łatwa i wymaga sporo wysiłków ducha, aby oddziaływać tak, jak np. św. Maksymilian, który wykorzystał potęgę mass mediów w duszpasterstwie na najwyższym ówczesnym poziomie.

3. Budowanie komunii i świętości

Jan Paweł II wskazał na siedem priorytetów duszpasterskich:

- Świętość
- Modlitwa

¹⁸ A. Żądło, *Jaka parafia na nasze czasy*, s. 18. L. Slipek w cytowanej już tutaj publikacji pt. *Parafia jakiej pragnę* słusznie zauważa, że „w naszych czasach nie ma już miejsca na wiarę anonimową i sformalizowaną. Potrzebna jest wiara oparta na dogłębnym poznaniu słowa Bożego, na wyborze i osobistych przekonaniach. Ma to być wiara przyjęta świadomie, a nie jedynie odziedziczona w sposób pasywny” (s. 8).

¹⁹ J. Tischner, *Nieszczytny dar wolności*, Kraków 1993, s. 7.

Refleksje o duszpasterstwie parafialnym Zakonu Braci Mniejszych

- Niedzielna Eucharystia
- Sakrament Pojednania
- Pierwszeństwo łaski
- Słuchanie słowa Bożego
- Głoszenie słowa Bożego²¹.

Wymienione tu priorytety są wytycznymi dla wszystkich odpowiedzialnych za duszpasterstwo parafialne, prowadzone przez braci mniejszych. „Prowadzenie wiernych do głębokiego życia wewnętrznego, opartego na zasadach chrześcijańskiej nauki przeżywanej i głoszonej przez świętych – to zapewne najważniejsze duszpasterskie przedsięwzięcie. Ten właśnie aspekt winien zajmować uprzywilejowane miejsce w pastoralnym planowaniu. Bardziej niż kiedykolwiek trzeba nam odkrywać, że modlitwa, życie sakramentalne, medytacja, milcząca adoracja w zjednoczeniu serca z Sercem naszego Pana, codzienne praktykowanie cnót, które do Niego upodabniają, przynosi o wiele obfitsze owoce niż jakakolwiek dyskusja, a w każdym razie warunkuje jej skuteczność” – czytamy w Instrukcji Kongregacji ds. Duchowieństwa²².

Cechą charakterystyczną naszych czasów jest etyka sukcesu, która również opanowuje zakonne wspólnoty parafialne i wdzierą się w sposób myślenia niejednego duszpasterza. Ilość wybudowanych kościołów, odnowionych ołtarzy, rywalizacja w zdobywaniu lokalnej popularności, stają się nieformalnym kryterium przydatności do poszczególnych posług we wspólnocie. Ale czy sukces może być miarą kapłaństwa? Według najnowszych badań wśród kandydatów do kapłaństwa dominuje nastawienie praktyczne, rozumiane jako „poznanie najlepszych technik kierowania i przewodzenia grupami ludzkimi bez konieczności starania o równoległe pogłębienie intelektualne i rozwój własnej duchowości zakorzenionej zarazem w osobistym, wewnętrznym doświadczeniu rzeczywistości Bożej”²³. Tak rozumiane duszpasterstwo może rodzić wiele nieporozumień, stając się swoistą ucieczką od bardziej istotnej pracy każdego kapłana, jaką jest bycie duchowym towarzyszem i przewodnikiem dla powierzonych nam wiernych na drogach ich osobistego spotkania z miłosiernym Bogiem. W tym miejscu warto przypomnieć sobie słowa św. Grzegorza Wielkiego, papieża z jego *Homilii* czytanej w Liturgii Godzin w sobotę 27. tygodnia okresu zwykłego: „Świat jest pelen kapłanów, ale niewielu robotników na żniwach Pana. Przyjmujemy wprawdzie stan kapłański, ale zadania urzędu nie spełniamy. (...) Zajęliśmy się spra-

²¹ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Novo Millennio ineunte*, nr 30–41.

²² Kongregacja ds. Duchowieństwa, Instrukcja „Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej” (4 sierpnia 2002), nr 27.

²³ A. Przybecki, *Duszpasterstwo w Polsce*, s. 91. Por. także K. Pawlina, *Kandydaci do kapłaństwa trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 2002, ss. 237–265.

wami zewnętrznymi, tak iż co innego przyjęliśmy wraz z godnością kapłańską, a co innego w rzeczywistości wykonujemy. (...) Lecz jakże potrafimy poprawić innych, skoro zaniedbujemy siebie? Zajęci rzeczami świata, o tyle stajemy się bardziej obojętni na sprawy wewnętrzne, o ile z większą gorliwością oddajemy się temu, co na zewnątrz”.

Franciszkańskie parafie mają być przede wszystkim szkołami modlitwy, które przewodnikami powinni być duchowi synowie św. Franciszka. Bez odniesienia naszej pracy do Chrystusa, bez życia wewnętrznego i świętości żaden, nawet najbardziej spektakularny duszpasterski sukces nie wytrzyma czasu próby. Należy mieć tę świadomość, że wraz z postępującą demokratyzacją życia społeczno-politycznego kończy się epoka księży – trybunów ludowych, jedyńskich i najbardziej kompetentnych osób we wszystkich dziedzinach. Tymczasem to wierni świeccy coraz częściej poddają duchownych społecznej weryfikacji i stawiają im bardzo konkretne i wysokie wymagania, gdzie liczy się nie tylko inteligencja i wiedza, ale również i osobisty przykład oraz autentyczność franciszkańskiego życia.

Przez lata w mentalności wielu ludzi utrwaliło się przekonanie, że Kościół to właściwie urząd, a parafie to swego rodzaju punkty usług religijnych i świadczeń charytatywnych. Nadszedł już czas, aby i w naszych parafiach zmieniać tego typu mentalność, a wiernych uczyć, że parafia to żywa wspólnota, gdzie kościół parafialny jest po prostu jej centrum. Któż inny, jak nie my zakonnicy, może zrozumieć lepiej sens i wartość wspólnoty? Dlatego o wiele łatwiej powinno przyjść nam budować poczucie wspólnoty, gdzie rzeczywiście parafia jest domem dla wszystkich, swoistym namiotem Boga, ustawionym pośród zwyczajnych ludzi. Na ten właśnie aspekt w sposób szczególny zwraca uwagę Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici*: „Chociaż wspólnota kościelna zawsze posiada wymiar powszechny, to jednak swój najbardziej bezpośredni i widzialny wyraz znajduje w życiu parafii. Parafia jest niejako umiejscowieniem Kościoła, a ponieważ samym Kościołem zamieszkującym pośród swych synów i córek. Wszyscy powinniśmy odkryć, poprzez wiarę, prawdziwe oblicze parafii, czyli samą «tajemnicę» Kościoła, który właśnie w niej istnieje i działa. Ona bowiem, choć czasem bywa uboga w ludzi i w środki, niekiedy rozproszona na rozległych obszarach, albo zagubiona w ludnych, pełnych chaosu dzielnicach wielkich metropolii, nigdy nie jest po prostu strukturą, terytorium, budynkiem, ale raczej «rodziną Bożą jako braci ożywionych duchem jedności» (LG 28), «domem rodzinnym, braterskim i gościnnym» (CT 67), «wspólnotą wiernych» (KPK, kan. 515 § 1). Parafia wreszcie jest zbudowana na gruncie rzeczywistości teologicznej, bowiem jest ona wspólnotą eucharystyczną (por. Propositio 10), czyli wspólnotą zdolną do sprawowania Eucharystii, będącej żywym źródłem jej wzrostu i sakramentalnym węzłem doskonałej komunii z całym Kościołem. Ta zdolność wynika z tego, że parafia jest wspólnotą wiary oraz wspólnotą organiczną, czyli taką, która składa się z wyświęconych kapłanów i innych chrześcijan, i w której

proboszcz, reprezentujący biskupa diecezji (por. KPK, kan. 555 § 1, 1), jest hierarchicznym ogniwem łączącym parafię z całym Kościołem partykularnym²⁴.

Ze słów Ojca Świętego wynika jasno, że parafia, która jest tak mocno osadzona w rzeczywistości ludzkiej, nie może jednak w pełni realizować swojej posłanniczej misji bez jej pogłębionego duchowego i teologicznego aspektu. Parafia jest więc rzeczywistością dostępną i zrozumiałą jedynie jako wspólnota wiary, ponieważ jest poniekąd tajemnicą w tajemnicy Kościoła. Budowanie parafii jako wspólnoty musi się więc dokonywać poprzez otwartą i szczerą współpracę tak duszpasterzy, jak i wiernych. Współczesne areopagi dają wiele możliwości, abyśmy jako duszpasterze nauczyli się współdziałać ze wszystkimi grupami w parafii, a swoją postawą w ten sposób uczyli wiernych współodpowiedzialności. Dziś trzeba odważyć się w pewnym stopniu podzielić władzę ze świecnikami, rozpoznać ich dary i charyzmaty, włączając ich przez to do żywej i owocnej współpracy.

Franciszkańskie parafie powinny być domami szczególnej troski o chorych i samotnych, bezdomnych i bezrobotnych. Nie mogą umknąć naszej uwadze osoby spontanicznie izolowane od grupy lub pozostające na marginesie życia parafialnego, a więc osoby samotnie wychowujące dzieci, małżeństwa miesza-
ne, ludzie rozwiedzeni lub żyjący w nowych związkach, ludzie zepchnięci na margines życia społecznego. Ta troska wypływa przecież z naszego franciszkańskiego charyzmatu umniejszania i stawania się sługami wszystkich. Dlatego trzeba, abyśmy nasze marzenia o idealnej wspólnocie nieustannie przekształcali w wielkie i mocne pragnienie wzrostu i doskonałości tychże wspólnot. Wiemy dobrze, że marzenia prowadzą często do zamknięcia się w sobie lub do krytyki. O wiele cenniejsze są pragnienia, bo otwierają serce, wzbudzają nowe idee, inicjatywę, kreatywność, popychając do szczerego zaangażowania, wzajemnej pomocy i współpracy²⁵.

* * *

Poruszana tematyka absolutnie nie pretenduje do miana wyczerpania i jednoznacznego określenia zaangażowania franciszkanów w duszpasterstwo parafialne. Może być ona zaczynem dyskusji, w jaki sposób bracia mniejsi mogą ubogacić powierzone wspólnoty parafialne. Nigdy nie możemy przy tym zapomnieć, że życie wiarą, nadzieją i miłością we wspólnocie braterskiej jest podsta-

²⁴ Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici* o powołaniu i misji wiernych świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II (30 grudnia 1988), nr 26.

²⁵ Por. kard. C. M. Martini, *Due pellegrini per la giustizia*, Piemme, Casale Monferrato 1992, ss. 214–215.

wowym fundamentem i zadaniem każdej wspólnoty lokalnej. Prawdziwe duszpasterstwo, zmierzające do uświęcenia naszych wspólnot parafialnych musi składać autentyczną pedagogię modlitwy, umiłowanie i rozumienie Eucharystii, a także przekonującą i skuteczną na jej temat katechezę, wspólnotową i indywidualną adorację Najświętszego Sakramentu, osobiste nawracanie i pojednanie z Bogiem²⁶.

Coraz głębsze przeżywanie komunii z Bogiem i braćmi jest nieodzownym zadaniem, stojącym przed każdą wspólnotą parafialną. Dobro Kościoła, które dokonuje się również we wspólnotach lokalnych, a nade wszystko duchowe dobro każdego członka parafii jest przejawem dojrzałej troski całej wspólnoty. To dobro osiąga się tylko poprzez pielęgnowanie czynnej miłości, wyrażanej zarówno duchową jak i materialną pomocą. Parafia musi się nieustannie odnawiać, odkrywać swoją tożsamość, pogłębiając związek z Bogiem i wspierać to wszystko, co służy braterstwu we wspólnocie. Dialog i otwartość pozwolą nam wsłuchać się w głosy naszych parafian, a także rozumieć ich potrzeby i oczekiwania. Dlatego „nie ma już czasu, aby *poprawiać* nasz dom, nasze struktury. Istnieje potrzeba radykalnych zmian. W czasie, gdy pseudo-wartości *świata* destruktywnie wdzierają się do naszych kłauzur, musimy na nowo uczynić świat naszym *klasztorem*, ten świat spragniony Boga, sprawiedliwości, braterstwa, pokoju. Umieć odczytać i zrozumieć przynaglenie czasów, w których żyjemy, jest historycznym wyzwaniem, jakie nas czeka; wyzwaniem, które możemy podjąć tylko będąc wiernymi naszemu projektowi ewangelicznemu z prostotą i radykalizmem, podejmując wysiłek, aby przekazać go autentycznie”²⁷. Nasza aktywność apostołska i duszpasterska zawsze musi być żywym przekazem Ewangelii, którą Chrystus kieruje i dziś do całego świata. Wyruszyć w drogę i postawić w centrum uwagi, to co istotne, wymaga wiary, odwagi i ryzyka. Bez tego jednak pozostaniemy jedynie biernymi słuchaczami Dobrej Nowiny.

Summary

Reflections about parish Activity of OFM Franciscans

The parishes led by religious communities made a permanent entry into the panorama of particular churches. It is difficult to imagine dioceses without lively pastoral life enriched by charisms of religious orders.

²⁶ Kongregacja ds. Duchowieństwa, Instrukcja „Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej”, nr 27.

²⁷ Rada Plenarna Zakonu Braci Mniejszych, *Wspólnota braterska w misji w świecie, który się zmienia* («Rozszerz przestrzeń swojego namiotu» Iz 54, 2), Guadalajara–Mexico 5–17 listopada 2001, ss. 13–14.

The number of new and already led by Franciscan parishes is increasing every year. In some countries, where the crisis of vocations is particularly evident, some parishes are led by a single friar. It doesn't mean that they live alone because they are always a part of some community. The changing societal conditions create a bigger gap between the world of rich and poor, and between those who systematically go to church and those to whom the faith is only a private matter to their own use. Without a doubt, the pastoral activity concentrated on leading the parish is one of the most essential and indispensable activities led by the Order of Friars Minor.

VARIA

Ryszard Wróbel OFMConv

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 15(2006)

JAN PAWEŁ II – SŁUGA MIŁOSIERDZIA

*Homilia na Dzień Papieski w Polsce – 15.10.2006 r.
(XXVIII Niedziela Zwykła, Rok B)*

Młody człowiek, bohater dzisiejszej Ewangelii, powodowany dobrą wolą staje przed Jezusem. Jest w nim szczerą chęć poszukiwania prawdy, ale brak mu ostatecznej gotowości, by podjąć wskazania Nauczyciela (w. 17–22). Świadcami tego spotkania byli uczniowie Jezusa. W rozmowie z nimi, która nastąpiła po odejściu zasmuconego młodzieńca, Jezus ostrzega ich przed niebezpieczeństwem płynącym z przywiązania do bogactw oraz zagrożeniem, jakie stanowią one dla tych, którzy pragną odziedziczyć królestwo Boże (w. 23–27). Jednocześnie tym, którzy zdecydowali się pójść za Nim i ze względu na Niego opuścili wszystko, obiecuje stokrotne zyski nie tylko w życiu przyszłym, ale także tu na ziemi (w. 28–30).

Jezus wobec młodzieńca nie wygłasza zaskakujących prawd religijnych, a chce jedynie podkreślić nadrzędność Boga Ojca w stosunku do każdej innej ludzkiej rzeczywistości. Nie neguje, że także człowiek może być dobry (aby się o tym przekonać, wystarczy sięgnąć do wielu innych tekstów ewangelicznych), ale akcentuje wyjątkowość dobroci Boga w stosunku do jakiegokolwiek dobra. A wszystko to po to, aby Jego rozmówca mógł uświadomić sobie, że dopiero w obliczu Boga pytania o życie, o sens nabierają właściwego wymiaru.

Taka świadomość potrzebna jest także nam. Z jednej strony stajemy się coraz bardziej pewni siebie, butni, aroganccy, z drugiej zaś – wierzący czy nie – coraz mocniej dostrzegamy ograniczenia i braki, własne i cudze. Coraz wyraźniej widzimy zło w różnych jego przejawach – zło, które zaczyna nas niszczyć. Dotyczy to zarówno okoliczności zewnętrznych, jak i sfery życia wewnętrznego. Człowiek osaczony przez zło zaczyna szukać wyjścia z sytuacji, która wydaje się

coraz bardziej beznadziejna. Potrzebuje zatem otwarcia się na Boga, konfrontacji ze słowem Bożym, aby lepiej zrozumieć samego siebie. Jan Paweł II po to wołał z taką mocą: *Otwórzcie się na największy dar Boga, na Jego miłość, która przez krzyż Chrystusa objawiła się światu jako miłość miłosierna (...). Dziś z całą mocą proszę wszystkich synów i córki Kościoła, a także wszystkich ludzi dobrej woli, aby „sprawa człowieka” nie była nigdy, przenigdy odłączona od miłości Boga. Pomóżcie współczesnemu człowiekowi zaznawać miłosiernej miłości Boga. Niech dzięki niej ocalą swoje człowieczeństwo!* (Kraków 2002, homilia na Błoniach).

Aby tak się stało trzeba nam to Boże miłosierdzie właściwie i poprawnie zrozumieć. Zachęta papieża w tym względzie była jednoznaczna: *Trzeba, ażeby Jego orędzie o miłosiernej miłości zabrzmiało z nową mocą. Świat potrzebuje tej miłości. Nadszedł czas, żeby Chrystusowe przesłanie dotarło do wszystkich, zwłaszcza do tych, których człowieczeństwo i godność zdają się zatracać w misterium iniquitatis. Nadszedł czas, aby orędzie o Bożym miłosierdziu wlało w ludzkie serca nadzieję i stało się zarzewiem nowej cywilizacji – cywilizacji miłości* (Kraków 2002, homilia na Błoniach 2002).

Powinniśmy lepiej poznawać samego Jezusa, nieustannie sięgać do Jego słów i czynów. *Chrystusowe wezwanie do miłości wzajemnej na wzór Jego miłości – przypominał Ojciec Święty – wyznacza nam wszystkim tę samą miarę. Doznajemy niejako przynaglenia, abyśmy korzystając z daru miłosiernej miłości Boga, sami z dnia na dzień oddawali życie, czyniąc miłosierdzie wobec braci. Uświadamiamy sobie, że Bóg, okazując nam miłosierdzie, oczekuje, że będziemy świadkami miłosierdzia w dzisiejszym świecie* (Kraków 2002, homilia na Błoniach 2002).

Miłosierdzie Boga

Mojżesz, mając sposobność rozmawiania z Bogiem „twarzą w twarz”, wołał do Niego: *Spraw, abym ujrział Twoją chwałę!* W odpowiedzi usłyszał: *Ukażę ci mój majestat i ogłoszę przed tobą imię Jahwe (...). Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenie, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech...* (Wj 33, 19).

Z podobną prośbą zwrócił się do Jezusa apostoł Filip *Pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy. Kto mnie zobaczył – odrzekł mu Nauczyciel – zobaczył także Ojca* (J 14, 8–9). Od tamtej chwili nie możemy mieć wątpliwości: miłosierdziem Boga jest sam Jezus Chrystus! A zatem, gdy mówimy o Bogu, że jest miłosierny, nie wypowiadamy prawdy abstrakcyjnej, ale konkretną, osobową: Jezus Chrystus, Jezus z Nazaretu jest świadectwem miłosierdzia Boga względem ludzi.

„Bóg bogaty w miłosierdzie”, myśl przewodnia ostatniej pielgrzymki Jana Pawła II do ojczyzny, stanowi właściwie streszczenie całej prawdy o miłości Boga do człowieka, miłości, która przyniosła nam odkupienie: *Bóg, będąc bogaty w miłosierdzie, przez wielką swą miłość, jaką nas umiłował, i to nas, umarłych*

na skutek występków, razem z Chrystusem przywróci do życia (Ef 2, 4–5). Tak oto – mówił wówczas Ojciec Święty – *«przekonywanie o grzechu» staje się równocześnie przekonywaniem o tym, że grzech może być odpuszczony, a człowiek może odzyskać poczucie godności umiłowanego dziecka Bożego* (Kraków 2002, homilia w Łagiewnikach). Dowodem na to jest krzyż, on bowiem *stanowi najgłębsze pochylenie się Bóstwa nad człowiekiem (...). Krzyż stanowi jakby dotknięcie odwieczną miłością najboleśniejzych ran ziemskiej egzystencji człowieka* (por. DM, 8).

Wpatrzeni w Boga, powinniśmy uczyć się szacunku dla człowieka. Kiedy przepis prawa zestawia się z niesprawiedliwym czynem, wyrok wydaje się oczywisty. Nasz osąd jednak zmienia się, gdy przepis prawa zestawimy z konkretnym człowiekiem; niestety, takiego zestawienia dokonujemy niechętnie. Powoduje bowiem ono zbyt wiele zamieszania w naszych utartych schematach myśleniach i osądzania. Jesteśmy zaskoczeni Jezusową umiejętnością oddzielania grzechu od grzesznika, ponieważ takie postępowanie zmusza nas do daleko większej odpowiedzialności, do wyboru, do podjęcia wysiłku, by najpierw spoglądać we własne sumienie; innej jednak drogi – zwłaszcza dla kogoś, kto sam liczy na Boże miłosierdzie – nie ma!

Moje grzechy są przerażające, lękam się pozostać z nimi sam na sam i może dlatego właśnie szukam towarzystwa grzechów innych ludzi. Moje cnoty są zbyt słabe, dlatego muszę je podporać bez przerwy winami (prawdziwymi lub zmyślonymi) moich bliźnich. Aby potępić drugiego człowieka, trzeba być rzeczywście ślepym, trzeba cierpieć na straszliwy zanik pamięci, trzeba nie pamiętać, że jest się grzesznikiem.

Prawo powinno nam wskazywać co jest dobre, a co złe, ale kiedy zostaje przekroczone i grzech zostaje dokonany, prawo musi ustąpić miejsca miłosierdziu. *Z jednej strony Duch Święty pozwala nam przez Krzyż Chrystusa poznać grzech, każdy grzech, w pełnej skali zła, jakie w sobie zawiera. Z drugiej strony, przez krzyż Chrystusa Duch Święty pozwala nam zobaczyć grzech w świetle «mysterium pietatis», czyli miłosiernej, przebaczącej miłości Boga* (Dominum et Vivificantem, 32).

Miłosierdzie Kościoła

Kościół od samego początku swego istnienia, – mówił Ojciec Święty – odwołując się do tajemnicy Krzyża i zmartwychwstania, naucza o Bożym miłosierdziu, które jest rękojmą nadziei i źródłem zbawienia człowieka (...). To orędzie Kościół pragnie niestrudzenie głosić nie tylko żarliwym słowem, ale także gorliwą praktyką miłosierdzia (Kraków 2002, homilia na Błoniach).

Jeśli Kościół nie będzie szafarzem miłosierdzia, także wobec tych, którzy odrzucają Chrystusa, zniekształci obraz Boga, nawet wtedy, gdy będzie przekonany, że Go broni.

Pozwolę sobie w tym miejscu nawiązać do osoby św. Franciszka z Asyżu. W czasach, kiedy Kościół był przekonany, że chrześcijaństwa należy bronić siłą, Franciszek bezbronny, słaby, podobny do Chrystusa ukrzyżowanego, przemierza terytorium wroga i dociera przed oblicze samego sułtana. I tam mówi, opowiada o pokoju, o dobroci Boga. Mówi to do muzułmanów, którzy Boga nazywają „Miłosierny”, którzy każdy rozdział Koranu rozpoczynają stwierdzeniem: „W imię Pana łagodnego i miłosiernego”. Któż prawdziwiej zaświadczył o miłosierdziu Boga: krzyżowcy w zbrojach i z orężem, czy Franciszek uzbrojony w słabość i niemoc? Bez wątpienia postępowanie Franciszka było na owe czasy skandaliczne, ale było to nastawienie prorockie, nastawienie, które musi stać się udziałem całego Kościoła, także dzisiaj: być szafarzem miłosierdzia bez względu na ryzyko i bez żadnych wyjątków!

Jan Paweł II przypominał: *Kościół żyje swoim autentycznym życiem, kiedy wyznaje i głosi miłosierdzie – najwspanialszy przymiot Stwórcy i Odkupiciela – i kiedy ludzi przybliży do Zbawicielowych źródeł miłosierdzia, których jest depozytariuszem i szafarzem, wskazując jednocześnie konkretną drogę i środki: Ogromne znaczenie ma w tej dziedzinie stałe rozważanie słowa Bożego, a nade wszystko świadome i dojrzałe uczestnictwo w Eucharystii oraz w sakramencie pokuty i pojednania (Dives in misericordia, 13). W żadnym czasie, w żadnym okresie dziejów (...) Kościół nie może zapomnieć o modlitwie, która jest wołaniem o miłosierdzie Boga wobec wielorakiego zła, jakie ciąży nad ludzkością, i jakie jej zagraża. (...) Im bardziej świadomość ludzka, ulega sekularyzacji, traci poczucie sensu samego słowa «miłosierdzie», im bardziej oddala się od tajemnicy miłosierdzia, tym bardziej Kościół ma prawo i obowiązek odwoływać się do Boga miłosierdzia «wołaniem wielkim» (Dives in misericordia, 15).*

Dzisiaj potrzebujemy Kościoła, który będzie szafarzem takiego właśnie miłosierdzia. Kościół nie może ograniczyć się do zachwytu nad encykliką o Bożym Miłosierdziu czy uroczystością Bożego Miłosierdzia. Kościół musi rodzić osoby, które zechcą to miłosierdzie wcielać w swoją codzienność, które to miłosierdzie wniosą tam, gdzie grzech jest najcięższy, najbardziej obrzydliwy. Kościół musi być z ludźmi wszędzie, tak jak to czynił Chrystus, tak jak to czynił Jan Paweł II. W przeciwnym wypadku imię „Miłosierny” dla wielu pozostanie nadal zakryte i niejasne, niezrozumiałe.

Papież, nie tylko jako chrześcijanin i jako zwierzchnik Kościoła zachęcał do ewangelicznego miłosierdzia, ale przede wszystkim sam był pierwszym jego sługą i wykonawcą. Przeszedł przez życie „dobrze czyniąc”: stawał w obronie życia ludzkiego, obdarzał radosnym uczuciem dzieci, niestrudzenie nawoływał do pokoju i ludzkiej solidarności, stawiał wysokie wymagania młodym, umacniał rodziny, jednoczył się z samotnymi i cierpiącymi, pocieszał uwieczonych, był zawsze z tymi, „którzy się źle mają” (por. Mt 9, 12).

Miłosierdzie chrześcijanina

W dzisiejszej Ewangelii spotykamy człowieka, który zbliżył się do Jezusa z bardzo konkretnym zapytaniem: *Nauczycielu dobry, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?* (Mk 10, 17).

Rozmówca Jezusa posiadał już objawienie, dzięki któremu mógł sam sobie odpowiedzieć na postawione pytanie: *Powiedziano ci człowiecze co jest dobre i czego żąda od ciebie Pan, jeśli nie pełnienia sprawiedliwości, umiłowania życzliwości i pokornego obcowania z Bogiem twoim* (Mi 6, 8). Jezus swoją odpowiedzią zwraca jego uwagę na konieczność podjęcia osobistej decyzji w świetle słowa Bożego.

Papież zachęcał: *Człowiek dociera do miłosiernej miłości Boga, do Jego miłosierdzia o tyle, o ile sam przemienia się wewnętrznie w duchu podobnej miłości w stosunku do bliźnich* (Dives in misericordia, 14), ponieważ wymagała tego aktualna sytuacja bliźniego: *W obliczu współczesnych form ubóstwa (...) potrzebna jest dziś (...) «wyobraźnia miłosierdzia» w duchu solidarności z bliźnimi, dzięki której pomoc będzie «świadcstwem braterskiej wspólnoty dóbr».* (...) *Niech orędzie o Bożym miłosierdziu zawsze znajdzie odbicie w dziełach miłosierdzia ludzi. Trzeba spojrzenia miłości, aby dostrzec obok siebie brata, który wraz z utratą pracy, dachu nad głową, możliwości godnego utrzymania rodziny, wykształcenia dzieci doznaje poczucia opuszczenia, zagubienia i beznadziei. Potrzeba «wyobraźni miłosierdzia», aby przyjść z pomocą dziecku zaniedbanemu duchowo i materialnie; aby nie odwracać się od chłopca czy dziewczyny, którzy zagubili się w świecie różnorodnych uzależnień lub przestępstwa; aby nieść radę, pocieszenie, duchowe i moralne wsparcie tym, którzy podejmują wewnętrzną walkę ze złem. Potrzeba tej «wyobraźni miłosierdzia» wszędzie tam, gdzie ludzie w potrzebie wołają do Ojca miłosierdzia: «Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj». Oby dzięki bratniej miłości tego chleba nikomu nie brakowało! «Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią» (por. Mt 5, 7) (Kraków 2002, homilia na Błoniach).*

My dzisiaj stajemy przed Jezusem z podobnym pytaniem: co czynić, by osiągnąć szczęście? I, podobnie jak młodzieniec, sami znamy odpowiedź: trzeba kochać Boga i bliźniego! Z chwilą jednak, kiedy mamy dokonać konkretnego kroku, by tę miłość wcielić w życie, wycofujemy się, uciekamy w stare przyzwyczajenia lub gubimy się w zawiłych usprawiedliwieniach. Nie wystarczy zatem znajomość prawa, choćby od wczesnego dzieciństwa. Trzeba nieustannie podejmować wysiłek odkrywania przede wszystkim woli Boga–Prawodawcy. Nie wystarczy dojść do przekonania, że miłość Boga i miłość człowieka to ta sama miłość. Potrzeba jeszcze, aby wszystko to w naszym życiu zadziało, aby stało się częścią codziennego doświadczenia.

Jezus zawsze przenosi dyskusję w obszar życia i zachęca do wyboru, nie tyle w teorii, co w praktycznym działaniu. Bogaty młodzieniec przyszedł, aby pody-

skutować; otrzymał konkretne zadanie do wykonania. W oczach Jezusa cenniejszy jest nie ten, kto wie, ale ten, kto decyduje się kierować w życiu Jego prawem miłości miłosiernej.

Ojcze Święty,

całym życiem wyśpiewywałeś hymn ku czci Miłosierdzia Bożego, „Miłości, która jest potężniejsza od śmierci, potężniejsza od grzechu i zła każdego. Miłości, która dźwiga człowieka z największych upadków i wyzwala z największych zagrożeń”. Pomóż nam doświadczać głębi tej miłości i wyrażać ją w słowie, czynie i modlitwie. Bądź naszym przewodnikiem na drodze głoszenia orędzia miłosierdzia. Usposabiaj duszę i ciało do obfitego czerpania ze źródeł miłosierdzia w sakramentach. Kształtuj w nas „wyobrażenie miłosierdzia”, byśmy wielkodusznie odpowiadali na potrzeby naszych bliźnich. Wypraszaś nam łaskę ufne go powierzenia się Miłosierdziu Bożemu na modlitwie. Wraz ze św. Faustyną, „darem Bożym dla naszych czasów” prowadź nas pewnie ku Bogu, „bogatemu w miłosierdzie”¹. Amen.

¹ http://www.jp2wielki.za.pl/swiadek_milosierdzia.htm (z października 2006 r.).

JAN PAWEŁ II A POLSKI KSZTAŁT WOLNOŚCI

Koncepcja wolności była jednym z głównych wątków pielgrzymek Jana Pawła II do Polski. Wywodzi się ona bezpośrednio z jego osobistych doświadczeń. W r. 1939 był świadkiem napadu na Polskę Niemiec hitlerowskich¹, a po r. 1945 – zniewolenia jej przez reżim komunistyczny Rosji sowieckiej². Pragnienie wolnej Polski było dla niego, podobnie jak dla większości Polaków, nieustannym wyzwaniem i kształtowało jego postawę, najpierw jako studenta, potem kleryka, wreszcie – kapłana, biskupa i kardynała.

Od momentu wyboru kard. K. Wojtyły na Stolicę Apostolską sytuacja Polski zaczęła się zmieniać. Jego pierwsza pielgrzymka do ojczyzny w r. 1979 stała się początkiem przeobrażeń politycznych, społecznych i gospodarczych w polskim życiu narodowym. Ich uwieńczeniem było odzyskanie niepodległości i wolności w 1989 r.

Rok 1979: Zryw wolności

Podczas tej pielgrzymki Jan Paweł II mówił o wolności już na początku, 2 czerwca, podczas spotkania z przedstawicielami władz państwowych w Belwederze. Powiedział wówczas, że państwo nie jest celem samym w sobie, a jego racją jest *suwerenność społeczeństwa, narodu, ojczyzny*³. W kontekście *obiektyw-*

¹ Por. G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia Papieża Jana Pawła II*, Kraków 2003, ss. 63–102.

² Por. tamże, ss. 102–105. Podczas homilii w Poznaniu, 3 VI 1997 r., nawiąże do okresu komunizmu, nazywając ten czas okresem *nowego zagrożenia, tym razem nie wojennego, ale pokojowego*. (...) *Zwycięska Armia Czerwona przyniosła nie tylko Polsce wyzwolenie od hitlerowskiej okupacji, ale także nowe zniewolenie. Jak w czasie okupacji ludzie ginęli na frontach wojennych, w obozach koncentracyjnych, w politycznym i militarnym podziemiu, którego ostatnim krzykiem było Powstanie Warszawskie, tak pierwsze lata nowej władzy były dalszym ciągiem znęcania się nad Polakami, i to najszlachetniejszymi. Nowi panujący uczynili wszystko, ażeby ujarzmić naród, podporządkować go sobie pod względem politycznym i ideologicznym*.

³ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli władz państwowych*, 2 VI 1979 r.

*nych praw narodu, apelował o prawo do tworzenia własnej kultury i cywilizacji*⁴. Przekonywał, że w kraju o rodowodzie katolickim nie ma miejsca na komunistyczną ideologię. Prawo do wolności religijnej jest jednym z podstawowych ludzkich praw i nikt nie może go gwałcić. Papież, świadomy tego, że jego rodacy nie mogą się swobodnie w tych kwestiach wypowiadać, poinformował ówczesne komunistyczne władze w Polsce, że będzie pilnie śledzić najnowsze dzieje swojej ojczyzny. Te odważnie wypowiedane słowa były także ostrzeżeniem, skierowanym pod adresem władz w Moskwie, niechętnie patrzących na papieską pielgrzymkę i lękających się o jej konsekwencje w swoim imperium.

Do prawa suwerenności ojczyzny nawiązał także 8 czerwca w Oświęcimiu. Chociaż mówił o zniewoleniu poczynionym przez nazizm, łatwo można było dostrzec aluzję do zniewolenia komunistycznego: *Nigdy jeden naród nie może rozwijać się kosztem drugiego, nie może rozwijać się za cenę drugiego, za cenę jego uzależnienia, podboju, zniewolenia, za cenę jego eksploatacji, za cenę jego śmierci. (...) Słowa te wypowiada zaś jego niegodny następca. Ale mówi je równocześnie syn Narodu, który doznał w swych dziejach dalszych i bliższych, wielorakiej udręki od drugich. Pozwólcie jednak, że nie wymienię tych drugich po imieniu – pozwólcie, że nie wymienię*⁵.

W tym kontekście można zrozumieć aluzję do mocarstwa ograniczającego polską suwerenność. Głos papieża był głosem suwerennego Narodu. *Nikt* – jak dodaje Maciej Zięba – *poza papieżem i kard. S. Wyszyńskim nie artykułował polskiej racji stanu*⁶. Papieską lekcję wolności słyszeli nie tylko komunistyczni dygnitarze, ale przede wszystkim cierpiący Naród. Podczas mszy świętej na Krakowskich Błoniach, 10 czerwca, odwołując się do istoty wolności, w imię której człowiek może odrzucić Chrystusa, postawił swoim rodakom pytanie, dotyczące kształtowania człowieczeństwa i przyszłości chrześcijaństwa w ojczyźnie: *Czy wolno? I w imię czego wolno? Jaki argument rozumu, jaką wartość woli i serca można przedłożyć sobie samemu i bliżnim, i rodakom, i narodowi, ażeby odrzucić, ażeby powiedzieć nie temu, czym żyliśmy przez tysiąc lat?*⁷.

4 czerwca modlił się o wolną ojczyznę przed jasnogórskim wizerunkiem Madonny. Zawierzenie trudów polskiej wolności Matce Boskiej w narodowym sanktuarium było nie tylko powtórzeniem słów, jakie 13 lat temu zostały wypowiedziane przez episkopat Polski w kulminacyjnym momencie obchodów tysiąclecia Polski, ale i również gorącą prośbą o siłę i ufność dla swoich rodaków w tych trudnych czasach. Mówił wówczas o więzi między wolnością religii

⁴ Tamże.

⁵ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Oświęcimiu*, 8 VI 1979 r.

⁶ M. Zięba, *Niezwykły pontyfikat*, Kraków 1998, s. 64.

⁷ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Krakowie*, 6 VI 1979 r.

a integralnością narodową, wyjaśniał istotę oddania się narodu w niewolę maryjną, która nie ma nic wspólnego z niewolą polityczną. Paradoksalnie bowiem niewola maryjna jest doświadczaniem największej wolności. Dziecko, pozostające w relacjach z matką, nie odczuwa ich jako niewoli, lecz jako afirmację swej wolności, jako jej spełnienie. Wtedy jest najbardziej wolne. Na Jasnej Górze, przy sercu Matki, Polacy zawsze czuli się wolni⁸.

Nic dziwnego, że pierwsza pielgrzymka pozwoliła milionom Polaków doświadczyć poczucia narodowej godności i zbiorowej mocy. *Papież* – jak napisze G. Weigel – *zmienił historię Polski i świata*⁹. Duch Święty, do którego wołał, zstąpił i odnowił tę ziemię. Wkrótce powstał społeczny ruch „Solidarności”. Wypowiedziane na placu Zwycięstwa w Warszawie słowa papieża, że Polacy mają uważać swój naród za ziemię szczególnie odpowiedzialnego świadectwa, były odważnym wezwaniem do walki o wolność.

Rok 1983: Nadzieja na wolność

Okazją do przyjazdu papieża w r. 1983 do Polski było 600-lecie obecności Maryi w jasnogórskim wizerunku. Ta pielgrzymka miała wielki wpływ na duchowe umocnienie Polaków po bolesnych doświadczeniach grudniowych z 1981 r., gdy ekipa generała Jaruzelskiego wprowadziła stan wojenny, by zniszczyć niepodległościowy ruch „Solidarności”. Papież przybył, żeby głosić prawdę o historii i teraźniejszości ojczyzny, zapalić iskrę nadziei na przyszłość i natchnąć rodaków do tego, by stali się panami swego losu.

Dnia 19 czerwca, podczas głównych uroczystości w Częstochowie, Ojciec Święty uwypuklił rolę, jaką Matka Boska Częstochowska odgrywa w życiu Polaków, łącząc Jej macierzyński wymiar z dziejami narodu. Polski nie można zrozumieć bez Chrystusa i bez Czarnej Madonny, której obraz od wieków znajduje się w jasnogórskiej bazylice. Będąc świadomy położenia geopolitycznego ojczyzny oraz jej bolesnej historii, powiedział, że na polskiej ziemi władze państwowe nie zachowują podstawowych praw człowieka, naród nie cieszy się suwerennością, brakuje poszanowania wolności sumienia i religii: *Naród jest prawdziwie wolny, gdy może kształtować się jako wspólnota określona przez jedność kultury, języka i historii. Państwo jest istotnie suwerenne, jeśli rządzi społeczeństwem i zarazem służy dobru wspólnego społeczeństwa i pozwala narodowi realizować właściwą mu podmiotowość, właściwą mu tożsamość. To pociąga za sobą między innymi stwarzanie odpowiednich warunków rozwoju w zakresie kultury, ekonomii i innych dziedzin życia społecznej wspólnoty*¹⁰.

⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie na Jasnej Górze*, 4 VI 1979 r.

⁹ G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 102.

¹⁰ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na Jasnej Górze*, 19 VI 1979 r.

Poruszając bolesne kwestie, nie dramatyzował, ale – jak przystało na pastora i filozofa – wskazał sposób i cenę ich rozwiązywania: *Może czasem zazdrościmy Francuzom, Niemcom czy Amerykanom, że ich imię nie jest związane z takim kosztem historii, że o wiele łatwiej są wolni, podczas gdy nasza wolność tak drogo kosztuje (...). To, co kosztuje, stanowi wartość. Nie można być prawdziwie wolnym bez rzetelnego i głębokiego stosunku do wartości. Nie pragniemy takiej Polski, która by nas nic nie kosztowała*¹¹.

Jan Paweł II, świadomy, że po jego pierwszej pielgrzymce nastąpił przełom w życiu społecznym i narodowym, stanął u boku tych, którzy najboleśniej odczuli cierpki smak zawodu, upokorzenia, cierpienia, pozbawienia wolności, krzywdy, podeptanej godności ludzkiej. Krzepił tych, którzy należeli do społecznego ruchu „Solidarność”, reprezentującego narodowy interes. Pocieszał rodaków, którym wmówiono, że nie ma powrotu do wolności, jaką po pierwszej wizycie przyniósł solidarnościowy wiatr od morza. Uczył, że pomimo bolesnych doświadczeń trzeba odrzucić uczucie nienawiści, bo prawdziwe wyzwolenie ma kształt krzyża Chrystusowego. Podkreślał, że każdy obywatel jest odpowiedzialny za przyszłość swojego narodu, a los narodu tkwi w zdolności wyboru pomiędzy dobrem a złem. Podczas mszy św. w Warszawie wołał: *Naród nade wszystko musi żyć o własnych siłach i rozwijać się o własnych siłach. Sam musi odnosić to zwycięstwo, które Opatrzność Boża zadaje mu na tym etapie dziejów. Wszyscy zdajemy sobie sprawę z tego, że nie chodzi o zwycięstwo militarne – jak przed trzystu laty – ale o zwycięstwo natury moralnej. To ono właśnie stanowi istotę wielokrotnie proklamowanej odnowy. Chodzi tu o dojrzały ład życia narodowego i państwowego, w którym będą respektowane podstawowe prawa człowieka. Tylko zwycięstwo moralne może wyprowadzić społeczeństwo z rozbicia i przywrócić mu jedność. Taki ład może być zarazem zwycięstwem rządzonych i rządzących. Trzeba do niego dochodzić drogą wzajemnego dialogu i porozumienia, jedyną drogą, która pozwała Narodowi żyć pełnią praw obywatelskich i posiadać struktury społeczne odpowiadające jego słusznym wymogom*¹².

O wolności przypominał rodakom 22 czerwca, wynosząc na ołtarze karmelity Rafała Kalinowskiego i brata Alberta Chmielowskiego. Podczas beatyfikacji tych „buntowników” podkreślił, że prawdziwej wolności ojczyzny należy szukać w moralnym i kulturalnym oporze przeciwko obcej hegemonii. Idea wolności zaszczerpiona Wojtyłe przez ojca, wczesną lekturę polskich romantyków¹³ i sztukę teatralną, dawała mu siłę, aby przypominać rodakom, że kultura jest napę-

¹¹ Tamże.

¹² Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na Stadionie X-lecia, 17 VI 1983 r.*

¹³ Polski romantyzm uważał katolicyzm za zaczyn, który dał początek odrębnemu narodowemu charakterowi Polski.

Jan Paweł II a polski kształt wolności

dową siłą historii¹⁴. W tym kontekście prosił Polaków o odczytanie własnej historii poprzez dzieje polskiej świętości. Na krakowskich Błoniach wzywał ich do udziału w wewnętrznym i zewnętrznym zwycięstwie: *Naród bowiem jako szczególna wspólnota ludzi jest również wezwany do zwycięstwa: do zwycięstwa mocą wiary, nadziei i miłości; do zwycięstwa mocą prawdy, wolności i sprawiedliwości*¹⁵.

Pielgrzymka w r. 1983 podtrzymała zryw z 1980 r. i nie pozwoliła rodakom zapomnieć o nadziei na lepszą przyszłość. Papież, pomimo trudności czynionych ze strony władz, mógł się spotkać z Wałęsą – symbolem wolności w uciemnionej ojczyźnie – i przypomnieć władzom państwowym potrzebę dialogu. Podkreślał, że porządek społeczny opiera się na podstawowym fundamencie czyli respektowaniu podstawowych praw człowieka. Ponownie przywołał słowo „solidarność”, zakazane przez władze. Iskra wolności nadal tliła się w polskich sercach. Nadzieja na odzyskanie wolności przez Polskę stanowiła klucz hermeneutyczny tej pielgrzymki. Historia naszego kraju, a z nim Europy, zmieniała swój bieg. Uciśniony naród zaczął przechodzić przez swoje „Morze Czerwone”. Odzyskanie wolności stało się już *kwestią czasu*¹⁶.

Rok 1987: Zapowiedź wolności

W r. 1987 Jan Paweł II przebywał w Polsce z okazji Krajowego Kongresu Eucharystycznego, otwartego w Warszawie 8 czerwca, gdy naród polski zmagał się jeszcze z *mocami wrogiej ideologii*¹⁷. Od początku tej wizyty domagał się przywrócenia praw człowieka, które są źródłem pokoju. Na papieskim szlaku obok Warszawy, Lublina, Tarnowa, Krakowa, Częstochowy i Łodzi znalazły się również Szczecin, Gdynia i Gdańsk – miasta symbole najnowszej historii Polski. Odwiedzając je, papież akcentował doniosłość przemian, zapoczątkowanych w sierpniu 1980 r. Nad Bałtykiem, pod pomnikiem zastrzelonych robotników, przypominał bolesną lekcję historii z r. 1970. W Gdyni podkreślił 11 czerwca, że społeczny ruch niepodległościowy dał się poznać jako ogromna siła społeczna, która ukazała godność człowieka i jego niezbywalne prawa. *Solidarność* – powiedział – *musi iść przed walką, ale jednocześnie wyzywa walkę*. Oczywiście, nie jest to *nigdy walka przeciw drugiemu i nie dąży do jego zniszczenia, ale walka o człowieka; o jego prawa, o jego prawdziwy postęp: walka o dojrzały kształt*

¹⁴ Por. G. Weigel, *Świadek nadziei*, ss. 50–56. Wojtyła oraz inni miłośnicy teatru chcieli ocalić naszą kulturę przed okupacją i pomóc w odnowie duszy narodu, co było warunkiem politycznego zmartwychwstania. Wojtyła wybrał świadomie siłę oporu przez kulturę, poprzez moc słowa, w przekonaniu, że „słowo” jest tym, co porusza świat. Por. tamże, ss. 85–91.

¹⁵ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej*, 22 VI 1987 r.

¹⁶ G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 589.

¹⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone na placu św. Piotra podczas spotkania z narodową pielgrzymką Polaków przybyłą z okazji 25. lecia pontyfikatu*, 19 III 2003 r.

życia ludzkiego¹⁸. Życie społeczne i narodowe musi być oparte na prawdzie, wolności, sprawiedliwości i miłości. W Gdańsku zaapelował o prawo narodu do suwerennego bytu. *Staram się mówić o was i za was*¹⁹ – dopowie wobec zniewolonego społeczeństwa przez komunistyczny reżim. Państwo – przekonywał – istnieje dla dobra społeczeństwa, a nie społeczeństwo dla państwa. Ukazał zasługi i znaczenie „Solidarności”, która zrodziła się w polskiej rzeczywistości jako swoista gwarancja istnienia niezależnego Narodu: *Solidarność – to znaczy jeden i drugi, a skoro brzemię, to brzemię niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. Jedni przeciw drugim. I nigdy brzemię dźwigane przez człowieka samotnie. Bez pomocy drugih. Nie może być walka silniejsza od solidarności. Nie może być program walki ponad programem solidarności. Inaczej – rosną zbyt ciężkie brzemiona. I rozkład tych brzemion narasta w sposób nieproporcjonalny. Gorzej jeszcze, gdy mówi się: naprzód walka – choćby w znaczeniu walki klas – to bardzo łatwo drugi czy drudzy pozostają na polu społecznym przede wszystkim jako wrogowie. Jako ci, których trzeba zwalczyć, których trzeba zniszczyć. Nie jako ci, z którymi trzeba szukać porozumienia – z którymi wspólnie należy obmyślać: jak dźwigać brzemiona. Jeden drugiego brzemiona noście*²⁰.

Chrześcijaństwo nie jest formą religijnego idealizmu, istniejącego gdzieś poza historią, ale zakorzenione jest tutaj i teraz. Na tym polega otwarcie przez papieża drogi „aggiornamento”, czyli ewangelicznej wizji budowania kultury prawdziwie wolnego społeczeństwa.

W przemówieniu papieża zauważa się polemikę z ideą walki klas, głoszoną przez marksistów. Solidarność to prawdziwe braterstwo, które nie jest zwycięstwem jednej strony. Oznacza równowagę ruchu ku głębi przez nawrócenie ludzkiego serca. Papież w imię eucharystycznych treści, jakie niósł ze sobą kongres pod hasłem „Do końca ich umiłował”, prosił Polaków, aby wyzwalali się z dziedzictwa nienawiści i egoizmu, dopracowując się takiego widzenia świata, w którym drugiego człowieka dostrzega się jako brata. W ten sposób, odwołując się do „solidarności” i praw ludzkich, przypominał, że potworności nazizmu i komunizmu są produktami błędnej koncepcji osoby ludzkiej. Ukazał Polakom prawdę o człowieku jako obrazie Boga, będącym czymś więcej niż tylko częścią przyrody lub anonimowym elementem ludzkiej społeczności. Papież, umieszczając człowieka i jego prawa w centrum swojej teologii, oddziaływał na swój Naród, Europę i świat. To był program, który przedstawił Jan Paweł II swoim rodakom i oczekiwał, że będzie realizowany pomimo beznadziei i poczucia braku przyszłości.

¹⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas liturgii Słowa, 11 VI 1987 r.*

¹⁹ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Gdańsku, 12 VI 1987 r.*

²⁰ Tamże.

Pielgrzymka z r. 1987 *opierała się na założeniu* – jak dopowie G. Weigel – *że tożsamość zwycięzcy jest już znana*²¹, a Eucharystia ożywia nadzieję, jaka płynie z odkupieńczej godziny Chrystusa, która była *odkupieńczą godziną dziejów człowieka i świata*²². Wizyta ta przygotowała grunt pod zwycięstwo wolnej Polski w r. 1989 i wykazywała podstawowe zagadnienia, jakie powinna ona rozwiązać w przyszłości. Wolność rodząca się w Polsce stała się udziałem całej Europy Środkowo-Wschodniej.

Rok 1991: Lekcja wolności

Zupełnie inny charakter miała pielgrzymka w r. 1991, której głównym zawołaniem było „Bogu dziękujcie – ducha nie gaście”. Polska była już niepodległa i samodzielnie decydowała o swoich losach. W 1989 r. „Solidarność” utworzyła pierwszy niekomunistyczny rząd²³. Polacy jednak z trudnością odnajdywali się w nowej sytuacji. Szybko zaczęli ulegać liberalnym prądom przyniesionym z Europy zachodniej.

Jan Paweł II, poświęcając homilie Bożym przykazaniom, ukazywał pułapki wolności bez zasad moralnych, które zagrażały rodzącej się III Rzeczypospolitej. Próbował poprowadzić naród pewną drogą dekalogu, ponieważ on jest zasadniczym kryterium określającym wartości duchowe; jest uniwersalną podstawą systemów etycznych i ma głęboko humanistyczny wymiar. Z tej racji w obliczu nowych perspektyw przestrzegał przed liberalizmem, który promuje wolność rozumianą jako swobodę wyboru, samorealizację jednostki bez oglądania się na jej wspólnotowe zobowiązania, i uwielbia fałszywego boga materializmu i konsumpcjonizmu. Upominał się o zejście z bezdroży egoizmu, alkoholizmu, ucieczek za granicę, rozwodów, zagrożeń poczętego życia. Mówił, że zdobycie wolności to jeszcze za mało, trzeba umieć z niej dobrze korzystać. Jego homilia w Kielcach, 3 czerwca, wydaje się przemówieniem najbardziej dramatycznym, w którym przypominał, iż wolność ducha wpływa na przyszłość ojczyzny, a brak ducha zniewala cały Naród: *Tak, trzeba wychowania do wolności, trzeba dojrzalej wolności. Tylko na takiej może się opierać społeczeństwo, naród, wszystkie dziedziny jego życia, ale nie można stwarzać fikcji wolności, która rzekomo człowieka wyzwala, a właściwie go zniewala i znieprawia. Z tego trzeba zrobić rachunek sumienia u progu III Rzeczypospolitej! Chciałbym tu zapytać tych wszystkich, którzy za tę moralność małżeńską, rodzinną mają odpowiedzialność, tych wszystkich: czy wolno lekkomyślnie narażać polskie rodziny na dalsze zniszczenie? Nie*

²¹ Por. G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 692.

²² Jan Paweł II, *Homilia podczas rozpoczęcia Kongresu Eucharystycznego, 8 VI 1987 r.*

²³ Por. W. Wiczorek, *Polska jest zmęczona*, „Więź” 6(2003), ss. 4–5.

można tutaj mówić o wolności człowieka, bo to jest wolność, która zniewala. Może dlatego mówię tak, jak mówię, ponieważ to jest moja Matka, ta ziemia! To jest moja Matka, ta Ojczyzna! To są moi bracia i siostry! I zrozumcie, wy wszyscy, którzy lekkomyślnie podchodzicie do tych spraw, zrozumcie, że te sprawy nie mogą mnie nie boleć! Łatwo jest zniszczyć, trudniej odbudować. Zbyt długo niszczone! Trzeba intensywnie odbudowywać. Nie można dalej lekkomyślnie niszczyć²⁴.

Na Warmii i Mazurach, 6 czerwca, przypominał, że wolność wypowiedzania się nie jest miernikiem wolności słowa, które może być spętane kłamstwem, a przez to stać się narzędziem niewoli: *Niewiele daje wolność mówienia, jeśli słowo wypowiedziane nie jest wolne. Jeśli jest spętane egocentryzmem, kłamstwem, podstępem, a może nawet nienawiścią lub pogardą dla innych – dla tych, którzy różnią się narodowością, religią albo poglądami. Niewielki będzie pożytek z mówienia i pisania, jeśli słowo będzie używane nie po to, aby szukać prawdy i dzielić się nią, ale tylko po to, by zwyciężać w dyskusji i obronić swoje – może właśnie błędne – stanowisko. Słowa mogą czasem wyrażać prawdę po to, żeby uzasadnić swoje kłamstwo. Wielki zamęt wprowadza człowiek w nasz ludzki świat, jeśli prawdę próbuje oddać na służbę kłamstwa²⁵.*

9 czerwca w czasie mszy św., podczas której beatyfikował o. Rafała Chylińskiego, franciszkanina z XVIII w., ukazał moralne podłoże utraty niepodległości przez Polskę w tym okresie zaborów. W słowach o miłości wyczuwało się radość z odzyskanej przez Polaków wolności oraz „reytanowską” wręcz przestrogę przed jej utratą. Odwołał się bowiem do samoniszczącej świadomości postępowania społeczeństwa szlacheckiego w tamtych saskich czasach, przestrzegając przed współczesnymi zagrożeniami, jakimi są zadufanie w sobie, bezmyślność, konsumpcjonizm. Dzieląc się przemyśleniami, uwrażliwiał rodaków na to, że jeśli wolność oznaczałaby możliwość czynienia wszystkiego bez wyboru, co człowiek chce, to dla tak pojmowanej wolności nie tylko moralność chrześcijańska, czyli system zasad postępowania zawarty w Ewangelii i nauczany przez Kościół, ale wszelka ludzka moralność musi być krępująca: *Nie egoizm, nie szybki sukces ekonomiczny (za wszelką cenę), nie praktyczny materializm, ale gotowość dawania siebie, postęp moralny, odpowiedzialność²⁶.* Jeśli wolność jest rozumiana jako odpowiedzialność, czyli dostrzeganie prawdy o godności innych i własnej, wówczas tkwi w wewnętrznym doświadczeniu człowieka, który światem i rzetelnie stara się wypełnić wymagania moralności chrześcijańskiej, realizować swoją misję życiową i wpływać na losy poszczególnych jednostek i świata.

²⁴ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Kielcach*, 3 VI 1991 r.

²⁵ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Olsztynie*, 6 VI 1991 r.

²⁶ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Warszawie*, 9 VI 1991 r.

Papież przypominał Polakom tradycje dawnej Rzeczypospolitej, która bywała ojczyzną wielu narodów. Szczególną okazją do tego było wystąpienie w katedrze warszawskiej w dwusetną rocznicę ogłoszenia Konstytucji 3 Maja, gdzie podkreślił konieczność odniesienia prawa ludzkiego do Boga, jako odwiecznej Prawdy i odwiecznej Sprawiedliwości, co jest gwarancją wspólnego dobra i odpowiedzialności za Rzeczpospolitą. Przestrzegł także, aby umiłowanie wolności nie przerodziło się w nadużycie wolności. Fakt odzyskania wolności przez Polskę w 1989 r. interpretował w świetle historii Izraelitów (wyprowadzenie z niewoli egipskiej i przejście przez Morze Czerwone).

Rok 1995: Wolność sumienia

Była to krótka jednodniowa wizyta w Skoczowie z okazji kanonizacji bł. Jana Sarkandra. Papież zwrócił tu uwagę na wartość ludzkiego sumienia jako ośrodka kształtującego wolność człowieka; musi ono słuchać prawdy, jeśli chce być wolne. To właśnie dzięki sumieniu wiemy, co powinniśmy robić, a czego unikać. Nie można go zastąpić kryteriami czysto subiektywnymi, takimi jak szczerość, autentyczność oraz poczucie zgody z samym sobą²⁷. Sumienie zgłębiające prawdę objawia więc prawo, w imię którego powinniśmy postępować. Polska – doda w homilii 22 maja – *woła dzisiaj o ludzi sumienia!* Nawiązuje do czasu zniewolenia sumień przez dwa totalitaryzmy, który to czas przyniósł pogardę dla godności człowieka, spowodował cierpienia niewinnych ludzi, wiernych własnym przekonaniom. Papież mówił o nadal podejmowanych próbach zniewolenia ludzkich sumień. Zauważył, że w czasach współczesnych obserwuje się podobne tendencje: *Pod hasłami tolerancji w życiu publicznym i w środkach masowego przekazu szerzy się nieraz wielka, może coraz większa nietolerancja. Zauważa się tendencję do spychania [ludzi wierzących] na margines życia społecznego, ośmiesza się i wyszydza to, co dla nich stanowi nieraz największą świętość*²⁸.

O tym, jak wielką wagę przykładał do spraw swojego narodu, świadczą słowa, które powiedział na zakończenie pielgrzymki, 22 maja 1995 r.: *Papież za kilka godzin opuści Polskę, aby powrócić do Rzymu. Chciałbym jednak, abyście pamiętali, iż myśl i sercem jestem przy was i sprawy mojej ojczyzny niezmiennie traktuję jako swoje własne. Wasze radości są moimi radościami, a wasze niepokoje – moimi niepokojami. W momencie pożegnania pragnę was prosić, abyście nadal wspierali mnie waszymi modlitwami, abym Chrystusowi i jego Kościołowi mógł służyć na miarę czasów, w jakich przyszło nam żyć*²⁹.

²⁷ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 32.

²⁸ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Skoczowie, 22 V 1995 r.*

²⁹ Tamże.

Rok 1997: Wolność w prawdzie

W roku 1997 papież przyjechał po raz kolejny do Polski. Okazją był Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny, 1000-lecie męczeńskiej śmierci św. Wojciecha i sześćsetna rocznica założenia Uniwersytetu Jagiellońskiego. Podczas wszystkich spotkań nawiązywał do idei wolności, ukazując jej różne wymiary w polskiej rzeczywistości. Podkreślał jej związek z prawdą, kontynuując myśl wypowiedzianą wcześniej w encyklice *Redemptor hominis*: *Poznać prawdę, a prawda was wyzwoli; uczyni was wolnymi. W słowach tych zawiera się podstawowe wymaganie i przestroga zarazem. Jest to wymaganie rzetelnego stosunku do prawdy jako warunku prawdziwej wolności* (nr 12).

Nowe okoliczności wymagają od Polaków – przekonywał – nie tyle postawy posiadacza prawdy, ile raczej jej świadka, zdolnego do wcielania wiary w życie i wyznawania jej w sposób, który nie budzi wątpliwości. Gdy ktoś nie jest świadkiem prawdy, nie może nią przesycić całej przestrzeni życia społecznego: polityki, życia kulturalnego, towarzyskiego, rodzinnego, jednym słowem, całego świata, a to z kolei wymaga dochowania wierności tradycjom narodowym³⁰.

Podczas homilii w Gorzowie Wielkopolskim, 3 czerwca, papież zwraca uwagę, że mówienie o męczeństwie za prawdę nie jest reliktem przeszłości. Pozostaje ono aktualne również w czasach różnorodnych zagrożeń wolności współcześnie, zwłaszcza gdy te dotyczą sugestywnych propozycji odmiennego odczytania istoty chrześcijaństwa. Śmierć zarówno dawnych, jak i nowych świadków (ks. Jerzy Popiełuszko) jawi się jako ostrzeżenie, że czasy męczeństwa wcale się nie skończyły. Prawda bowiem zawsze potrzebuje autentycznego świadectwa i wyznania. Dla męczenników, ludzi wewnętrznie wolnych, nie było istotne, czy będą obsadzeni w rolach bohaterów czy wrogów, czy ludzie będą interpretować ich słowa przez pryzmat swoich uprzedzeń. Istotnym znamieniem ich postawy było trwanie w wierze. *Każdy chrześcijanin jest powołany, by zawsze i wszędzie tam, gdzie go Opatrzność postawi, przyznawać się do Chrystusa przed ludźmi*³¹.

Mówiąc o dziedzictwie św. Wojciecha Jan Paweł II wprost nawiązał w Gnieźnie do historycznych przemian dokonanych w Polsce i całej Europie Środkowo-Wschodniej. 5 czerwca wobec siedmiu prezydentów: Polski, Czech, Słowacji, Węgier, Litwy, Ukrainy i Niemiec powiedział: *Z tego miejsca rozlała się wówczas potężna fala, moc Ducha Świętego. (...) W tym czasie bowiem dokonały się bowiem wielkie przemiany, powstały nowe możliwości, pojawili się nowi ludzie. Runął mur dzielący Europę. W pięćdziesiąt lat po rozpoczęciu drugiej wojny świa-*

³⁰ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas liturgii Słowa, 3 VI 1997 r.*

³¹ Tamże.

tovej jej skutki przestały złościć oblicze naszego kontynentu. Skończyło się półwiecze rozdzielone, za które straszliwą cenę płaciły miliony mieszkańców Europy środkowej i wschodniej. Dlatego tutaj u grobu św. Wojciecha, składam dziś Bogu wszechmogącemu dziękczynienie za wielki dar wolności, jaki otrzymały narody Europy³².

Wolność jednak – jak zaznaczył – nie jest dana raz na zawsze. By jej nie zaprzepaścić, trzeba ją stale zdobywać i tworzyć. Egzamin z wolności musi zdać całe społeczeństwo i każdy Polak. Bez Boga pozostają tylko ruiny ludzkiej moralności. Zjawiska tego nie powinny lekceważyć społeczeństwa demokratyczne, gdyż bez moralnego wysiłku ich istnienie i stabilność są pod znakiem zapytania. Demokracja ostoi się wtedy, gdy z determinacją będzie bronić całego kompleksu świętych wartości. Wszyscy wierzący są wezwani do budowania przyszłości opartej na miłości Boga i bliźniego, do budowania „cywilizacji miłości”. Ostrzegł przy tym przed nowymi zagrożeniami: *Czyż nie można powiedzieć, że po upadku jednego muru, tego widzialnego, jeszcze bardziej odsłonił się inny mur, który przebiega przez ludzkie serca? Jest on zbudowany z lęku i agresji, z braku zrozumienia dla ludzi o innym kolorze skóry, przekonaniach religijnych, jest on zbudowany z egoizmu politycznego i gospodarczego oraz z osłabienia wrażliwości na godność każdego człowieka*³³.

Przykładem, w jaki sposób należy dostrzegać własny egoizm i przemieniać go w altruizm, jest św. Jadwiga, królowa Polski, którą Jan Paweł II wyniósł na ołtarze 8 czerwca. To wzór świętości i służby drugiemu człowiekowi, dyplomatka zabiegająca o budowę wspólnoty narodów w Europie, patronka kultury, oddająca na jej rzecz swoje złote berło, kobieta o wyjątkowej wrażliwości na krzywdy społeczne. W takim stylu należy dziś budować ojczyznę: *Prawdziwa wolność mierzy się stopniem gotowości do służby i daru siebie. Tylko tak pojęta wolność buduje nasze człowieczeństwo*³⁴. Miłość oznacza działanie na zasadzie „daru z siebie”, wzajemnego obdarowywania się. Kto kocha ludzi, ten w swojej osobowości ich jednoczy, rozumie i czuje wraz z nimi tajemnicę bycia człowiekiem. Im bardziej człowiek umie żyć dla innych, tym jego istnienie nabiera większego, prawdziwszego sensu.

Gdy zabraknie miłości i prawdy, zagrożone jest ludzkie życie, a tworząc mentalność przeciwną życiu (anti-life mentality), uzurpuje się prawo Stwórcy, by ingerować w Jego tajemnicę. W imię tak rozumianej wolności podkopuje się wartość rodziny i małżeństwa, a spod prawnej ochrony państwa wyłączeni są najubożsi. Demokracja, która odrzuca bezbronnych – powie w Kaliszu, 4 czerw-

³² Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Gnieźnie, 5 VI 1997 r.*

³³ Tamże.

³⁴ Jan Paweł II, *Homilia podczas kanonizacji bł. Jadwigi, 8 VI 1997 r.*

ca – zasługuje na miano barbarzyńskiej, choćby nawet miała osiągnięcia gospodarcze, techniczne, artystyczne i naukowe³⁵. Wtedy prowadzi ona walkę z życiem ludzkim we wszystkich jego wymiarach, zaczynając od łona matki aż po chorobę i starość. Według takiej materialistycznej ideologii ludzkie życie nie ma należytej godności i znaczenia, ponieważ ten system myślowy w każdej swej postaci, oznacza akceptację śmierci jako definitywnego kresu ludzkiego bytowania; człowiek w hierarchii wartości plasuje się nie na płaszczyźnie wartości absolutnych, ale na płaszczyźnie wartości instrumentalnych. Nawiązując do encykliki *Veritatis splendor*, ostrzegał, że osąd moralny nie może być interpretowany subiektywnie, według indywidualistycznej etyki, podpowiadającej człowiekowi tylko prawdę osobistą³⁶. Nie do przyjęcia jest stwierdzenie, że tyle prawd, ile osób. W sprawach życia moralnego istnieje tylko jedna Prawda. Człowiek nie może być niewolnikiem skłonności i namiętności, pseudowartości, półprawd, uroku mirażu. Nie można uczynić z niego jednego z elementów rynku, towaru wymiennego lub czynnika pozbawionego znaczenia dla decydujących wyborów, bo wielkość osoby ludzkiej mierzy się wolnością i odpowiedzialnością.

Przypieczętowaniem wkładu papieża w historię Polski i podziękowaniem za pomoc w odzyskanie przez naród wolności był hołd polskich górali podczas mszy w Zakopanem. Znamienne były ich słowa, wygłoszone 6 czerwca przez burmistrza Zakopanego, że *wydostał [Polaków] z czerwonej niewoli, a teraz uczy, jak dom ojczysty, polski, wysprzątać z tego, co hańbi, rujnuje, zniewala, gubi*³⁷. Mieszkańcy gór, zresztą jak prawie wszyscy Polacy zrozumieli, że papież jest ich prawdziwym Mojżeszem. Dziś nikt nie kwestionuje tego, że Jan Paweł II oddziałł na polityczne oblicze Polski, Europy i świata bardziej niż większość najznakomitszych polityków.

Rok 1999: Miłość wypełnieniem wolności

Pielgrzymka z r. 1999 była przeżywana pod hasłem: „Bóg jest Miłością”. Jan Paweł II podkreślał w niej, że wypełnieniem wolności jest miłość. Oddać się Bogu w wolności, to osiągnąć najwyższą doskonałość istnienia. Na tym też polega związek pomiędzy wolnością a miłością, które się wzajemnie dopełniają.

³⁵ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Kaliszu, 4 VI 1997 r.*

³⁶ *Wolność jest tym, co [człowieka] otwiera ku rzeczywistości a równocześnie wiąże [go] często wewnętrzną zależnością. Jest to zależność od prawdy. Właśnie przez tę zależność od prawdy poznanej i uznanej [człowiek jest] niezależny, niezależny ponieważ od nikogo i od niczego. Zależny wewnętrznie od siebie. Odpowiedzialność rodzi się wraz z poznaniem owej prawdy, wraz z przekonaniem o prawdzie: o prawdzie bytu, o prawdzie wartości, o prawdzie odniesień do bytu i do wartości, o prawdzie działań, które [ma] podjąć.* A. Frossard, *Nie lękajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II*, Watykan 1982, s. 121.

³⁷ Jan Paweł II, *Hołd górali podczas Mszy św. w Zakopanem, 6 VI 1997.*

Przypominał tę prawdę, odwołując się do idei solidarności i nawiązując do historycznych przemian, które w Polsce przyniosły owoce: *Solidarność otworzyła bramy wolności w krajach zniewolonych systemem totalitarnym, zburzyła mur berliński i przyczyniła się do zjednoczenia Europy rozdzielonej od czasów drugiej wojny światowej na dwa bloki*³⁸.

Papież, który rozpalil rewolucję sumień w Europie Środkowo-Wschodniej, znaną jako „rewolucja 1989 r.”, przeżywał z rodakami wspólną radość. Świętując 1000-lecie śmierci św. Wojciecha nawiązał do tego, co głosił w tym samym miejscu w r. 1987: *Nie ma wolności bez solidarności. Dzisiaj – konkludował – trzeba powiedzieć: nie tylko nie ma wolności bez solidarności, ale nie ma solidarności bez miłości*³⁹. Tylko w miłości jest się wolnym, a jej sprawdzianem są ludzkie czyny, poprzez które objawia się i realizuje „dar z samego siebie”. To uaktualnienie jego antropologicznych koncepcji, którymi od zawsze zajmował się jako filozof.

Jan Paweł II wezwał Polaków do miłości, by w ten sposób wpływali na losy ojczyzny. Prosił, aby tradycję Europy ubogacali jej polskim fenomenem „Solidarności”, który stał się wzorcem moralnym dla współczesnego świata. Nawiązując do wydarzeń w Polsce z r. 1989 również podczas wystąpienia w parlamencie odwołał się do idei solidarności i wolności: *Przyniosły one upragnioną wolność, ale w sposób decydujący przyczyniły się do upadku murów, które przez niemal półwiecze oddzielały od wolnego świata społeczeństwa i narody naszej części kontynentu. Te historyczne przemiany zapisały się w dziejach współczesnych jako przykład i nauka, że w dążeniu ku wielkim celom życia zbiorowego człowiek, krocząc swym historycznym szlakiem, może wybrać drogę najwyższych aspiracji ludzkiego ducha*⁴⁰.

Wyjątkowego znaczenia w kontekście obrony wolności narodowej nabiera odwołanie się papieża do wojny z bolszewikami w 1920 r. i cudu na Wiśle. Nosi ono bowiem bardzo osobisty akcent: *Wiem, że urodziłem się w r. 1920, w maju, w tym czasie, kiedy bolszewicy szli na Warszawę. I dlatego noszę w sobie od urodzenia wielki dług w stosunku do tych, którzy wówczas podjęli walkę z najeźdźcą i zwyciężyli, płacąc za to swoim życiem. Tutaj, na tym cmentarzu, spoczywają ich doczesne szczątki. Przybywam tu z wielką wdzięcznością, jak gdyby spłacając dług za to, co od nich otrzymałem*⁴¹.

Nawiązywanie w czasie pielgrzymki do solidarności jest wskazaniem jej uniwersalności. Solidarność jednak nie może zatrzymać się tylko nad Wisłą, ale jako skarbiec wartości ogólnoeuropejskich i ogólnoludzkich musi sięgać poza granice kraju. Wejście Polski do Unii Europejskiej w r. 2004 może być okazją do realiza-

³⁸ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Gdańsku, 5 VI 1999 r.*

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie w parlamencie polskim, 11 VI 1999 r.*

⁴¹ Jan Paweł II, *Homilia podczas liturgii Słowa, 13 VI 1999 r.*

cji tego zadania. W tym względzie Polska – bogata dziedzictwem duchowym i szczególnym doświadczeniem religijnym w budowaniu swojej wolności – może być źródłem nadziei dla innych narodów: *W tej wielkiej pracy, która stoi przed jednoczącym kontynentem nie może zabraknąć wkładu polskich katolików. Europa potrzebuje Polski głęboko wierzącej i po chrześcijańsku kulturowo twórczej, świadomej swojej roli wyznaczonej przez Opatrzność. (...) Polska kultura chrześcijańska, etos religijny i narodowy są cennym rezerwuarem energii, których Europa dziś potrzebuje, by zapewnić w swych granicach integralny rozwój osoby ludzkiej*⁴².

Papież, mówiąc o wymiarze globalnym, nie zapomina także o godności każdego człowieka. Masowość, depersonalizacja, anonimowość osoby nie mogą zniszczyć jedyności i niepowtarzalności każdego ludzkiego istnienia. Antropologiczny punkt ciężkości, akcentowany od początku w jego nauczaniu, to respektowanie każdej osoby. Solidarność jest wartością, która wskazuje, że wszyscy mają takie same prawa, by żyć godnie i mieć należyty szacunek. Potępia stale rosnące dysproporcje pomiędzy niewielką grupą ludzi bardzo bogatych a miliardami biednych, co jest trudne do zaakceptowania przez ludzi czułego sumienia. Jest to nie tylko echo słów, jakie wypowiedział papież w Elku 8 czerwca, rozważając błogosławieństwo „ubogich w duchu”, ale także jego osobista lekcja, adresowana do tych, którzy są za to odpowiedzialni: *Nie zatwardzajmy serc, gdy słyszymy krzyk biednych. Starajmy się usłyszeć to wołanie. Starajmy się tak postępować i tak żyć, by nikomu w naszej ojczyźnie nie brakło dachu nad głową i chleba na stole, by nikt nie czuł się samotny, pozostawiony bez opieki. Z tym apelem zwracam się do wszystkich*⁴³.

Papież mocno wierzył, że przyszłość społeczeństwa zawiera się w miłości – miłości katolickiej, uniwersalnej, społecznej, jednoczącej i scalającej. Nie ma przyszłości człowieka i narodu *bez miłości, tej miłości, która przebacza, choć nie zapomina, jest wrażliwa na niedolę innych, nie szuka swego, ale pragnie dobra dla innych; miłości która służy, zapomina o sobie i gotowa jest do wspaniałomyślnego dawania*⁴⁴.

Rok 2002: Miłosierdzie ocaleniem człowieka i świata

O miłosiernej miłości, która stanowi rdzeń papieskiego nauczania, Jan Paweł II mówił podczas ostatniej wizyty w dniach od 17 do 19 sierpnia 2002 roku⁴⁵. Jej szczególnym akcentem była konsekracja sanktuarium Opatrzności Bożej w Krakowie-Łagiewnikach i zawierzenie świata Bożemu miłosierdziu. To ono pozwa-

⁴² Jan Paweł II, *Przemówienie w Watykanie, 15 II 1998 r.*

⁴³ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Elku, 8 VI 1999 r.*

⁴⁴ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Gdańsku, 5 VI 1999 r.*

⁴⁵ Por. P. Warchol, *Antropologiczny wymiar miłosierdzia. Refleksje po ostatniej podróży papieskiej do Polski*, „Przegląd Powszechny” 7–8(2003), ss. 128–144.

la człowiekowi uzyskać wewnętrzną wolność. Im bardziej jest wierny tej prawdzie, tym łatwiej przezwycięża trudności wewnętrzne oraz zewnętrzne przeciwności. Oto przesłanie, które niesie nadzieję współczesnemu światu i wszystkim ludziom początku trzeciego tysiąclecia. Papież chce, by w miejscu objawień Jezusa Miłosiernego promienie Bożego miłosierdzia ogarniały ludzi walczących ze złem, a na wszystkich, wzywających go, spoczęło kochające i przebaczące spojrzenie Pana. Ufa, że ludzi utopionych w morzu grzechu i upodlenia lub niesprawiedliwości społecznej, jak pisała w swoim *Dzienniczku* Faustyna Kowalska, Bóg będzie podnosił z nędzy i wlewał w ich serca nadzieję.

Miłosierdzie Boga – jak podkreśla – jest wezwaniem do wyzwolenia wewnętrznego człowieka od zła i grzechu, do budowania społeczności miłości. Aby jednak to nastąpiło, chrześcijanin musi powtórnie się narodzić: *Człowiek dociera do miłosiernej miłości Boga, do Jego miłosierdzia o tyle, o ile sam przemienia się wewnątrznie w ducha podobnej miłości w stosunku do bliźnich*⁴⁶. Podczas mszy św. na Błoniach krakowskich papież myśli o konkretnym człowieku, oczekującym wsparcia materialnego i duchowego: *Trzeba spojrzenia miłości, by dostrzec obok siebie brata, który wraz z utratą pracy, dachu nad głową, możliwości godnego utrzymania rodziny i wykształcenia dzieci doznaje poczucia opuszczenia, zagubienia i beznadziei. Potrzeba wyobraźni miłosierdzia, by przyjść z pomocą dziecku zaniedbanemu duchowo czy materialnie; by nie odwracać się od chłopca czy dziewczyny, którzy zagubili się w świecie różnorodnych uzależnień lub przestępstwa; by nieść radę, pocieszenie duchowe i moralne wsparcie tym, którzy podejmują wewnętrzną walkę ze złem*⁴⁷.

W czasie tej homilii promuje działalność charytatywną i społeczną, szeroko rozumiany humanizm pojmowany w perspektywie zbawienia. Ukazuje etos ideału. Podkreśla zdolność do bezinteresownego czynu, mocy miłowania, wymiar twórczy, który tkwi w człowieku i najpełniej rozwija istnienie osoby. Wierzący są wezwani do budowania przyszłości opartej na miłości Boga i bliźniego, czyli „cywilizacji miłości”.

Bóg poprzez wierzących chce ocierać ludzkie lzy, dodawać otuchy, wzmacniać, bronić przed samotnością, ocalać przed zatraceniem i bezsenssem, zapewniać o ostatecznym zwycięstwie dobra w całym stworzeniu. W słowach papieskich odnajduje się wiarę w miłość chrześcijańską; są one wołaniem o jej ogromną potrzebę; próbą odpowiedzi na wielorakie lęki, jakie przeżywa człowiek. Wartości duchowe, a wśród nich miłosierdzie, nigdy nie umierają. Jak podpowiada historia, to nie one uległy zniszczeniu – zniszczeniu uległy ich formy i obrazy. To nie wartości się rozpadły – rozpadły się „gliniane naczynia”, w których były

⁴⁶ Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, nr 15.

⁴⁷ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Krakowie, 18 VI 2001 r.*

przechowywane. Prędzej czy później obecny kryzys duchowy i kulturalny okaże się błogosławiony. Papieskie przesłanie o miłosierdziu otwiera drogę ku przyszłości; jest apelem o prawdziwe człowieczeństwo i o wiarę w potęgę miłości. Człowiek może być wolny tylko w prawdzie i świadczyć o niej o tyle, o ile tę prawdę czyni w miłości: *Cieszę się, że duch solidarności w miłosierdziu wciąż panuje w polskim Kościele, czego dowodem jest wiele dzieł pomocy społecznościom dotkniętym przez klęski żywiołowe w różnych regionach świata czy też niedawna inicjatywa skupu nadwyżek zboża, aby można było przekazać je głodującym w Afryce*⁴⁸.

Papieska zachęta do takich czynów jest wyrazem trzeźwego stąpania po ziemi i wyrazem troski zatroskaniem o losy każdego człowieka. To jest również wyznaczony przez papieża horyzont „wyobraźni miłosierdzia” dla wszystkich narodów Wschodu i Zachodu, Północy i Południa. W swoim nauczaniu będzie do niego nieustannie powracać.

W przybliżaniu tego horyzontu i budowaniu „cywilizacji miłości” nie może zabraknąć tych, którzy są fermentem odnowy Kościoła i społeczeństw. Taką postawę miłosierdzia ukazywali ci, których papież beatyfikował: abp Zygmunt Szczęsny Feliński, o. Jan Beyzym, ks. Jan Balicki i s. Sancja Szymkowiak. Są przykładem podejmowania nowych wysiłków na rzecz przebudowy społeczności ludzkiej w dom nadziei, miłości miłosiernej i umiejętności dzielenia się dobrami materialnymi i duchowymi. Święci pobudzają do odpowiedzialności za życie każdego człowieka i jego codzienność, usposabiają ku dobru, wzajemnemu zrozumieniu w duchu miłości i miłosierdzia, uczą przekładać ideę miłosierdzia na język konkretnych działań. Miłosierdzie w ich wydaniu są „najlepszym kazaniem” i „najskuteczniejszym apostołatem”.

Papież uczy żyć z otwartymi oczami i otwartym sercem, być wrażliwym na sytuację bliźniego. Uczy miłości do tych, którzy są bezsilni wobec losu i tracą kontrolę nad własnym życiem. Uświadamia też, iż człowiek, który nie spełni się w miłości, nie odnajdzie źródła prawdziwej wolności. Największą niesprawiedliwością bowiem, jaką możemy wyrządzić sobie i innym, jest brak miłosiernej miłości wobec bliźniego, która go może podnieść i przywrócić Bogu. W ten sposób papież rozmawia ze współczesnym światem oraz zapoznaje z podstawami „nowej cywilizacji”, wymierzonej przeciw wojnie, okrucieństwu, chciwości, cierpieniom ubogich, słabych, wydziedziczonych, tym, którzy żyją na marginesie społecznym. Papieskie przesłanie o miłosierdziu jest wielkim wyzwaniem dla wszystkich ludzi dobrej woli. Bylibyśmy nieodpowiedzialni, gdybyśmy nie mogli poznawać, kochać i jednoczyć się we wspólnocie lokalnej, w światowej, w dynamizmie Bożych myśli, które przez nas są wciąż na nowo odkrywane. Miłosier-

⁴⁸ Tamże.

dzie jest – jak podkreślił J. Navarro-Valls – orędziem nadziei, będącym odpowiedzią na głód duchowy charakteryzujący współczesność; ponadhistorycznym przesłaniem dla Polski i całego świata; zaczątkiem nowej antropologii kulturowej.

Podczas ośmiu pielgrzymek do Ojczyzny Jan Paweł II ukazał swoim rodakom nowy program działania w zmieniającej się polskiej rzeczywistości. Przede wszystkim uświadomił Polakom, co znaczy wolność w wymiarze narodowym i w wymiarze ludzkiego ducha oraz że te dwa wymiary wolności wzajemnie się dopełniają. Analizując jego nauczanie podczas pielgrzymek do Ojczyzny i zestawiając je z obecnym stanem polityczno-społecznym nie sposób nie dostrzec, jak wielki wpływ wywarł on na przeobrażenia polityczne w Polsce i Europie końca XX wieku.

Summary

John Paul II and the Polish Form of Freedom

Understanding of freedom was one of the main aspects of John Paul II pilgrimages to Poland. The dream of a free Poland was for him and most Poles an unceasing challenge, and shaped his person first as a student, then cleric, and finally as a priest, bishop, cardinal and pope.

During the eight pilgrimages of John Paul II to the homeland, he presented his countrymen the program of activities in changing the reality in Poland, which he coauthored. He showed the meaning of freedom in national dimension, human spirit and their mutual fulfillment. In light of the Pope's pilgrimages to his homeland, one can see how the freedom won by Poland is interwoven with this person; from his first pilgrimage in 1979 that resulted in the spiritual reawakening on the way to freedom, to his last pilgrimage in 2002, in which he presented the mercy as a „golden thread” of his pontificate and national history. The Holy Father teaches wisdom imparted to all generations of Poles experiencing blessings of freedom. Above all, he constantly challenges them: Are they aware of the gifts which they received from Providence, and if they properly respond to the gifts?

ODPOWIEDZIALNOŚĆ WYCHOWANKA ZA POWOŁANIE

Próba wiarygodnego mówienia o osobistej odpowiedzialności za powołanie domaga się wniknięcia w strukturę i istotę samej odpowiedzialności. Na poziomie języka odpowiedzialność jawi się jako swoiste odpowiadanie na słowo, odpowiadanie na bycie zagadniętym [por. niem. *Verantwortung*: *ant* = od, *Wort* = słowo]. Bycie zagadniętym... Przez kogo, o co? Już tutaj otwiera się rozległa przestrzeń dla naszych późniejszych analiz. Nim jednak do nich przejdziemy, zatrzymajmy się jeszcze krótko nad owym tajemniczym „za” – w byciu odpowiedzialnym. Czasowa charakterystyka „odpowiadania-za-coś” wskazuje na przeszłość i sugeruje coś złego, coś za co trzeba odpowiedzieć i ponieść konsekwencje. Gdyby jednak odpowiedzialność ukierunkować w przyszłość, w stronę jakiegoś dobra, o które winienem się zatroszczyć, wspomniane wyżej „za”, nabiera znaczenia „dla”; rodzi się pozytywny wymiar odpowiedzialności.

Zyskawszy odpowiednie narzędzia, możemy przystąpić do refleksji nad odpowiedzialnością wychowanka za powołanie. „I rzekł do nich [Jezus]: «Pójdźcie za Mną, a uczynię was rybakami ludzi». Oni natychmiast zostawiwszy sieci, poszli za Nim” (Mt 4, 19–20). Owo „natychmiast” uświadamia jak ważny i wiarygodny był Ten, Kto ich wezwał; zarazem – widzimy jak fundamentalne było to spotkanie, skoro spowodowało w konsekwencji rezygnację ze stabilnej rybackiej teraźniejszości na rzecz niewiadomej przyszłości w towarzystwie Niezwykłego Przybysza. Odpowiedź ma swój początek w spotkaniu i uczuciu miłości. Miłość rodzi odpowiedzialność.

Refleksja nad misterium odpowiadania na niezwykle zaproszenie Boga poprowadzi nas w pierwszej kolejności w głąb tajemnicy samego powołania, następnie prześledziwszy podstawowe zręby drogi kształtowania tego powołania, pochylimy się nad sytuacją dzisiejszej kultury i jej „dzieci”, które od czasu do czasu – jakby wbrew logice otaczającego świata, pukają do naszych furt i proszą o przyjęcie. Wreszcie zapytamy o nasze (Kościoła) oczekiwania w stosunku do powołanych, by ostatecznie pokrótce omówić kilka kwestii szczegółowych.

1. Skarb powołania

Odpowiedzialność za powołanie wzrasta wraz ze świadomością tego czym ono tak naprawdę jest i od Kogo pochodzi. Naszą refleksję rozpoczniemy więc od opowiadania, które będzie próbą ilustracji tego, o czym mamy zamiar mówić:

Był sobie rzeźbiarz, który obrabiał swym młotem i dłutem ogromny blok marmuru. Obserwujące go dziecko niczego nie widziało poza większymi i mniejszymi kawałkami kamienia, odpryskującymi na wszystkie strony. Dziecko nie miało najmniejszego pojęcia, o co tu chodzi. Gdy po paru tygodniach wróciło do pracowni, ze zdumieniem ujrzalo pięknego i potężnego lwa, siedzącego w miejscu gdzie znajdowała się marmurowa bryła. Z największą ciekawością dziecko podbiegło do rzeźbiarza i zapytało: „Proszę Pana, skąd Pan wiedział, że w kamieniu był ukryty lew?”

Jedna z piękniejszych definicji powołania mówi, że jest ono pewnym marzeniem, ukrytym w sercu Boga¹. Bóg marzy o człowieku, o jego życiu, o jego wędrówce przez świat i o szczęściu, które nigdy się nie skończy. Stwarza każdego z nas właśnie ze względu na pierwotny zamił do miłości i dla niej samej. Bóg stwarza człowieka ze względu na powołanie. Starotestamentalny Jahwe uzmysławia to prorokowi Jeremiaszowi: „Zanim ukształtowałem Cię w łonie matki, znałem cię, zanim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, prorokiem dla narodów ustanowiłem cię” (Jr 1, 4). Mamy tu trzy kluczowe sformułowania: „znałem”, „poświęciłem” oraz „ustanowiłem”, które inicjują oszałamiającą historię o Bogu, dla którego „nie tajna moja istota” (Ps 139, 15), który decyduje się „wyjąć mnie” ze świata (por. Iz 6, 5–7) i posłać do swego ludu z opowieścią o odwiecznej i bezinteresownej miłości Ojca (por. 2Tm 1, 9). Już tutaj musimy jednak zaznaczyć, że decyzje Boga mają charakter niezmiennych i autonomicznych aktów, a więc niejednokrotnie dokonujących się wbrew logice ludzkiej słabości. Wraz z wezwaniem człowiek otrzymuje więc moc i światło Bożego Ducha, aby miał siłę i odwagę podjąć tę drogę. Każde powołanie jest zatem jak ów ewangeliczny zaczyn, który ma w sobie Bożą potencję wzrostu, jest jak zawarcie przymierza, a więc stworzenia więzów mocniejszych niż śmierć – bo potwierdzonych Krwią Boga. Ze swej strony Bóg oddaje się całkowicie temu, którego wybrał, a w zamian oczekuje tylko jednego: „TAK”, „niech mi się stanie” (por. Łk 1, 38), wybieram Tego, który mnie wybrał jako Pierwszy. A potem? Potem przychodzi czas powolnego dojrzewania i dorastania do ostatecznej decyzji – co, podkreślmy to z całą mocą – nie jest ani łatwe, ani oczywiste w epoce jednorazowych uczuć, muzyki techno i wirtualnych rzeczywistości. O ile więc owa ostateczna decyzja zapadnie, może rozpocząć się proces

¹ Por. *Nowe powołania dla nowej Europy (In verbo tuo...)*. Dokument końcowy Kongresu poświęconego powołaniom do Kapłaństwa i Życia Konsekwowanego w Europie, Rzym, 5–10 maja 1997 r., Poznań 1998, 13a.

stopniowego formowania, a ten każdorazowo zaczyna się od podstawowej intuicji: od zrozumienia, że w każdym człowieku kryje się coś wielkiego, a mianowicie Boży projekt osoby. Ów tajemniczy zamysł dotyczy życia, rozwoju i posłannictwa. Taką świadomość w pierwszej kolejności powinien mieć sam powołany i to on musi uzmysłwić sobie, a później nieustannie wzrastać w tej świadomości, że nosi w sobie niezwykle cenny skarb, skarb którym go obdarzył Bóg, bez żadnych jego osobistych zasług. Od tej świadomości zależy odpowiedź. Im będzie ona mocniejsza, tym więcej miłości będzie w odpowiedzi, a zatem więcej determinacji, wyrzeczenia, poświęcenia, ofiary, wierności... Wezwanemu do życia zakonnego potrzebna jest głęboka wiara w Boga, Który zaprasza do podjęcia tej drogi. Tylko wtedy bowiem powołanie będzie uznane za „skarb”, czy „perłę”, za którą warto zapłacić wszystko, co się posiada i oddać się w służbę całym sercem, całym umysłem i całym życiem.

Formacja ma uzasadnienie w swoistej „nie-gotowości” przychodzącego na świat człowieka. Stwórca powołuje każdego do istnienia jako osobę obdarzoną umysłem, wolną wolą i ciałem z jego różnymi predyspozycjami. Człowiek rodzi się wyposażony w możliwość poznawania, miłowania, tworzenia, ze zdolnością do życia duchowego. Powołanie jest jak „Boski kod genetyczny”, który ma ukierunkowywać rozwój i być jego siłą. W darze powołania jest zawarta nadzieja na świętość. Podstawowym zadaniem człowieka jest rozpoznać i odczytać Bożą myśl, Boży plan: kim mam być, jaką mam misję do spełnienia, jaką drogę wybrać, aby odpowiedzieć na zamysł miłującego Ojca?² Dzieło realizacji powołania wymaga zatem postawy służby wobec zamysłu Boga. Konieczna jest ona wszystkim, zarówno osobie wezwanej, jak i tym którzy za rozwój tego powołania odpowiadają.

Każdy człowiek, który przychodzi na świat, jest nieporadny i skazany na innych. Dzięki matce, ojcu i innym ludziom mały człowiek rozwija się i nieustannie wzrasta w świadomości bycia osobą, która posiada swoją odrębność i godność, swój sens i swój cel. Przychodzące na świat dziecko jest swoistą „obietnicą”; ma w sobie nadzieję, która powinna się urzeczywistniać. Obecność rodziców, przyjaciół i wychowawców sprzyja stawianiu pierwszych kroków i powolnemu wzrastaniu. Jednakże tym, kto przede wszystkim odpowiada za własny rozwój, jest samo dziecko, to w nim ukryta jest swoista determinacja i siła rozwoju, i nikt go nie może w tym zastąpić. Ale czy jest to możliwe bez pomocy? Odpowiedź jest oczywista. Człowiek, zwłaszcza na początku, potrzebuje sprzymierzeńców i pomocników, potrzebuje tych, którzy pomogą mu nazwać i rozwinąć drzemiące w jego wnętrzu bogactwo³.

² Por. Z. J. Zdybicka, *Człowiek nie rodzi się gotowy*, „Pastores” 3(2006), ss. 29–31.

³ Por. J.M. Arregi, *Radość i odpowiedzialność wzajemnego towarzyszenia sobie w życiu franciszkańskim*, [w:] *Generalna Kapituła Braterska* (mps – biblioteka WSD Franciszkanów w Krakowie), s. 3.

2. Droga formacji

Są wychowankowie, którzy chcieliby, aby formacja była samowychowaniem, ale są i tacy, którzy bez przełożonych nie są w stanie odpowiedzialnie funkcjonować. I jedni i drudzy potrzebują jasnych zasad, które pomogą im wzrosnąć w dojrzałości. Konieczne są również jasno określone cele formacji. Kto lub co jest dla młodego człowieka ostatecznym kryterium dojrzałości? Czy rzeczywiście jedynym celem i ideałem jest Chrystus? Pora zmierzyć się z określeniem poszczególnych etapów rozwoju powołania, jego celem: wskazać odpowiedzialnych i opisać wewnętrzny dynamizm tego procesu. Wydaje się, że są to ważne zagadnienia, których znajomość, przynajmniej pobieżna, jest potrzebna, aby móc zobaczyć osobistą odpowiedzialność w szerszej i bardziej obiektywnej perspektywie.

Najpierw należy uświadomić sobie, że formacja jest uczestnictwem w dziele stwórczym samego Boga; to On jest pierwszym Wychowawcą. Ojciec Niebieski przez Chrystusa w Duchu Świętym daje powołanie i to On poprzez dar swego Ducha chce prowadzić osobę powołaną. Odpowiedzialne kroczenie drogą powołania musi być otwarte na Boże działanie w Kościele. Bóg, który powołuje do życia konsekrowanego w łonie Kościoła, ciągle zachowuje swoją inicjatywę, będąc głównym Wychowawcą osoby wezwanej. Podobnie jak Jezus w czasie swojej publicznej działalności nie poprzestał jedynie na powołaniu uczniów, ale z całą cierpliwością kształtował ich serca, tak i po swoim Zmartwychwstaniu, żyjąc w misterium Kościoła, nadal wychowuje przez swego Ducha, który działa przez Słowo i sakramenty, przez modlitwę liturgiczną i Magisterium Kościoła, a bardziej bezpośrednio – poprzez tych, którzy w duchu posłuszeństwa wezwani są, aby w szczególny sposób troszczyć się o formację swych braci i siostr. Zadaniem tych ostatnich jest: rozpoznawanie Bożego działania w sercu młodego człowieka, towarzyszenie zakonnikowi lub zakonnicy w drodze wyznaczonej im przez Boga, podtrzymywanie ich życia duchowego przez solidną naukę oraz praktykę modlitwy, a także – zwłaszcza na pierwszym etapie życia zakonnego – ocena przebytej już drogi⁴. Zatem, odpowiedzialność za powołanie osoby powołanej ani nie wyklucza odpowiedzialności Kościoła, ani w żadnym wypadku nie może jej umniejszać. Formacja dokonuje się bowiem w Kościele i przez jego posługę. Odpowiedź na wezwanie do radykalnego pójścia za Chrystusem nie jest bowiem jedynie prywatną sprawą człowieka. Autentyczność powołania podlega rozeznaniu Kościoła, któremu Chrystus Zmartwychwstały dał taką władzę. Dlatego też Kościół bada powołanie, a następnie potwierdza lub kwestionuje

⁴ Por. Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, *Istotne elementy nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostołskiej* „Essential elements” (dalej EE) 47.

jego Boskie pochodzenie⁵. Odpowiedzialność za powołanie posiada zatem oblicze współodpowiedzialności. Dopiero zgodna współpraca Boga, Kościoła i powołanego owocuje świętością. Taka świadomość jest potrzebna, gdyż chroni przed subiektywizmem w dziele formacji i zarazem zmniejsza poczucie osamotnienia powołanego w trudzie dźwignia odpowiedzialności.

W mistycznym Ciele Chrystusa Duch Święty jest źródłem formacji i głównie Jemu wszelkie działania formacyjne muszą być podporządkowane. Jedynym wzorem, według którego Duch Święty formuje człowieka powołanego, jest Osoba Chrystusa, gdyż to właśnie Jezus jest najwyższą regułą i podstawową normą każdej formy życia konsekrowanego. Dla osoby poświęcającej się Bogu w profesji rad ewangelicznych Chrystus jest więc najdoskonalszym wzorem. Dlatego też *Vita consecrata* wskazując na Jezusa, nazywa Go najdoskonalszym Konsekrowanym Boga Ojca⁶. W Kościele świętym dokonuje się zatem proces, którego celem jest całkowite upodobnienie do Chrystusa. Dobrze i odpowiedzialnie przeżywana droga formacji prowadzi do takiego stanu duchowego, w którym człowiek może powtórzyć za św. Pawłem Apostołem: „Żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20)⁷. Czy dla naszych wychowanków upodobnienie się do Jezusa jest pierwszym i podstawowym motywem i celem pobytu w zakonie? Czy pragnienie poznania Go przynagla ich do praktykowania *lectio divina* i poświęcania czasu na modlitwę? Czy upodobnienie się do Niego jest główną motywacją wytrwałego kroczenia drogą nawrócenia? Te i tym podobne pytania cisną się na usta, gdy uświadamiamy sobie, że Chrystus powinien być celem życia każdej osoby konsekrowanej.

Formacja nie może dokonać się od razu w całości. Człowiek powinien wraść w odpowiedzialność. Ktoś powiedział, że wystarczy jedna chwila, aby stworzyć bohatera; by natomiast uformować człowieka odpowiedzialnego, trzeba pracować całe życie⁸. Droga, którą trzeba przebyć od pierwszej do ostatniej

⁵ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, „*Lumen gentium*” (KK) 44, 45; Sobór Watykański II, *Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego*, „*Perfectae caritatis*” (dalej DZ) 1, 5, 11; Paweł VI, *Adhortacja apostolska na temat odnowy życia zakonnego według nauki Soboru Watykańskiego II*, „*Evangelica testificatio*” (dalej ET) 7, 47; Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich i Kongregacja Biskupów, *Wytyczne dla wzajemnych stosunków pomiędzy biskupami i zakonnikami w Kościele*, „*Mutuae relationes*” (dalej MR) 8; Jan Paweł II, *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 r. (KPK), kan. 573 §2, 576, 598, 600–602; EE 8, 13, 42, Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy Odkupienia*, „*Redemptionis donum*” (dalej RD) 7, 14; Kongregacja Kultu Bożego, *Obrzęd profesji zakonnej*, „*Ordo professionis religiosae*” (dalej OPR) 6f.

⁶ Por. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie*, „*Vita consecrata*” (dalej VC) 9.

⁷ Por. Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Wskazania dotyczące formacji w instytutach zakonnych*, „*Potissimum institutioni*” (dalej PI) 17–19; EE 44–48.

⁸ Por. J.M. Arregi, *Radość i odpowiedzialność*, s. 1.

odpowiedzi, najogólniej biorąc, ma pięć faz: faza poprzedzająca nowicjat, w której, na ile to możliwe, weryfikuje się autentyczność powołania; nowicjat, który jest wprowadzeniem w nową formę życia; pierwsza profesja i okres dojrzewania, poprzedzający profesję wieczystą; profesja wieczysta i nieustanna formacja wieku dojrzałego; a wreszcie czas, w którym przeżywa się poczucie umniejszenia. Każdy z tych okresów posiada swój własny cel, własną treść i własne uwarunkowania⁹. Na każdym z tych etapów inaczej wygląda odpowiedzialność za powołanie. Do tego trzeba dodać, że każdy człowiek ma swój osobisty rytm wzrastania w dojrzałości, który również należy wziąć pod uwagę w formacji. Uszanowanie indywidualnej dynamiki rozwoju jest stworzeniem przestrzeni w której powołanie będzie dojrzewać i wzrastać.

Rozwój wychowanka to podstawowe kryterium rozeznania autentyczności powołania. Jeśli zauważamy nieustanny wysiłek zmiany na lepsze, otwartość na dialog formacyjny, stawanie w prawdzie, inicjatywę, troskę o własny rozwój, to jest nadzieja, „że z tego ziarna będzie kiedyś dobry chleb”. Trzeba więc uzbroić się w cierpliwość i czekać; powolna, systematyczna współpraca z łaską Bożą może w takich warunkach dokonać cudu przemiany.

Tak więc formacja jest dziełem całego życia, aż po granice śmierci. Człowiek jest ukształtowany ostatecznie dopiero wtedy, gdy zostaje powołany przez Boga do zmartwychwstania i życia w wieczności, co jest obrazem osiągnięcia pełni człowieczeństwa. Formacja zakonna powinna więc sprzyjać wzrastaniu w odpowiedzialności za rozwój powołania, poczynwszy od jego najwcześniejszych stadiów, kiedy ktoś po raz pierwszy zaczyna poważnie myśleć o podjęciu życia zakonnego, aż po jego całkowite wypełnienie¹⁰. Ta perspektywiczna wizja drogi, pomaga realnie spojrzeć na dojrzałość powołanych, oceniając ją także w perspektywie przyszłości.

Wobec tylu różnego rodzaju aspektów formacji rodzi się pytanie o osobiste zaangażowanie człowieka, o osobistą odpowiedzialność wezwanego do służby Bożej. Faktem jest, że to Bóg powołuje i udziela szczególnych darów, aby człowiek mógł odpowiedzieć na dar powołania. Jednakże inicjatywa, z jaką wychodzi Bóg, musi spotkać się ze wspaniałomyślną i osobistą odpowiedzią ze strony człowieka. Powołanie jest zaproszeniem skierowanym do wolnej woli człowieka: „Jeśli chcesz być doskonały [...] przyjdź i chodź za Mną” – mówił Chrystus do ewangelicznego młodzieńca (Mt 19, 21). Konsekracja domaga się więc płynącej z miłości odpowiedzi i pełnego zaangażowania osoby. Mówiąc zatem o tym szczególnym „wyjęciu ze świata”, należy mieć na uwadze dwa jej aspekty, określone w teologii jako konsekracja obiektywna i subiektywna. Konsekracją obiek-

⁹ Por. EE 48, OPR 3.

¹⁰ EE 44.

tywną jest działanie Boga, który najpierw uprzedza, a później potwierdza decyzję człowieka. W tym znaczeniu jest ona nadnaturalnym darem Boga i dziełem, którego On sam dokonuje. Konsekracja subiektywna związana jest natomiast z wolną wolą człowieka. Jest ona odpowiedzią na Boże działanie, odpowiedzią, która wymaga czynnej współpracy osoby ludzkiej, składającej Bogu ofiarę z siebie¹¹.

3. Dzisiejszy świat i człowiek

Tę część referatu rozpoczniemy od przywołania pewnego wydarzenia: kilka lat temu odwiedził Polskę Francis – kleryk franciszkański z Anglii. Widząc pokątną liczbę młodych braci na różnych etapach formacji zapytał, dlaczego w Anglii Bóg nie daje tylu powołań, co w Polsce. Po kilku dniach sam doszedł do następującego wniosku: Bóg powołuje wszędzie, również w Anglii, tylko że tam niewielu słyszy Jego głos. Ogólnospołeczna kultura przeciwna powołaniu jest tak silna i wszechobecna, że niewielu jest takich, którzy są w stanie żyć w tamtym środowisku, wzrastać w nim i jednocześnie ustrzec dar powołania.

To wydarzenie jest ilustracją ważnej prawdy: na powołanie i odpowiedzialność za nie należy spojrzeć przez pryzmat współczesności. Jaka jest zatem dzisiejsza młodzież? Z jakiego świata przychodzi? Czy człowiek żyjący w dzisiejszej kulturze jest wolny w odpowiedzi na głos powołania? Odpowiedź na te pytania jest niezwykle ważna. Przecież Łaska buduje na naturze – powiedział św. Tomasz z Akwinu. Ziarno powołania pada na glebę człowieczeństwa, które przychodzi na świat w określonym czasie i wzrasta w konkretnej rzeczywistości, w konkretnej rodzinie, społeczeństwie i kulturze. Świadomość tego kontekstu jest podstawowym warunkiem skuteczności formacji.

Bogaty młodzieniec z Ewangelii, podejmując rozmowę na temat powołania stwierdza, że od młodości gorliwie praktykował przykazania: „wszystkiego tego przestrzegałem od swojej młodości” – szczerze wyznaje Jezusowi (Mt 19, 20). Być może właśnie dzięki tej niezwyklej wierności doszedł do takiego stanu ducha, który pomógł mu usłyszeć zaproszenie do szukania czegoś doskonalszego. Niemniej dialog z Jezusem, zakończył się niepowodzeniem – młodzieniec odszedł smutny. Nawet jeśli miał powołanie do bycia doskonałym, zranienie w dziedzinie posiadania przeszkodziło mu w jego realizacji. Nietrudno zauważyć, że dzisiejszy młody człowiek – ukształtowany w duchu takiej, a nie innej kultury – niesie w sobie znacznie więcej zranień i owej swoistej, mocniejszej niż kiedykolwiek wcześniej, podatności na zranienia¹². Wydaje się więc, że bez dodatkowych uzasadnień możemy zaryzykować stwierdzenie, iż swoistą „matką” dzisiejszej młodzieży jest postmodernistyczna kultura, która poprzez prasę, telewizję,

¹¹ Por. PI 9; por. RD 3–6.

¹² Por. J. Vanier, *Słabość Boga*, „Znak” 3(2000), s. 7.

internet, szkołę i na wiele innych sposobów propaguje liberalizm, sekularyzm, subiektywizm, racjonalizm, niezależność, indywidualizm, kwestionowanie uznawanych powszechnie autorytetów, sytuacjonizm moralny, ucieczkę przed cierpieniem i zrywanie więzów z tradycją. W efekcie niemal powszechnie przyjmowanym stylem życia staje się hedonizm i konsumpcjonizm. Jest to tak mocny nurt w dzisiejszej kulturze, że współczesnego człowieka zaczyna się określać mianem „homo consumatus”. Wszystko to ma oczywiście swoje konsekwencje społeczne i wyraża się kryzysem instytucji rodziny, ojcostwa, macierzyństwa, braterstwa, oraz brakiem wychowania do tradycji. Ostatecznie należy stwierdzić, że jest to kryzys człowieka. Młody człowiek uformowany w szkole współczesności wcześniej przeżywa inicjację seksualną i doświadcza różnego rodzaju używek. W sferze religijności, gdzie coraz większe znaczenie zyskuje spirytyzm, magia i astrologia, miejsce Boga Osobowego zajmuje nieosobowe tchnienie, wewnętrzna moc i energia. Znaczna część młodzieży szuka w religii przede wszystkim emocjonujących doświadczeń, satysfakcji i nastrojowych przeżyć, odrzucając takie wartości jak: krzyż, cierpienie, wierność, odpowiedzialność, konsekwencja, poświęcenie, ofiara, czy wyrzeczenie... Coraz częściej też próbuje się ich określać skrótowym mianem: „Piotruś Pan”. I tak – „Piotruś”, to symbol niedojrzałości w wielu dziedzinach, ale z drugiej strony także słowo „Pan” – wskazujące na rozbudzone poczucie godności osobistej, indywidualności, należnych praw, oczekiwań... Coraz więcej zatem mamy ludzi zaawansowanych wiekowo, rozwiniętych intelektualnie, mających o sobie wysokie mniemanie, a zarazem niedojrzałych pod względem osobowościowym, emocjonalnym i duchowym. Coraz mniej jest też takich, których osobowości byłyby w pełni zintegrowane, a więc harmonijnie godzące poziomy: ludzki, duchowy i intelektualny. Dziś już nie możemy powiedzieć, że te problemy dotyczą jedynie jakiegoś jednego regionu czy kontynentu. Świat staje się globalną wioską w której trendy kulturowe szybko docierają i wywierają wpływ na ludzi mieszkających nawet w najbardziej odległych zakątkach. Ewentualne różnice polegałyby jedynie na stopniu nasilenia możliwych oddziaływań.

Powyższa, pobieżna (i skoncentrowana głównie na aspekcie negatywnym) charakterystyka domaga się obiektywizacji prawdy o dzisiejszej młodzieży. Są przecież pośród nich i tacy, którzy nie ulegli destrukcyjnym wpływom współczesnej kultury. Wielu kandydatów do życia konsekrowanego to ludzie dojrzały, którzy prowadzili pogłębione życie duchowe i dokładnie wiedzą, z jakimi konsekwencjami wiąże się i ile kosztuje pójście za Jezusem. Są to ludzie dogłębnie spragnieni lepszego świata, zaangażowani na rzecz poprawy położenia ludzkości¹³, szczerzy, szlachetni, otwarci na braterstwo, przyjaźń i solidarność, a zarazem nie pozbawieni wrażliwości na sacrum.

¹³ Por. PI 86.

Podsumowując, młodzi, którzy wstępują dziś do zakonów, są typowymi dziećmi swojej epoki, niedostatecznie kochani (nie mogli więc emocjonalnie dojrzeć), słabi psychicznie i mało wytrwali. Zarazem jednak bywają odważni, potrafią mieć własne zdanie, znają swoją godność i swój Kościół, są rozbudzeni religijnie, a jednocześnie wolni od kompleksów i ograniczeń.

Ci ostatni, jako dojrzałsi duchowo, emocjonalnie i intelektualnie, bardzo szybko wzrastają w odpowiedzialności za swoje powołanie. Można więc powiedzieć im coraz poważniejsze obowiązki, obdarzać zaufaniem i coraz bardziej otwierać się na inicjatywy, z jakimi wychodzą.

Więcej uwagi i zaangażowania formacyjnego wymagają kandydaci, charakteryzujący się brakiem dojrzałości oraz niskim poczuciem własnej wartości, mającym swe źródło w głębokich zranieniach natury egzystencjalnej i uczuciowej. Potrzeba wielkiego przygotowania i kompetencji wychowawców, aby nazwać te zranienia „po imieniu”, postawić właściwą „diagnozę” i zainicjować proces wewnętrznego uzdrowienia. Pomoc powołanemu na etapie wstępnej formacji zakonnej wymaga więc indywidualnego podejścia i poświęcenia każdemu wychowankowi sporo czasu i życzliwej uwagi. Oprócz wiedzy i kompetencji oczekują oni miłości, która będzie balsamem i oliwą na blizny, zadane im przez świat i zaleczy rany z jakim przychodzą do klasztorów.

4. Dojrzałość na progu życia zakonnego

Dotychczasowa refleksja doprowadziła nas do momentu, w którym musimy zmierzyć się z problemem wskazania obiektywnych kryteriów, stosowanych w ocenie kandydatów do życia konsekrowanego. Jaki zatem powinien być ten, który będzie dawał nadzieję na nieustanny wzrost w odpowiedzialności za skarb powołania? Jakie przymioty ludzkie i chrześcijańskie winny stanowić fundament, na którym może być z powodzeniem wznoszona budowla życia zakonnego? W odpowiedzi na te pytania z pomocą przychodzi Magisterium Kościoła. Jego nauczanie zawiera pewne kryteria, które mogą być użyteczne w procesie podejmowania decyzji o przydatności kandydata do życia konsekrowanego. Mądrość Kościoła Świętego zapisana w jego nauczaniu daje kryteria weryfikujące autentyczność powołania na każdym z etapów formacji. W naszym opracowaniu zajmiemy się jedynie jednym z nich.

Skoncentrujemy się na kryteriach stosowanych wobec kandydatów przy dopuszczaniu do nowicjatu. Wybór padł na ten etap formacji, ponieważ jest to moment niezwykle ważny, moment szczególnie ostrożnego rozeznawania, a zarazem początek podstawowej i delikatnej fazy formacyjnej, która ma na celu kształtowanie u kandydatów własnej tożsamości powołaniowej w życiu zakonnym¹⁴. Przyjęcie

¹⁴ Por. Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja o współpracy zakonnej w dziedzinie formacji „Attenta alle condizioni”* (dalej AC) 14; PI 45; KPK, kan. 646.

kandydata na ten etap formacji oznacza rozpoczęcie życia w zakonie¹⁵, dlatego też przy decydowaniu o dopuszczeniu do nowicjatu Kościół zachęca do szczególnej ostrożności.

Na przełożonych, którzy o tym decydują, spoczywa obowiązek roztropnej czujności, by dopuszczać tylko tych, którzy mają odpowiednie przymioty i wystarczającą dojrzałość, konieczną do rozpoczęcia życia zakonnego, właściwego danemu Instytutowi¹⁶. Jest to o tyle ważne, że w dzisiejszych czasach „Najwięcej [...] trudności w wychowaniu nowicjuszków pochodzi zwykle stąd, że w chwili dopuszczenia ich do nowicjatu nie posiadają wystarczającej dojrzałości”¹⁷. Zatem na etapie poprzedzającym nowicjat kandydat powinien osiągnąć taki stan dojrzałości ludzkiej i duchowej, który pozwoli żywić nadzieję, że „jest on zdolny do podjęcia obowiązków stanu zakonnego i w tym stanie, a szczególnie w nowicjacie, będzie czynił postępy w osiągnięciu pełniejszej dojrzałości”¹⁸.

Oczywiście błędem byłoby oczekiwać, że kandydat do życia zakonnego będzie od samego początku wypełniał wszystkie obowiązki zakonnika w stopniu doskonałym, winien on jednak przejawiać zdolności do stopniowego ich podejmowania. Dlatego też uzasadnione jest przeznaczenie pewnego czasu i środków na to, aby można było tę zdolność ocenić. Temu właśnie służy okres poprzedzający nowicjat¹⁹. W dokumencie *Renovationis causam* czytamy: „Przygotowanie poprzedzające wejście do nowicjatu wydaje się o tyle potrzebniejsze, o ile świat jest mniej podatny na wpływy religii chrześcijańskiej”²⁰. Im większa zatem różnica pomiędzy życiem zakonnym, a życiem i obyczajami świeckimi (w których młodość wzrasta na co dzień), tym bardziej należy położyć nacisk na stopniowe przygotowanie psychologiczne i duchowe kandydatów do nowicjatu²¹. Tym ostatnim stawiane są bardzo konkretne wymagania, określone przez dokumenty Kościoła, do których zakon może dołączyć warunki własne²². Należą do nich:

a) Odpowiedni stopień dojrzałości ludzkiej²³

Każde powołanie zakonne jest własnością Boga, a my jedynie nosimy je w kruchych naczyniach naszego człowieczeństwa, tym człowieczeństwem się

¹⁵ Por. KPK, kan. 646; PI 45.

¹⁶ Por. Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, *Instrukcja o odnowie formacji zakonnej „Renovationis causam”* (dalej RC) 14.

¹⁷ RC 4.

¹⁸ RC 11 II.

¹⁹ Por. PI 42.

²⁰ RC 4.

²¹ Por. RC 4.

²² Por. KPK, kan. 641–645.

²³ Por. KPK, kan. 642.

posługujemy i przez nie wyrażamy tajemnicę naszego wybrania. Tym samym jednak, punktem wyjścia dobrej formacji do życia konsekrowanego jest założenie, że zgłaszająca się osoba posiada określony zespół cech czysto ludzkich. Niedostrzeżone i nieuzupełnione braki w tej dziedzinie są źródłem wielu niepowodzeń w całym późniejszym życiu. Pokreślić jednakże należy, że nie wystarczy „samo sprawdzenie na początku życia zakonnego, czy istnieją owe podstawy ludzkie i chrześcijańskie, ale należy podczas całego cyklu formacyjnego, w miarę rozwoju osób i w kontekście wydarzeń, troszczyć się o potrzebne dopełnienia braków”²⁴. Kryteria pozwalające ocenić poziom dojrzałości ludzkiej kandydatów do życia konsekrowanego nie sprowadzają się jedynie do zdrowia i odpowiedniego charakteru; trzeba ponadto zweryfikować: stałość i szczerość ducha, zdolność podejmowania rozważnych decyzji, właściwy sposób osądzania zdarzeń i ludzi, troskę o rozwój własnych zdolności, stałe przestrzeganie sprawiedliwości, dotrzymywanie przyrzeczeń, osobistą kulturę w postępowaniu, w rozmowach – skromność połączoną z miłością, wreszcie zdolność panowania nad sobą²⁵.

b) Odpowiedni stopień dojrzałości chrześcijańskiej²⁶

Sobór Watykański II w Dekrecie o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* przypominał, że konsekracja zakonna jest zakorzeniona w sakramencie chrztu świętego²⁷. Logiczną konsekwencją tego stwierdzenia jest wymóg przyjmowania do nowicjatu tylko tych kandydatów, którzy w miarę możliwości już żyją według zobowiązań wynikających z tego sakramentu²⁸. Chodzi o to, aby w formacji nowicjackiej nie cofać się do zwykłego katechumenatu. W dzisiejszych czasach ten warunek nabiera szczególnej wagi, gdyż coraz częściej zdarza się, że zgłaszający się kandydaci nie przeszli wszystkich etapów inicjacji chrześcijańskiej. Zauważalne są różne zaniedbania w dziedzinie sakramentów, doktryny i moralności, a współczesny młody człowiek ma w tym względzie szczególnie poważne braki²⁹. Dodajmy, że dzisiaj coraz większe grono kandydatów zgłaszających się do zakonów to neofici, ludzie, którzy przeżyli nagłe olśnienie wiarą, czy też przebudzenie do życia chrześcijańskiego, a któ-

²⁴ PI 33.

²⁵ Por. Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej*, „*Optatam totius*” 11; Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, *Instrukcja o życiu kontemplacyjnym i klauzurze mniszek*, „*Venite seorsum*” 23; PI 34.

²⁶ Por. PI 43.

²⁷ Por. Sobór Watykański II, *Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego*, „*Perfectae caritatis*” 5.

²⁸ Por. PI 34.

²⁹ Por. PI 43.

rym daleko jeszcze do pełnej dojrzałości chrześcijańskiej. Nic dziwnego więc, że Magisterium Kościoła zauważa niepokojącą dysharmonię pomiędzy życiem wiary kandydatów, opartym jedynie na elementarnych wiadomościach w tym zakresie, a ich niejednokrotnie bardzo wysokim wykształceniem w dziedzinie nauk świeckich³⁰.

Spróbujmy zatem podać kilka kryteriów dojrzałości w dziedzinie duchowej; należą do nich: odkrycie Boga jako Ojca, Chrystusa jako Kogoś do naśladowania bez wahań, a w Duchu Świętym swojej siły i mocy. Ponadto ważne są takie cechy, jak: pragnienie wzrastania według Bożego planu, otwartość na głos Boga, wytrwałe kroczenie drogą nawrócenia, odkrywanie i rozwijanie w sobie otrzymanych darów, szacunek wobec każdego człowieka, jako dziecka Bożego, wyrzeczenie się siebie i służba bliźnim z poświęceniem, umiejętność pokonywania kryzysów na drodze wiary. Wymienione wyżej kryteria stanowią jedynie część ogromu wymagań stawianych przed kandydatem do zakonu.

c) Równowaga uczuciowa

Dotyczy to zwłaszcza dziedziny płciowej. Równowaga uczuciowa w tej kwestii winna polegać na akceptacji drugiego człowieka i szacunku dla jego odrębności³¹. Jest to niezwykle ważne i obszerne zagadnienie i warto byłoby poświęcić mu oddzielne opracowanie. Jak ważna jest to sfera w perspektywie oceny prawdopodobieństwa odpowiedzialności za powołanie, mogą świadczyć wnioski płynące z analizy kilkuset posoborowych akt Stolicy Apostolskiej, udzielających dyspensy od obowiązku zachowania celibatu i ślubów zakonnych. Z badań wynika, że dla 73% tych, którzy otrzymali dyspensę, głównym motywem były trudności w zachowaniu celibatu lub ślubu czystości. Dalszymi powodami były: wątpliwości w dziedzinie powołania, życie wspólne, zaburzenia psychiczne, brak pełnej świadomości przy dokonywaniu wyboru i in.

W dzisiejszych czasach należy zwrócić szczególną uwagę na narastający wśród młodzieży problem homoseksualizmu, lesbijstwa i biseksualizmu. Dla osób z tego typu problemami środowisko zakonne jawi się jako szczególnie atrakcyjne.

d) Zdolność do życia we wspólnocie pod władzą przełożonych

Mimo iż w nowicjacie będzie okazja do ugruntowania tej postawy, to jednak wskazane jest, aby już wcześniej w obrębie formacji wstępnej podjąć ten wątek pracy z młodym człowiekiem³².

³⁰ Por. RC 4.

³¹ Por. PI 43.

³² Por. PI 43.

e) *Spełnienie warunków i wolność od przeszkód do ważnego rozpoczęcia nowicjatu i przyjęcia w przyszłości święceń diakonatu i prezbiteratu (w zakonach męskich).*

Jeśli chodzi o ten wymóg, to musi on być realizowany w sposób rygorystyczny³³. Jego spełnienie ma pomóc uniknąć w przyszłości licznych przykrych konsekwencji (dotyczy to zwłaszcza kandydatów do diakonatu i prezbiteratu)³⁴. W wypadku tych ostatnich należy już przed nowicjatem upewnić się, czy żadna nieprawidłowość nie będzie w przyszłości przeszkodą w przyjęciu święceń³⁵.

f) Świadomość powołania

Warunkiem rozpoczęcia nowicjatu jest świadomość Bożego wezwania do szczególnej bliskości i wyłączności. Jednym z kryteriów tej świadomości jest troska o wzrastanie w dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej. Ten wysiłek winien doprowadzić do wolnej odpowiedzi na głos powołania, i – co jest ważnym wymogiem rozpoczęcia życia konsekrowanego – musi się wiązać z gotowością odezwania od ludzi i spraw świeckich³⁶. Czas prenowicjatu powinien ponadto zweryfikować niewłaściwe motywacje podjęcia tej drogi, często mylnie identyfikowane z powołaniem. Należą do nich: poszukiwanie awansu społecznego i zabezpieczenia na przyszłość, bądź chęć ochrony swej wiary przed światem, postrzeganym jako wrogi i zepsuty³⁷. Dla niektórych młodych powołanie to nie dar Boga, a jedynie własny wybór, u fundamentu którego leży nieświadome poszukiwanie bezpieczeństwa, wspólnoty, zabezpieczenia materialnego, lub zwyczajny idealizm. W tego rodzaju sytuacjach konieczna jest praca nad oczyszczeniem motywacji. Jej celem jest naturalna duchowa równowaga, oparta na wyrzeczeniu, trwałej wierności, spokojnej i niepodlegającej zmianom wielko-duszości, autentycznej radości i miłości³⁸. Jednocześnie warto dodać, że czas prenowicjatu ma zaowocować szerszym spojrzeniem na powołanie. Chodzi tu o uświadomienie kandydatom, że istnieje różnorodność powołań i że są różne drogi realizacji całkowitego poświęcenia się Bogu³⁹. Ponadto należy rozwijać w nich świadomość, iż powołanie do życia konsekrowanego jest wyłączną inicjatywą Boga, który Sam wybiera i domaga się całkowitego, bezwarunkowego i wyłącznego złożenia siebie w całkowitej ofierze⁴⁰.

³³ Por. PI 49.

³⁴ Por. KPK, kan. 597, § 1–2; kan. 641–645.

³⁵ Por. KPK, kan. 134, § 1 i kan. 1047, § 4.

³⁶ Por. RC 4.

³⁷ Por. PI 89.

³⁸ Por. PI 89.

³⁹ Por. PI 43; AC 12–13.

⁴⁰ Por. VC 17.

5. Zagadnienia szczegółowe

Na koniec spróbujmy poruszyć kilka zagadnień szczegółowych, które wypływają głównie z doświadczenia pracy formacyjnej.

Stosunkowo nowym problemem (i powszechnie obecnym) jest brak wytrwałości w powołaniu. Dotyka on zarówno rozpoczynających formację, jak i bardziej zaawansowanych np. po ślubach wieczystych, lub święceniach kapłańskich; nie wiadomo dlaczego w jakimś momencie życia wezwany zatracą gdzieś swą pierwotną fascynację powołaniem i nie ma już siły dokonać ponownego wyboru. Wydaje się, że jest to – przynajmniej po części – problem słabej woli, pozostający w jakimś związku ze swoistą tymczasowością i powierzchownością modelu relacji, obowiązującego w naszej kulturze. Nie bez znaczenia jest również cała sfera emocjonalności, która dla współczesnej młodzieży jest ważnym czynnikiem, mającym wpływ na podejmowane decyzje. Rozwiązaniem, które wydaje się być skutecznym antidotum na tę chorobę, jest wychowywanie do korzystania z kierownictwa duchowego. Ważne jest, aby już od początku formacji wychowanek *zasmakował* w darze wsparcia otrzymanego ze strony drugiego człowieka, który pomoże mu z powodzeniem przebrnąć przez kryzysy, zwątpienia i niepowodzenia.

Jak już wcześniej wspomnieliśmy, do zakonów wstępuje dziś coraz więcej ludzi z różnego rodzaju zranieniami. Część z nich próbuje rozpocząć nowe życie odcinając się od przeszłości, jak gdyby nigdy jej nie było. Innym wydaje się, że włożenie habitu i życie w murach klasztoru samo z siebie, bez osobistego zaangażowania, będzie skutkować zniknięciem problemów, jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki. Niestety tak się nie dzieje, a czas pokazuje, że ich nadzieja była zwyczajnym złudzeniem. Zło, którego kiedyś doświadczyli, chce nadal panować i realizować swój zamiar walki z tym, co Boże. Jeżeli więc powołanie ma wygrać, potrzebne jest otwarcie na prawdę o sobie, nawet tę najtrudniejszą. Droga nawrócenia wymaga zatem stanięcia „twarzą w twarz” wobec tego, co w człowieku „krzyczy”, wymaga zmierzenia się z historią swojego życia i ponownego „przepracowania” bolesnych wydarzeń w świetle Ewangelii. Wychowankowie muszą nauczyć się nawiązywać „dialog” z osobistą historią życia, ze swoimi zranieniami, ze swoją słabością i wadami. Pośród kandydatów coraz więcej jest też takich, którzy bez specjalistycznej pomocy w postaci terapii nie są w stanie opuścić ciasnych „kryjówek” lęku i ruszyć śladem Jezusa. Dopiero wolny człowiek zaczyna w pełni żyć odpowiedzialnie powołaniem.

Innym problemem, z jakim musi się zmierzyć formacja, jest coś, co można nazwać „mitem o samorozwoju”⁴¹. Część kandydatów nie uznaje konieczności aktywnej współpracy z wychowawcą na drodze formacji; są przekonani, że sami

⁴¹ Por. M. Dziewiecki, *Współczesna kultura a formacja młodzieży*, (mps – biblioteka WSD Franciszkanów w Krakowie), s. 5.

wiedzą najlepiej, jak powinno wyglądać życie zakonne. Jeśli ten typ myślenia spotka się z modelem, który opowiada się za samoformacją, to sytuacja staje się niebezpieczna; do zakonu zaczyna przenikać mentalność i zwyczaje obce jego duchowi. Zagrożona może być tożsamość instytutu. „Świat nas «ewangelizuje», a miało być odwrotnie” – tak pewien starszy zakonnik ocenił sytuację w swoim zakonie, widząc w niektórych sytuacjach jego zbytnią otwartość na „świat”.

Ważnym kryterium oceny poziomu formacji jest rozwój wychowanków. Wspominany już św. Tomasz z Akwinu twierdził, że Łaska nie tylko buduje na naturze, ale także ją uszlachetnia. Bóg oczekuje zatem, aby zakon rozwijał Jego dzieci. Chodzi o taki rozwój, który nie pominie żadnej ze sfer człowieka. Musi zatem dokonywać się integralny rozwój wszystkich dziedzin: ludzkiej, chrześcijańskiej i zakonnej. Konieczny jest proces dojrzewania w dziedzinie duchowej i zakonnej, ale nie wolno też zaniedbać formacji ludzkiej, np. pod względem intelektualnym. Dla wychowanków jest to jeden z czynników, który pomaga im utożsamić się z zakonem i trwać w wierności. Brak rozwoju rodzi frustrację.

W dzisiejszych czasach ważną metodą formacyjną jest dialog. Jest on postrzegany jako wyraz szacunku wobec każdej osoby ludzkiej. Wśród kandydatów widać szczególną wrażliwość na tym punkcie. Wychowawca, który potrafi prowadzić dojrzały dialog ze swoimi wychowankami, jest darzony zaufaniem, spotyka się ze szczerością i otwartością. Brak dialogu jest podstawowym błędem formacyjnym.

Znakomitą kluczem programu formacyjnego dla współczesnej młodzieży mogą być słowa i gesty Jezusa z Ostatniej Wieczerzy: wziął chleb, pobłogosławił, połamał i rozdał. Te słowa opisują zasady wychowującej miłości Boga wobec człowieka, miłości, której narzędziami stają się kolejni wychowawcy i przełożeni. Ich zadaniem jest więc najpierw pomaganie, by młodzi bracia i siostry poczuli się od zawsze i na zawsze objęci miłością Boga, objęci przez tę miłość, która ich zarazem wydobywa ze świata i przeznacza dla Siebie. Zadanie drugie to pomaganie im, by czuli się nieustannie błogosławieni, czyli, by z naszą pomocą codziennie doświadczali obecności Boga i Jego oszałamiającej miłości. Zadanie trzecie to wspieranie młodych, by z pomocą Boga i wspólnoty wierzących połamali w sobie wszystko to, co ich oddala od Powołującego i od powołania, wszystko, co im przeszkadza szukać prawdy i dojrzałe kochać. Wreszcie zadanie czwarte to pomaganie, by stawali się bezinteresownym darem dla innych; miłość jest bowiem jedyną drogą, która prowadzi do trwałej radości i wiernej realizacji Bożego marzenia o każdym z nas⁴².

Dlaczego jedni potrafią wejść w proponowaną przez Jezusa przyjaźń, a inni „odchodzą zasmuceni”? Dlaczego jedni się rozwijają, a inni nie? Dlaczego ci,

⁴² Por. tamże, s. 8.

którzy rokowali wielkie nadzieje, ostatecznie zawodzili, a inni, po których niewiele spodziewaliśmy się, okazwali się po latach ludźmi wielkimi? Dlaczego niektórzy przy pomocy tych samych środków, żyjąc w tym samym miejscu i mając tych samych przełożonych, rozwijają się, a drudzy zamykają w swych małych światkach? Dlaczego dla jednych idea życia zakonnego jest jasna już w nowicjacie, a inni dochodzą do tego dopiero w wieku zaawansowanym? Dlaczego dla jednych życie we wspólnocie jest świętem i radością, a dla innych krzyżem nie do zniesienia?⁴³ Te i tym podobne pytania niejednokrotnie rodzą się w sercu wychowawcy, ale tak naprawdę zapewne nigdy nie uzyskamy na nie pełnej odpowiedzi; po prostu człowiek jest zbyt wielką tajemnicą i trzeba nam tę tajemnicę uszanować – ufając, że Łaska naszego Pana znajdzie sposób na ich zranioną wolność i uczyni możliwym, to, co po ludzku wydaje się być niemożliwe. Przekonujemy się również, że formacja to nie matematyka, gdzie $2 + 2 = 4$. Wychowanie jest bowiem sztuką, która ma w sobie również coś „nielogicznego”, ale ostatecznie pięknego.

* * *

Bóg próbuje przemówić do człowieka na wiele rozmaitych sposobów i robi to z nieznużoną pasją. Czasami wystarcza jedno ulotne doświadczenie, by została otwarta rozległa przestrzeń pragnienia. Co ją wypełnia? Z jednej strony szaleńcza miłość Boga, który wybiera mnie i ciebie na towarzyszy drogi, z drugiej natomiast ludzkie „ja”, które z głębi swej wolności wybiera Chrystusa, Który wybrał pierwszy. Tak zaczyna się przygoda człowieka z Bogiem, dramat Tego, Który nie może nie wyruszyć na spotkanie, i dramat człowieka uwikłanego w świat, człowieka, który odkrywa samego siebie jako nie gotowego do drogi, „pękniętego”, zniewolonego i chaotycznego, człowieka, który idąc przez ziemię raz po raz uświadamia sobie: *nie jestem stąd*. Człowiek szepcze wraz z Piotrem: „odejdz ode mnie Panie, bo jestem człowiek grzeszny” (Łk 5, 8), ale też wie, że tylko On – Jezus z Nazaretu, Syn Boga – ma Słowo Życia. Wezwany może odmówić, ale przeczuwa, że wręczone mu zaproszenie domaga się bardzo konkretnej odpowiedzi. Zagadnięty przez Miłość, odpowiada miłością. Jeszcze nie bardzo wie, jak uporać się z tym niezwykłym prezentem, złożonym w kruchym naczyniu jego człowieczeństwa; będzie więc potrzebował mądrej pomocy ze strony Kościoła... I w tym momencie przed wychowawcami staje ważne wyzwanie.

⁴³ Por. J. M. Arregi, *Radość i odpowiedzialność*, s. 18.

Summary

Responsibility of Pupil for Vocation

This article undertakes the question of personal responsibility of the pupil for vocation on the way to consecrated life. The reflection and mystery of answering the special invitation of God leads, in the first place, into the depth of the mystery of the vocation itself. Next, studying the basic ways of shaping this vocation, the reflection is undertaken over today's culture and its „children,” who from time to time – against the logic of the surrounding world, are knocking at the monastery's gates and ask for acceptance. The Magisterium of the Church comes with help in judging the maturity of the candidates. The Church's teachings have certain criteria which can be useful in the process of making the decision about usefulness of the candidate to consecrated life. The wisdom of the Holy Church written in her teachings gives criteria verifying authenticity of the vocation in every stage of the formation. In the last part of this article, one can find few practical suggestions related to contemporary religious formation.

DOŚWIADCZENIE WIARY W DOJRZAŁEJ POEZJI KAZIMIERY IŁŁAKOWICZÓWNY

Twórczość Kazimierzy Iłłakowiczówny prezentuje się okazale na tle poezji polskiej XX wieku i dziwi naprawdę fakt, że tak niewiele prac zostało poświęconych tej autorce. W jej 55-letnim dorobku pisarskim krytycy dostrzegają i cenią oryginalność w sposobie podejmowania tematów prostych i ważnych, podkreślają wytrwałość w mówieniu o nich. Ważnym obszarem jej twórczości jest także tematyka religijna, choć nie od początku stawiana przez poetkę na pierwszym miejscu. Początki jej pracy twórczej poświęcone były innym problemom. Sama Iłłakowiczówna przeżywała wówczas okres niewiary, o którym nieraz mówiła w swoich wspomnieniach. Dopiero później, prawdopodobnie po doświadczeniach I wojny światowej, przyszedł moment nawrócenia i zmiany światopoglądu. Uwidocznili się to oczywiście w poezji, która od tego momentu bardzo często stawiała się wyrazem wewnętrznych przeżyć autorki, jej poszukiwania wiary, tak iż niektórzy krytycy nazywają Iłłakowiczównę największą polską poetką religijną. Wiersze brane przeze mnie pod uwagę pochodzą z tomów nie wcześniejszych niż *Placzący ptak* z 1927 r.

Zanim jednak przyjrzymy się samym wierszom, trzeba na moment zatrzymać się nad samym pojęciem wiary, czym ona jest. Wspomniałam wcześniej o światopoglądzie chrześcijańskim, ale użyłam tego określenia dla nazwania efektu przemyślanej, głęboko przeżytej i praktykowanej religijności. Trzeba bowiem od razu zaznaczyć, że wiara to nie tylko światopogląd. Wyraził to św. Augustyn w swoich *Wyznaniach*, pisząc, że kiedy już uznał chrześcijaństwo za wartościową religię i przekonał się o jej słuszności, ciągle jeszcze nie czuł się człowiekiem wierzącym. Działo się tak dlatego, że do wiary niezbędna jest łaska. Pochodzi ona od Boga, ale człowiek musi się na nią otworzyć i współpracować z nią. Wiara zaczyna się od tego, że człowiek wierzy Bogu. Wtedy, gdy zdrowy rozsądek się sprzeciwia, wtedy mamy wierzyć, że Bóg jest prawdomówny, stoi na straży naszej osoby. Dopiero potem może nastąpić zawierzenie samego siebie. Mamy tu do

czynienia z relacją osobową. Te wspomniane cechy pojawiają się w każdej teologicznej definicji. Dla przykładu zacytuję fragmenty jednej z nich. „Wiara jest podstawowym stosunkiem człowieka do Boga (...). Człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując pełną uległość rozumowi i woli wobec Boga objawiającego i dobrowolnie uznając objawiane przez Niego dane. (...) Jest ona [wiara – J.B.] aktem ludzkiej osoby, a jednocześnie darem Bożym”¹. Tak więc wiara zostaje nam dana jako łaska, ale musimy pamiętać, że nie jest ona czymś stałym, może mieć różne nasilenie, jest ciągle w drodze, trzeba ją odnawiać, pogłębiać i dojrzewać w niej.

W poczji Iłakowiczówny znajdziemy głębokie refleksje dotyczące podstawowych prawd wiary. Widzimy w jej wierszach trudną drogę kroczenia ku Bogu, na którą trzeba wstąpić zdecydowanie, wbrew przeciwnościom, tak jak to czyni bohaterka utworu *Szukanie Boga*²:

Szukam Cię – włóczęga – po wertepach –
 W noce wietrzne, dnie puste i ślepe
 i szamocę się w cierniach, i cierpię.
 Ty przelatasz wilkiem po pustkowiu,
 drapieżnikiem, ptakiem, cichą sową...
 Ani znam Cię nawet do połowy!...
 Nauczono mnie modlitw dziecięcych,
 lecz Twój szlak – niespodziany i kręty...
 Raz Cię pojmać tylko! raz... Nie więcej!
 W jakiejś twarzy zżartej przez syfiliś
 migniesz nagle... Oczy tylko zmylisz.
 To znów jawisz się w róży lub lilii.
 Spadasz gromem na głowy niewinne,
 łamiesz tratwy, co ze zbożem płyną...
 Jakże znaleźć Cię modłom dziecinny?
 Szukam Cię. Piaskiem w oczy mi rzuca.
 Woła... Wichr Twój przepała mi płuca.
 Idę. Bądźcie zdrowi. Nie powrócę.

Stanowczo i z całą mocą bohaterka tego wiersza podkreśla swoją postawę poszukiwania. Warto w tym miejscu przywołać myśl Ojca Świętego, który w encyklice *Fides et ratio* pisze, że „w głębi ludzkiego serca zostało zaszczerpione pragnienie

¹ A. Zuberbier [red.], *Słownik teologiczny*, Katowice 1989, t. 2, s. 356.

² Cytaty z wierszy K. Iłakowiczówny pochodzą ze zbioru: K. Iłakowiczówna, *Okruszyński nieba*, wybór i posłowie W. Smaszcz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998. Wyjątek stanowi wiersz *Pogrom w Kolozsvárze* zaczerpnięty ze zbioru: K. Iłakowiczówna, *Poezje*, wybór i posłowie J. Ratajczak, Wydawnictwo „Łuk”, Białystok 1996, oraz cytaty z cyklu *Małe apokryfy*, zaczerpnięte z wydania: K. Iłakowiczówna, *Szeptem*, Czytelnik, Warszawa 1966.

Boga i tęsknota za Nim. Przypomina o tym z mocą także liturgia Wielkiego Piątku, kiedy, zachęcając do modlitwy za niewierzących, mówi: «Wszzechmogący, wieczny Boże, Ty stworzyłeś wszystkich ludzi, aby zawsze Ciebie szukali, a znajdując Cię, doznali pokoju». Istnieje zatem droga, którą człowiek – jeśli chce – może przemierzyć; jej początek stanowi zdolność rozumu do tego, by wzniósł się ponad to, co przygodne i poszybował w stronę nieskończoności³. W utworze Iłakowiczówny widzimy tę chęć wzniesienia się ponad rzeczy przygodne, ale także ponad to, co sprawia trudność. Podjęcie współpracy z łaską oznacza bowiem nie tylko radość z postępowania naprzód, ale także zatrzymywanie się i przewyżczanie momentów trudnych, niezrozumiałych. Obserwacja Boga poprzez stworzenie okazuje się niewystarczająca i niełatwa. Trzeba Go dostrzec także w „twarzy zzartej przez syfilis”, nie wolno poddać się, gdy cierpią niewinni – to wymaga ufności, do tego trzeba dojrzeć, wznieść się wyżej niż sięga poziom „modłów dziecinnych”. To bardzo ważne spostrzeżenie: „Nauczono mnie modłów dziecięcych, / lecz Twój szlak – niespodziany i kręty...”. Aktywność religijna ma to do siebie, że łatwo w niej zostać na poziomie infantylnym. W innych dziedzinach rozwijamy się, bo życie społeczne niejako wymusza na nas dojrzałość. Natomiast dorostnięcia w wierze wstydzimy się od kogoś wymagać. Stąd potem rodzą się problemy, wątpliwości, kiedy w życiu spotykamy się z sytuacjami trudnymi, niesprawiedliwymi. Iłakowiczówna, która przeżyła dwie wojny światowe, zetknęła się z warunkami ekstremalnymi, ze skrajnym cierpieniem, tym straszniejszym, że niezawinionym. W takich momentach łatwo o zwątpienie, wyrzut skierowany do Boga, sprzeciw wobec Jego niezrozumiałych wyroków. Taka rozpacz pojawia się w pytaniu zamykającym *Pogrom w Kolozsvárze*, wiersz – raport z mordu dokonanego na tysiącach niewinnych Żydów:

jeśli cierpią niewinni tak za cudze czyny,
jakąż karę z Twej możnej ręki ześlesz – WINNYM?

Wyróżnione drukowanymi literami słowo „winni” kieruje naszą uwagę ku oprawcom, wrogom. Po ludzku rzecz biorąc, powinno się ich znienawidzić, życzyć im kary proporcjonalnej do okrutnych czynów, jakich się dopuścili. Wiersze Iłakowiczówny przynoszą jednak inne rozwiązanie, zakorzenione głęboko w myśleniu ewangelicznym. W jednym z utworów spotykamy refleksję, jakby zdumienie faktem, że „Bóg jest wszędzie” i „nie można tego obejść”. Ciężko jest wyzbyć się ludzkiego uczucia niechęci i dostrzec Boga w każdym człowieku, stwierdzić, że On tam jest:

Bo jeśli – w świętym Piotrze, to także – w Judaszu;
jeśli w Żydzie zamęczonym niewinnie przez Niemców,
to także w Niemcach tych?...

(Bóg jest wszędzie)

³ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Wydawnictwo „Biblos”, Tarnów 1998, s. 41.

Wiele innych utworów przekazuje nam prawdy ewangeliczne, trudne, ale zaakceptowane i stanowczo głoszone. Widać w tych poetyckich modlitwach i wyznaniach prawdziwie chrześcijańską postawę miłości bliźniego, także wroga, w myśl słów Chrystusa: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół; dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą” (Łk 6, 27). Przyjąwszy tę naukę, można się zdobyć na słowa, jakie padają w wierszu *Nienawidzić nie będę*:

Przyrzekam Tobie, bolesna twarzy,
przed skonaniem:
nienawidzić nie będę tych, których mi wskażą,
za nic!

Bezpośrednie wezwanie do Chrystusa nadaje utworowi charakter modlitwy, w której składa się śluby, przysięga coś. „Bolesna twarz”, „męczeńska głowa” nazwanego później wprost „Zbawiciela”, przypomina nam o męce Jezusa, który modlił się za swoich prześladowców i dał nam wzór miłości do każdego człowieka. Dlatego właśnie „przebacz wrogom, wyrzeknij się zemsty” (*Wiersz na styczeń 1944*). Mieczysława Buczkówna stwierdza, że „tak prawdziwie chrześcijańska postawa jest fenomenem w polskiej poezji”⁴. Rzeczywiście, trzeba przyznać rację temu sądowi. Warto jednak pójść dalej i obok miłowania nieprzyjaciół dostrzec jeszcze poddanie się wyrokom Boskim, związanym z cierpieniem niewinnych. Nie ma tu sprzeciwu, ale przekonanie, że problem winy i kary, sprawiedliwości i niesprawiedliwości – to wszystko jest poza naszym rozeznaniem, wszystko trzeba przyjąć z pokorą, a „nad niewiedzą – tylko Bóg jeden” (*Nad niewiedzą*).

Wiemy już, że cierpienie jest w poezji Iłakowiczówny przeżywane na sposób chrześcijański. I nie dotyczy to tylko doświadczeń wojennych, ale także wszelkich trudności życia codziennego, które czasem czynią nam dni nieznośnymi. W momentach załamania, kiedy już wydaje się, że nie można dalej, przychodzi na myśl ktoś, kto może udzielić ratunku. Przecież Matka Boska zawsze stoi przy nas, jej opieka nie raz ratuje nas przed upadkiem. Przez osobę Maryi łatwiej o pomoc Jezusa. Matka ma dla każdego dużo wyrozumiałości i wie, że w trudnych chwilach trzeba stanąć w obronie człowieka. Matka wierzy w niego:

Ugnie się, ale nie – złamię,
bom ja z nią, a ze mną Bóg z anielskimi chórami.
(*Świętych obcowanie*)

Człowieka wierzącego nigdy nie może odstąpić myśl, że Bóg nie ześle na niego próby większej niż byłby w stanie wytrzymać. Zawsze też można zwrócić się bezpośrednio do tego, który ma moc pocieszenia. Takich poetyckich wezwań i prośb bardzo osobistych znajdziemy w poezji Iłakowiczówny dużo. W języku tych utworów rzeczywiście odczuć można tę osobową relację, jaka

⁴ M. Buczkówna, *Prawdziwie chrześcijańska*, „Więź” 8(1977), s. 23.

łączy autorkę z Najwyższym, a także pragnienie, by On towarzyszył jej w każdej chwili. Wtedy będzie gotowa na wszystko:

Niechaj wybiorę przytomnie i pewnie
choćby jad świata, choćby ostrze gniewu,
byłeś w nim Ty był, jak w płomieniach krzewu.

(Daj mi łaskę szczęścia)

Czasami mówi się, że gdyby nie wiara, to nie wytrzymałoby się tego życia, że to ona daje siłę do przetrwania. W cytowanych wyżej słowach można jednak znaleźć coś więcej niż takie minimalistyczne spostrzeganie ludzkiej religijności. To wyznanie sięga dalej, aż po rozkosz cierpienia przeżywanego w zjednoczeniu z Bogiem. Gody Baranka odbywają się przecież na Krzyżu, zanim doprowadzą do chwały Zmartwychwstania.

Ten ostatni akcent akceptacji cierpienia prowadzi nas ku innej, ciekawej i bardzo głębokiej przestrzeni poezji Kazimierzy Illakowiczówny. Obejmuje ona, niezmiernie ważną w życiu wiarą, sztukę kontemplacji. W utworach z tego kręgu Mirosława Oldakowaka-Kuflowa dostrzega wyraźny wpływ mistyków chrześcijańskich⁵. Sytuuje ona w tym nurcie tom *Z głębi serca* z 1928 roku oraz wiersz *Daj mi łaskę szczęścia*, który jest o wiele późniejszy, bo pochodzi z tomu *Poezje 1940–1954*. Sądzę jednak, że można odnieść także motyw rozkoszy cierpienia do szkoły mistycznej. Zbiór *Z głębi serca* już swoim tytułem zapowiada tematykę zawartych w nim utworów. Spodziewamy się opisu przeżyć wewnętrznych, refleksji płynących z głębokości duszy.

Jeszcze nie wszystko we mnie jest dla mnie znajome,
żyję w przedsionku jak na słonecznym podwórzu:
[...]

Jest dom i korytarze ciemne i kryjome,
i zegar, który drży jak serce i jak serce dzwoni,
i galerie patrzące umarłych oczyma,
i Bóg, który jest wszędzie, jest tam, gdzie mnie nie ma.

(Nieznane)

Ten fragment cytuje Oldakowaka-Kuflowa, opatrując go takim oto komentarzem: „Cytowany wiersz *Nieznane* rozpoczynający cykl *Z głębi serca*, przywołuje kilka prawd głoszonych przez mistyków katolickich. Przede wszystkim, człowiek pragnący żyć w zjednoczeniu z Bogiem swoją drogę musi rozpocząć od «wejścia w siebie», od poznania swej istoty, swojej duszy. Coraz głębsze poznanie siebie, ponieważ nie jest intelektualne, dyskursywne, ale warunkowane prze-

⁵ M. Oldakowska-Kuflowa, *W szkole wielkich mistyków*, [w:] M. Oldakowska-Kuflowa [red.], *Chrześcijańskie widzenie świata w poezji Kazimierzy Illakowiczówny*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, ss. 125–137.

życiem, doświadczeniem, łączy się z odrzuceniem wszystkiego, co może rozprosząć, oderwać uwagę. «Wejście w siebie», we własne «korytarze ciemne i kryjome» jest konieczne, gdyż tylko w najgłębszych «pokładach» ludzkiej duszy odnaleźć można obraz i podobieństwo Boże i tylko tam możliwe jest zjednoczenie z Bogiem»⁶. Badaczka powołuje się na pisma św. Teresy od Dzieciątka Jezus, porównując duszę do twierdzy wewnętrznej, do której trzeba dotrzeć przez zewnętrzne pokoje. Warto może dodać, że słowa „Bóg, który jest wszędzie, jest tam, gdzie mnie nie ma” świadczą o głębokim przekonaniu, przeczuciu obecności Bożej w duszy bohaterki. Ona czuje tę obecność i chce dojść do zjednoczenia.

Są też w cyklu wiersze mówiące o trudnościach, niedoskonałości ludzkiej, która przeszkadza w spotkaniu z Bogiem. Są to rzeczy normalne, ale bohaterka czuje się często nimi przytłoczona, boleśnie odczuwa swą małość. Ołdakowska-Kufłowa tłumaczy również to zjawisko analogią do doświadczenia mistyków. Jest to jeden z pierwszych etapów oczyszczenia, ciężki, określany przez św. Jana od Krzyża mianem „nocy ciemnej”⁷. Nic jednak nie jest w stanie stłumić uczucia niewysłowionej miłości oraz pragnienia zjednoczenia się z Bogiem, tęsknoty za Nim. Szczególnie wyraźnie ukazuje to wiersz *Tęsknota i miłość*, tytułem swoim wskazując właśnie na te dwa ognie trawiące człowieka, przemierzającego drogę życia wewnętrznego:

Jeśli w tej tęsknocie zostanę,
jeśli do końca wytrwam,
uniosę się nad wiecznością
jak nad jeziorem rybitwa.
Jeśli w tej miłości utonę,
jeśli w tej tęsknocie zgoreję,
gdy zbudzę się, Bóg nade mną
zamiast dnia rozednieje.

(*Tęsknota i miłość*)

Przeżycia bohaterki utworu są równe pragnieniu śmierci z miłości. Wiara jest oczekiwaniem dóbr, których się spodziewamy. W doświadczeniu mistycznym jednak pojawia się tak niewypowiedziana tęsknota za pełną rzeczywistością, że chce się jej dostąpić jak najszybciej. Cytowana wyżej autorka monografii o Iłakowiczównie nie zatrzymuje się nad tym wierszem, ale warto przy jego okazji pokazać podobieństwo do jeszcze innej mistyczki katolickiej. Chodzi o św. Teresę od Dzieciątka Jezus. Wśród jej poezji spotykamy strofę, która wyraża uczucia podobne do tych z wiersza autorki tomu *Z głębi serca*:

⁶ Tamże, s. 126.

⁷ Tamże, s. 125 i 128.

Umrzeć z miłości – to nadzieja moja!
Gdy ziemskie ze mnie opadną kajdany,
Innej nagrody nie chce sługa Twoja,
Jak tylko Ciebie, o Panie nad pany!
Miłości Twojej trawi mnie pragnienie.
Rozpal mnie całą, wyniszczonej w zupełności,
Bo moje niebo, moje przeznaczenie:
Żyć w Twojej miłości!!!...

*(Żyć miłością!...)*⁸

Umrzeć, aby żyć! To oczywiście wiara w to, że śmierć jest tylko przejściem do lepszego życia. Iłakowiczówna ujmuje to w ciekawej metaforze książki w utworze *Śmierć*, także zawartym w zbiorze *Z głębi serca*. Mówi tam o oswojonej śmierci, która „czeka na mnie bliska moja / jak książka nie rozcięta”. Wspólna nowa życia to jakby czekająca nas potem lektura.

Niezwykle głębokie, kontemplacyjne wiersze o tematyce mistycznej są świadectwem dojrzałości wiary. Wyrastają one z obszaru bardzo ważnej w życiu wierzącego modlitwy. Obok kontemplacji w twórczości Iłakowiczówny spotykamy też modlitwy przystające wręcz do kanonu modlitewników kościelnych, utwory, które mogą być wykorzystywane w praktyce życia religijnego. Uznanie doktryny, wszystkiego, co Kościół głosi i przekazywanie tego w wierszach jest rzeczą bardzo ważną i wartą podkreślenia. Nie ma tu bowiem nic z filozofowania na własny rachunek, nie ma tzw. „prywatności”, ale zjednoczenie z Kościołem, jego tradycją i liturgią. „Wiarę się przyjmuje, wyraża, przeżywa, świadczy o niej i przekazuje we wspólnocie wierzących, tzn. w Kościele. (...) przejmuje się ją od tych, którzy już uwierzyli”⁹.

Obiecał Pan mój, że ożyję
ja znikąd, ja niczyja.
I że On mi rodem i kolebką
– mnie żadnej, mnie ślepej –
że On wie i nie wyda mnie nikomu,
mnie bezbronnej, mnie bezdomnej...
Obiecał mi Pan mój przez Wodę i Ducha,
a ja – nie ufam!

(Nie ufam)

To wyznanie dotyczy nieumiejętności całkowitego zaufania Bogu, która cechuje człowieka słabego, nawykłego rozpatrywać wszystko według swoich kalkulacji. Bohaterka niejako w zaskoczeniu wykrzykuje, że nie ufa obietnicy

⁸ Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*, Kraków 1988, s. 398.

⁹ A. Zuberbier [red.], *Słownik teologiczny*, s. 360.

danej przez Pana. Ważne jest jednak zaakcentowanie, że człowiek ma szansę na taką obietnicę jedynie „przez Wodę i Ducha”, a więc przez sakramenty. Przez chrzest staje się członkiem Kościoła i może dostąpić wszelkich łask od Boga, przez bierzmowanie natomiast świadomie włącza się w głoszenie wiary i zyskuje dary, które mają w tym pomagać. Są to dary Ducha Świętego, trzeciej osoby Trójcy Świętej, o której często się zapomina, a która tak jest ważna. „To bowiem Duch Święty otwiera oczy rozumu i udziela słodczy w wierze”¹⁰, którą pod Jego wpływem można doskonalić. Jego działanie tak ważne, bo umożliwiające nam zrozumienie podstawowych prawd naszej wiary, jest często niezauważone. Iłakowiczówna jednak pamięta o Duchu Świętym jako autorka hymnów, skierowanych do Niego, oraz wierszy opisujących refleksje na jego temat. Widać w nich borykanie się z nieuchwytnością zjawiska tchnienia Bożego, widać też wiarę w płynącą zeń pomoc. „Gdy szukam Cię, nie świtasz, / gdy wątpię, świecisz w odmętach... / Zniszcz, zmiadź, lecz się objaw do syta / Duchu Święty” (*Hymny do Ducha Świętego*). W swoich poetyckich modlitwach zwraca się Iłakowiczówna do Matki Boskiej i świętych, są też wiersze o aniołach, a więc cały sztafaż tradycji katolickiej został przez poetkę uchwycony.

Doświadczenie wiary w poezji autorki *Szeptem* jest także językowo i myślowo wpisane w Biblię. Spotykamy postaci, motywy i symbole zaczerpnięte stamtąd, a także refleksje nad zawartymi tam prawdami. Wcześniej już pisałam o ewangelicznej postawie miłości bliźniego, teraz chcę jeszcze wspomnieć o cyklu *Małych apokryfów*, zawartych właśnie w tomie *Szeptem*. Czerpią one ze Starego Testamentu i są czasem tylko wydobyciem jakiegoś szczegółu w sposób humorystyczny, czasem także zastanowieniem się nad uniwersalną problematyką filozoficzno-moralną, zawartą w Biblii. Autorka rozmyśla nad kondycją człowieka „stłumionego ciemnością”, ale jednocześnie „oślepionego blaskiem”, człowieka, który swoim ciasnym rozumem musi mierzyć się z wiecznością. Znajdziemy także motyw z historii Hioba, który po wyjściu ze swoich cierpień, ciągle o nich pamięta i okazuje wdzięczność kundlowi „co kości teraz najtłustsze ogryza, / wtedy zaś samotnemu ropne rany lizał”. Znowu pojawia się (w domyśle co prawda) motyw niezawinionego cierpienia, które trzeba znosić w pokorze wobec wyroków Boga. W innym wierszu, *Kain i Abel*, rozważana jest konieczność istnienia zła, konieczność, z którą czasem trudno nam się pogodzić. Utwór ten także nie daje na to odpowiedzi, a tylko wyznanie: „i nie wiem dalej...” Lektura i spekulacja intelektualna Pisma Świętego są niezbędne na drodze dojrzewania duchowego. Wielokrotnie można w Słowie Bożym znaleźć odpowiedzi na dręczące nas pytania, zawsze jednak pozostanie wiele kwestii nierozstrzygniętych. Iłakowiczówna zdaje sobie sprawę, kiedy pisze „«Ufasz?» – «Nie!» – «Widzisz

¹⁰ Tamże, s. 359.

co?» – «Ciemno»... / Ano... To też jakiejś pewności rodzaj” (*Pewność*). Trzeba jednak wiedzieć, że wiara bez wątpliwości i pytań nie byłaby pełna, przemyślana, one mają prawo się pojawiać.

Na koniec warto chyba zacytować jeszcze jeden wiersz, który świadczy o tym, jakiego szczęścia doznaje się w kontakcie z Bogiem, jak wyraźnie można odczuć Jego bliskość:

I ten, i ów, i jeszcze tamten, profesorowie nawet i doktorzy prawa
mówią, że nie ma cudów... Ja jednak mogę zaświadczyć inaczej,
bo co dzień ze mną cud się stawia
wdeptaną w ziemię, zmieszaną z codziennym splątaniem śmieciem,
wydobywa mnie Boża moc i dźwierz ocaloną w swym ręku
jak żywą różę w bukiecie.

(Wierzę w cuda)

Utwór ten stanowi przykład na to, że wiara daje radość, że przeczy czasem zdrowemu rozsądkowi, nie da się uchwycić rozumowi ludzkiemu, który chciałby dociec istoty tajemnicy. To jest właśnie przymiot człowieka wierzącego, że potrafi dostrzec Boga, odczuć go inaczej, głębiej niż tylko rozumem i zaufać nawet wtedy, gdy nie wszystko jest jasne. Dzieje się tak dlatego, że „obok poznania właściwego ludzkiemu rozumowi (...) istnieje poznanie właściwe wierze. Jest to poznanie prawdy niezawodnej, ponieważ Bóg się nie myli ani nie zamierza zwieść człowieka”¹¹.

To krótkie spojrzenie na poezję Kazimierzy Iłakowiczówny pozwala zobaczyć, jak głęboko poetka przeżywała swoją wiarę. Wiersze wyrastające z doświadczenia wiary w życiu sięgają tak różnych aspektów. Obejmują światopogląd, refleksję nad problemami tego świata widzianymi oczami człowieka wierzącego, widzimy też rozmowę z Bogiem, modlitwę, praktykę religijną. Głoszenie swojej postawy poprzez twórczość wydaje się najważniejsze. Przez taką otwartość, takie świadectwo wiara staje się autentyczna. Przeżycia i przemyślenia wyrażone w poezji Iłakowiczówny były zapisem doświadczenia wiary, w różnych sytuacjach, z różnym natężeniem i o różnej dojrzałości, tak, jak to ma miejsce w życiu każdego wierzącego.

Summary

The Experience of Faith in the mature Poetry of Kazimiera Illakowiczowna

The literary output of Kazimiera Illakowiczowna, although somewhat forgotten by literary critics, presents itself in the forefront of Polish poetry of the

¹¹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, s. 17.

20th century. Among many subjects undertaken by the poet in her writings, the religious topic is especially notable. The conversion of Illakowiczowna is visible in her poetry in which she expressed her experience of living out her faith in many different kinds of dimensions – from a reflection devoted to theological truths to simple daily prayers, from despair and ill fate to delight of suffering for God and the happiness of being close to Him every day. Various problems of human life, for example suffering, are seen by the author from the Gospel perspective. Maturity of faith is expressed in clearly seeing the roots and the rich tradition of the Church – liturgy is the inspiration to creating poetic prayers and presenting Biblical motives, however the depth of her spirituality is presented by the author by linking to the witness of Christian mystics. All these elements combine into a picture of a mature faith; individually contemplated but at the same time included in the community of the faithful and expressed in poetry with styles of great quality which gives Illakowiczowna the title as one of the greatest religious Polish poets.

POWOŁYWANIE, STRUKTURA I ZADANIA PARAFIALNEJ RADY DO SPRAW EKONOMICZNYCH

Parafia nie jest instytucją z ustanowienia Bożego. Jest ona wytworem Kościoła historycznego, powstałym w określonych warunkach historycznych i podlega dziejowym przemianom. Zatem jej pochodzenie jest prawno-kościelne. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. określa parafię jako określoną wspólnotę wiernych, utworzoną na sposób stały w Kościele partykularnym, nad którą pasterską pieczę, pod władzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi (kan. 515 § 1).

Parafia musi być organizmem, który nie tylko powiela wypróbowane metody i formy pracy, lecz ma także otwierać się na wyzwania obecnego czasu. Współczesne ujęcie parafii jest ujęciem bardziej teologicznym niż jurydycznym. Zarówno nauczanie Soboru Watykańskiego II, jak i prawodawstwo posoborowe akcentują wspólnotowy wymiar parafii. Chodzi więc o kreowanie nowych lub umacnianie już istniejących w parafii struktur wspólnotowych. Należą do nich życie wspólnotowe prezbiterium parafialnego, parafialne rady oraz małe grupy religijne¹.

Przekształcanie parafii w autentyczną wspólnotę ułatwia dobre funkcjonowanie istniejących w parafii rad: Parafialnej Rady Duszpasterskiej i Parafialnej Rady do Spraw Ekonomicznych. Ta ostatnia, choć z prawa powszechnego jest obligatoryjna, nadal pozostaje strukturą nie do końca wykorzystaną w polskich parafiach. II Polski Synod Plenarny zauważa, że w wielu parafiach nie funkcjonuje Parafialna Rada do Spraw Ekonomicznych (PRE) lub nie w pełni spełnia swoją rolę². Ponad-

¹ R. Kamiński, *Parafia miejscem realizacji duszpasterstwa*, [w:] R. Kamiński [red.], *Teologia pastoralna. Teologia pastoralna szczegółowa*, Lublin 2002, s. 45.

² *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III Tysiąclecia Chrześcijaństwa*, [w:] *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Warszawa-Poznań nr 29, 46, s. 19, 23.

to parafianie często nie wiedzą o istnieniu PRE i nie znają zakresu działania tej mikrostruktury³. Biorąc to wszystko pod uwagę właściwe wydaje się ukazanie podstaw prawnych PRE, zasad jej powoływania, struktury PRE, zadań oraz trudności na jakie napotyka jej funkcjonowanie.

1. Podstawy prawne Parafialnej Rady do Spraw Ekonomicznych

Kościół do realizacji swojej misji potrzebuje dóbr doczesnych. Środki materialne są niezbędne do organizowania kultu Bożego, zapewnienia właściwego utrzymania duchowieństwa i innych pracowników kościelnych oraz do prowadzenia dzieł apostołatu i miłości (zob. KPK kan. 1254 § 1, 2). Na początku istnienia, majątek kościelny pozostawał w dyspozycji apostołów. Ze względów duszpasterskich i organizacyjnych powołano diakonów, którzy mieli zająć się także sprawami materialnymi. W tworzących się Kościołach lokalnych majątek kościelny znajdował się pod kontrolą i zarządem biskupa, a diakoni administrowali nim za zgodą biskupa. Z czasem wytworzyła się instytucja ekonoma, który zarządzał majątkiem z ramienia biskupa. W pierwszych wiekach Kościoła znane były także rady działające przy biskupie, które pomagały mu w zarządzaniu majątkiem kościelnym. Warto jeszcze wspomnieć o instytucji adwokatów kościelnych, których zadaniem była obrona majątków kościelnych oraz o instytucji witrykusów (łac. *vitrici, provisores, iurati*), którzy administrowali wyodrębnioną częścią majątku kościelnego przeznaczoną na jego utrzymanie (tzw. fabryką kościelną)⁴. Według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. majątkiem ściśle kościelnym miał zarządzać biskup w stosunku do kościoła katedralnego, kolegiata w przypadku kościoła kolegiackiego, w pozostałych kościołach jego rządcą. W zarządzie mieniem danego kościoła rządcy mogła pomagać rada fabryki kościoła, organ fakultatywny, powoływany przez ordynariusza. Członkami tej rady mogli być zarówno duchowni jak i świeccy, mianowani przez ordynariusza lub jego delegata. W przypadku parafii na czele rady fabryki kościoła stał proboszcz lub jego zastępca⁵.

W odniesieniu do PRE szczególne znaczenie ma nauczanie Soboru Watykańskiego II. Dokumenty soborowe nie mówią wprost o PRE, ale formułują wskazania dotyczące zarządu majątkiem kościelnym, zwracając uwagę na rolę świeckich w tej dziedzinie.

³ Zob. E. Firlit, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej. Studium socjologiczne*, Warszawa 1998, ss. 131–143, 157.

⁴ Zob. hasło: *Kościelny majątek*, [w:] *Encyklopedia Kościelna*, M. Nowodworski [red.], Warszawa 1878, t. 11, ss. 196–203.

⁵ P. Kasprzyk, Z. Baranowski, *Parafialna Rada do Spraw Ekonomicznych. Przewodnik dla duszpasterzy i świeckich*, Sandomierz 2001, ss. 9–14.

W dekrete o posłudze i życiu presbiterów *Presbyterorum ordinis* czytamy: „Dobra mi kościelnymi we właściwym znaczeniu niech kapłani zarządzają zgodnie z naturą rzeczy według norm prawa kościelnego, z pomocą – o ile to możliwe – doświadczonych świeckich” (nr 17), zaś dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* zachęca świeckich, aby oddali na usługi Kościoła swoją wiedzę, usprawniając w ten sposób pracę duszpasterską, a także zarządzanie dobrami kościelnymi (nr 10). Można zatem powiedzieć, że dokumenty soborowe zawierają ogólne zalecenia dotyczące zarządzania majątkiem kościelnym, które podkreślają konieczność zaangażowania w tej dziedzinie kompetentnych katolików świeckich. Te inspiracje soborowe znajdują wyraz w instrukcji o pasterskich zadaniach biskupów *Ecclesiae imago* z 1973 r., która zaleca, by świeckim powierzać ważniejsze funkcje w zarządzie dobrami doczesnymi Kościoła. Biskupi powinni uformować u wiernych zmysł odpowiedzialności w zakresie dóbr materialnych Kościoła oraz zatroszczyć się o ustanowienie w parafiach odpowiednich rad zajmujących się sprawami gospodarczymi i działających pod nadzorem biskupa⁶.

Według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. w każdej parafii powinna być rada do spraw ekonomicznych, która rządzi się nie tylko przepisami prawa powszechnego, lecz także normami wydanymi przez biskupa diecezjalnego. Wierni dobrani zgodnie z tymi normami świadczą proboszczowi pomoc w administrowaniu dobrami parafialnymi [...] (kan. 537). PRE ma charakter organu konsultacyjnego, który ma za zadanie wspierać proboszcza w zarządzie majątkiem parafialnym. Normy kodeksowe charakteryzuje się lakonicznością i bardzo skrótowym potraktowaniem PRE. Obecny Kodeks Prawa Kanonicznego odsyła do prawa partykularnego, które ma szczegółowo regulować kwestie związane z PRE. PRE rządzą się, oprócz prawa powszechnego, także normami wydanymi przez biskupa diecezjalnego lub normami wydanymi przez Konferencję Episkopatu oraz synody prowincjalne i plenarne⁷.

2. Powolywanie i struktura Parafialnej Rady do Spraw Ekonomicznych

Jak już wspomniano Kodeks Prawa Kanonicznego zobowiązuje do powołania PRE w każdej parafii, zarówno terytorialnej jak i personalnej. Obowiązek powołania wspomnianej rady spoczywa na proboszczu. Ze względu na wymóg szczególnej kwalifikacji członków PRE, nie powinni być oni wybierani przez parafian, lecz ustanawiani przez proboszcza, który wcześniej musi zbadać, czy

⁶ Zob. J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie posoborowym*, Kraków 1985, ss. 156–178.

⁷ P. Kasprzyk, Z. Baranowski, *Parafialna Rada do Spraw Ekonomicznych*, ss. 18, 21–22, 46–48, 74.

spełniają konieczne warunki. PRE nie ma charakteru demokratycznie wybranego ciała reprezentatywnego lecz organu doradczego. Przepisy prawa partykularnego powinny zawierać postanowienia czy nominacje na członków PRE mają uzyskać aprobatę biskupa, czy też mają zostać zakomunikowane kurii diecezjalnej w określonym czasie.

Przepisy kodeksowe nie określają bliżej struktury PRE. Szczegółowe uregulowania znajdziemy w ustawodawstwie partykularnym – w statutach lub innych normach wydanych przez biskupa diecezjalnego. Powinna to być struktura uwzględniająca specyfikę diecezji i parafii oraz stopień skomplikowania finansów parafii. W zależności od potrzeb w ramach PRE mogą być tworzone podkomitety rady, np. budżetowy, do spraw nieruchomości, do spraw zbierania funduszy itp.⁸

Kodeks Prawa Kanonicznego nie określa, kto ma być przewodniczącym PRE, jednak Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy świeckich w ministerialnej posłudze kapłańskiej z 1997 r. wskazuje na proboszcza⁹. On ma zawsze decydujący głos, zwołuje zebrania, ustala porządek obrad, nadzoruje poprawność spisywania protokołu itp.

Członkami PRE mogą być świeccy: kobiety i mężczyźni, zakonnice i zakonnicy, prezbiterzy, diakoni. Liczba członków PRE powinna zawierać się między 3-7 osób i być adekwatna do wielkości i aktywności gospodarczej parafii. Kandydaci na członków PRE winni odznaczać się kompetencją w sprawach ekonomicznych i znać prawo cywilne. Ponadto powinny to być osoby uczciwe i prawe, ciszące się powszechnym zaufaniem, oddane sprawom Kościoła i odznaczające się poczuciem odpowiedzialności za dobro parafii i diecezji. Ze swojej natury PRE jest organem stałym. Do biskupa diecezjalnego należy określenie czasu kadencji tej rady. Istotną kwestią jest zagwarantowanie nieograniczonej możliwości ponownego członkostwa, co jest szczególnie ważne w małych parafiach, gdzie trudno znaleźć kompetentne osoby¹⁰.

3. Zadania Parafialnej Rady do Spraw Ekonomicznych

PRE jako organ doradczy ma służyć proboszczowi pomocą w wypełnianiu obowiązków zarządcy dóbr parafialnych. Jest ona organem współzarządzającym – czyli wspierającym głównego zarządcę (proboszcza) w jego działaniach – ma zatem charakter pomocniczy i posiada jedynie głos doradczy. Głównym ce-

⁸ Z. Baran, *Parafialna Rada do Spraw Ekonomicznych*, „Wiadomości Archidiecezjalne Lubelskie” 72(1998), nr 4, ss. 768–769; P. Kasprzyk, Z. Baranowski, *Parafialna Rada do spraw Ekonomicznych*, s. 23, 27, 29.

⁹ *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*, OsRomPol 19(1998), nr 12, s. 36.

¹⁰ P. Kasprzyk, Z. Baranowski, *Parafialna Rada do Spraw Ekonomicznych*, ss. 27–30.

lem PRE jest troska i współudział w administrowaniu majątkiem parafialnym oraz wsparcie proboszcza w realizacji różnorodnych prac gospodarczych. Wsparcie to jest konieczne gdyż proboszcz nie zawsze ma doświadczenie w administrowaniu dobrami materialnymi i potrzebuje porad kompetentnych osób. Chodzi także o odciążenie duchownego od spraw administracyjnych, aby bardziej mógł poświęcić się sprawom duchowym.

Do zakresu kompetencji PRE należy wyłącznie majątek kościelny, będący własnością parafii i przeznaczony na cele kościelne. W skład majątku parafialnego wchodzi dobra materialne: grunty, budynki, przedmioty, sprzęty, inwentarz oraz dobra niematerialne: dobra intelektualne¹¹.

Do najważniejszych zadań PRE należy przygotowanie zestawienia przewidywanych przychodów i wydatków w danym roku. Prawo partykularne może nakazać obowiązkowe sporządzanie budżetu i określić sposób jego przygotowania. Biskup może także nakazać, aby taki projekt był przedstawiony do zaopiniowania Parafialnej Radzie Duszpasterskiej lub nawet całemu zgromadzeniu parafialnemu. Ponadto PRE powinna przygotować sprawozdanie ekonomiczne i przedłożyć go ordynariuszowi miejsca oraz wiernym parafii, którzy także mają prawo znać sytuację ekonomiczną parafii. Kolejnym zadaniem PRE jest czuwanie nad dobrami powierzonymi parafii, aby nie przepadły lub nie doznały jakiejś szkody. Konieczne jest tutaj podjęcie kroków w celu odpowiedniego ubezpieczania tych dóbr oraz troska, aby własność dóbr kościelnych była zabezpieczona środkami ważnymi w świetle prawa cywilnego. PRE ma także przestrzegać przepisów prawa kościelnego i państwowego albo wydanych przez fundatora, ofiarodawcę lub uprawnioną władzę, aby Kościół nie poniósł szkody wskutek nieprzestrzegania odpowiedniego prawa. Inne zadania to pobieranie skrupulatnie i we właściwym czasie dochodów z dóbr i należności oraz ich bezpieczne przechowywanie i używanie zgodnie z normami prawnymi i wolą ofiarodawcy, dbanie o księgi finansowe (prowadzenie, przechowywanie, porządkowanie itd.), dbałość o wynagrodzenia dla pracowników parafii i wypełnianie zobowiązań finansowych parafii¹².

4. Trudności w funkcjonowaniu Parafialnej Rady do Spraw Ekonomicznych

Trudności związane z tworzeniem i funkcjonowaniem PRE mają swoje źródło w ogólnych problemach rodzących się na styku współpracy duchownych i świeckich. Najpierw należy widzieć te, które wynikają z błędnego rozumienia Kościoła, w którym wyróżniano dwa elementy: czynny (hierarchię) i bierny (wier-

¹¹ E. Przekop, *Przewodnik duszpasterski według Kodeksu Jana Pawła II*, Olsztyn 1990, s. 37.

¹² Z. Baran, *Parafialna Rada do Spraw Ekonomicznych*, ss. 772–773; P. Kasprzyk, Z. Baranowski, *Parafialna Rada do Spraw Ekonomicznych*, ss. 24–27.

ni). Aktywna i wiodąca rola przypadała zatem duchowieństwu i kontrastowała z biernością świeckich, traktowanych jako odbiorców zbawczego pośrednictwa kapłańskiego. Pogląd ten odrzucony i przewyższony na poziomie teoretycznym nadal jeszcze pokutuje w praktyce, rodząc wygodne przyzwyczajenia.

Wbrew pozorom bierność i brak aktywności katolików świeckich w parafii jest wygodna, i to nie tylko dla duchownych, ale także dla samych świeckich, którzy przyzwyczajeni do „starego porządku” nie spieszą do udziału w życiu parafii, do decydowania o jej losach i do odpowiedzialności za nią. Często towarzyszy temu brak elementarnej wiedzy na temat życia parafii oraz znajomości zadań, jakie świeccy powinni podjąć w parafii. Zdarza się, że w wyniku takiej ignorancji świeccy starają się przejąć zadania przypisane duchownym, także w dziedzinie zarządzania majątkiem parafii. Po stronie duchownych także da się zauważyć przyzwyczajenie robienia wszystkiego „po swojemu”, niemal własnymi siłami, lub co najwyżej zgoda na podejmowanie pewnych inicjatyw przez świeckich, ale pod ścisłą kontrolą. Taka postawa nie pobudza świeckich do uświadamiania sobie odpowiedzialności za funkcjonowanie parafii, także za jej ekonomiczny wymiar¹³.

Kolejne trudności w powoływaniu i funkcjonowaniu PRE wynikają z wzajemnych uprzedzeń pomiędzy duchownymi i świeckimi. Rodzi to postawę dużej ostrożności. Wpływ na to mają pewne stereotypy i uprzedzenia przekazywane w niektórych środowiskach. W sytuacji polskiej dużą rolę w tej kwestii odegrały doświadczenia okresu totalitaryzmu komunistycznego, rozbudzającego podejrzliwość i nieufność. Propaganda komunistyczna usiłowała zantagonizować świeckich i duchownych. Taka sytuacja nie sprzyjała aktywności świeckich, a tym bardziej ich współpracy z duchownymi na polu ekonomicznym parafii. Ci ostatni ostrożnie angażowali świeckich w życie parafii, nie chcąc ich narazić na represje ze strony władzy, a z drugiej strony często obawiali się, że wśród aktywnych świeckich mogą być przysłani przez władze komunistyczną agenci¹⁴.

Pewne trudności w funkcjonowaniu PRE mogą rodzić się w związku z działaniem w parafii Parafialnej Rady Duszpasterskiej, która wspomaga proboszcza w działalności duszpasterskiej. Są to dwa różne i autonomiczne organy, posiadają odrębne kompetencje, a Kodeks Prawa Kanonicznego nie przewiduje żadnej formy współpracy tych dwóch rad. Nie wyklucza to jednak takiej współ-

¹³ Zob. M. Fiałkowski, *Świadomość podmiotowego charakteru bycia w Kościele*, [w:] V. Kmiecik, A. Czaja, K. Kowalik [red.], *Sobór bliski Sobór daleki. Tydzień Eklezjologiczny 2001. W trosce o Kościół*, Lublin 2003, t. 4, ss. 86–88.

¹⁴ Zob. *Obywatele Kościoła. Rozmowa ze Stanisławą Grabską*, [w:] Z. Nosowski [red.], *Dzieci Soboru zadają pytania. Rozmowy o Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1996, ss. 294–295.

pracy, która musi opierać się na jasnych zasadach, podziale kompetencji, aby uniknąć wszelkich niebezpieczeństw niezdrowej konkurencji i konfliktów¹⁵.

* * *

PRE można uznać za organ, który zrodzony się z wyzwań, jakie stają przed współczesną parafią. Jest ona wyrazem i formą uczestnictwa świeckich w życiu parafii. PRE stwarza także płaszczyznę współpracy i współodpowiedzialności duchownych i świeckich. Jako ciało doradcze służy proboszczowi, zbierając równocześnie kompetentne osoby, które mogą ofiarować swoje zdolności, wiedzę i czas na rzecz parafii. Dzięki takim osobom proboszcz nie tylko może uzyskać kompetentne porady w dziedzinie zarządzania majątkiem parafii, ale także uzyskuje lepsze rozeznanie w sprawach parafialnych. Sprawne działanie PRE może być także korzystne w dyskusji o finansach Kościoła. Obawy przed poruszaniem tego tematu i brak precyzyjnych informacji generuje wiele nieporozumień i mitów o rzekomym bogactwie Kościoła, a szczególnie duchownych¹⁶. Świeccy zaś bardzo często nie mają pojęcia o wydatkach swej parafii. Sytuacji takiej może przeciwdziałać dobrze funkcjonująca PRE, składająca się z kompetentnych, roztropnych i oddanych Kościołowi parafian.

Summary

The parish Council:

Formation, Structure and Participation in parish Decision

To transform a parish into an authentic community helps existence in parishes the Parish Council. However it is an obligatory for each parish because the Church states the law like that, in many parishes in Poland do not exist the Parish Council or do not work the way it should and do not fulfill its role. Beside parishioners often do not know about an existence of it and about an operating range this parish microstructure.

Present article shows a legal basis of the Parish Council, talk over the essential principles of operation and the structure of it. Beside describe the most important tasks of it, and problems which can run into during functioning of it.

¹⁵ Z. Baran, *Parafialna Rada do Spraw Ekonomicznych*, s. 776; P. Kasprzyk, Z. Baranowski, *Parafialna Rada do Spraw Ekonomicznych*, ss. 32–35, 72–73.

¹⁶ Zob. *Ambona i mamona – o finansach Kościoła*, „Wiadomości KAI” 8.12.2002, nr 49, ss. 17–21; L. Slipek, *Parafia jakiej pragnę*, Warszawa 2001, ss. 49–62; M. Przeciszowski, *Co świecki może i powinien wynieść z Synodu*, [w:] W. Góralski, H. Seweryniak [red.], *Oddanie i wytrwałość. Recepcja II Polskiego Synodu Plenarnego*, Warszawa 2004, ss. 284–285.

The Parish Council can help to a pastor as an adviser in the tasks and duties he has to do in the parish. Also is a place of the activity of parishioners in a life of the parish on the level of cooperation and responsibility of the lay people and priest about it.

OMÓWIENIA I RECENZJE

Innocenty A. Kielbasiewicz OFM, *Ekologia św. Franciszka z Asyżu. Podstawy franciszkańskiej formacji postawy ekologicznej*, wyd. Kuria Prowincjalna Braci Mniejszych Prowincji Wniebowzięcia NMP, Katowice-Panewniki 2001, ss. 159.

Od chwili ogłoszenia w 1979 r. św. Franciszka z Asyżu *niebieskim patronem ekologów*¹ postać Świętego przywoływana jest w większości publikacji i wypowiedzi związanych z szeroko pojętą problematyką ekologiczną. Często można odnieść wrażenie, że przykład życia św. Franciszka i jego duchowość bywa nagi-nana do rozmaitych poglądów i opcji prezentowanych w szerokim nurcie współczesnych zagadnień ekologicznych. Utarte i płytkie slogany, odnoszące się do postawy Biedaczyny z Asyżu względem przyrody ukazują, nierzadko nieznajomość zarówno pism św. Franciszka, jak i faktów z jego życia. Także w języku polskim niewiele jest prac poświęconych stosunkowi św. Franciszka do świata przyrody, sięgających do źródeł poglądów i duchowości Świętego. Z radością zatem należy przywitać książkę o. Innocentego A. Kielbasiewicza OFM pt. *Ekologia św. Franciszka z Asyżu. Podstawy franciszkańskiej formacji postawy ekologicznej* (Katowice-Panewniki 2001).

Omawiana pozycja składa się z czterech rozdziałów poprzedzonych wstępem oraz zakończenia, po którym umieszczono bibliografię. Ta ostatnia podzielona została na źródła, w których znalazły się dokumenty Soboru Watykańskiego II, nauczanie papieży (Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II), dokumenty Stolicy Apostolskiej, pisma św. Franciszka i źródła wczesnofranciszkańskie, oraz opracowania zarówno polsko- jak i obcojęzyczne. Zamiarem autora było: „przedstawienie

¹ Ioannes Paulus II, *Epistola „Inter sanctos”*, AAS 71(1979), ss. 1509–1510. Przeł. C. Niezgoda, [w]: Z. Świerczek, *Ekologia – Kościół i św. Franciszek*, Kraków 1990, ss. 171–172.

postawy, którą św. Franciszek z Asyżu przyjmował wobec szeroko pojętego środowiska i ukazanie wartości, jaką ta postawa przedstawia dla procesu formowania postawy ekologicznej” (s. 14). W tym celu w pierwszym rozdziale ukazana została formacja postawy ekologicznej w ujęciu chrześcijańskim. Ponieważ autorowi nie udało się znaleźć definicji *postawy ekologicznej*, dlatego sam podejmuje próbę jej zdefiniowania. Opierając się na badaniach psychologii religii (W. Preżyna) podaje następujące określenie: *postawa ekologiczna jest względnie stałym ustosunkowaniem się człowieka do swojego, szeroko pojętego środowiska, implikującym pozytywne działanie wobec niego, które wypływa z rozumowego poznania jego praw oraz emocjonalnego przyjęcia wartości, którą ono przedstawia* (s. 26). Wynika z tego, że formowanie postawy ekologicznej wymaga rozumowego poznania środowiska, w którym człowiek żyje oraz przyjęcia wartości, które ono przedstawia w celu wytworzenia umiejętności pozytywnego działania wobec niego (s. 28). Analiza formacji postawy ekologicznej według modelu chrześcijańskiego prowadzi Autora do stwierdzenia, że będzie ona polegała na przedstawieniu, wraz z wszelkimi wynikającymi z niego konsekwencjami, prawd o Bogu, Stwórcy i Ojcu wszelkich bytów (wymiar stwórczy); o Jezusie Chrystusie (wymiar chrystologiczny i soteriologiczny), o Duchu Świętym (wymiar pneumatologiczny); o człowieku (wymiar antropologiczny) oraz o stworzeniach i ich miejscu w chrześcijańskiej hierarchii wartości (zob. s. 50).

Rozdział drugi ukazuje stosunek św. Franciszka z Asyżu do stworzeń: najpierw do świata bytów nieożywionych, a następnie do stworzeń ożywionych – nierozumnych. W trzecim rozdziale znajdujemy prezentację postawy św. Franciszka wobec człowieka, na przykładzie dwóch charakterystycznych cech charyzmatu franciszkańskiego: *fraternitas* i *minoritas*. Wyodrębnienie ze świata stworzeń człowieka ma podkreślić, że dla św. Franciszka *każdy człowiek przedstawiał wyjątkową wartość, większą od tej, którą posiadały inne stworzenia* (s. 16), i to człowiek właśnie jest pierwszym i największym bogactwem ziemi. Ostatni rozdział zawiera opis relacji Świętego z Asyżu wobec Boga – Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Książka napisana jest przystępnym językiem. Jednak często w przypisach i tekście zamieszczone zostały zbyt obszerne cytaty, co może nużyć czytelnika, dla którego byłoby korzystniej streścić je i zwięźle omówić. Należy także odnotować staranne wydanie książki, w której tylko wyjątkowo zdarzają się niewielkie błędy literowe (np. w spisie treści s. 5).

Po książkę o Innocentego A. Kielbasiewicza OFM powinni sięgnąć nie tylko ci, którym leży na sercu ochrona i zachowanie dla przyszłych pokoleń środowiska naturalnego, ale również ci, którym bliska jest postać św. Franciszka z Asyżu. Znajdą w niej bowiem także najważniejsze elementy duchowości franciszkańskiej.

Marek Fiałkowski OFMConv

John Eldredge, *Dziki serce. Tęsknoty męskiej duszy*
(przeł. Justyna Grzegorzczak),
wyd. W drodze 2003, ss. 215, XII rozdziałów.

Czytelnik tej książki zostaje od początku zaskoczony i w sposób pasjonujący skłoniony do refleksji nad obrazem współczesnego mężczyzny. Niejednokrotnie może być zdziwiony wnioskami autora, stawiając pytanie, czy ma on rację? Czy próba odwoływania się do pierwotnych instynktów męskości, do najbardziej „dzikich” skojarzeń pozwoli odnaleźć program dla uzdrowienia i odbudowania tego, co najwartościowsze i najlepsze w każdym mężczyźnie? Czy słowa: „Jeśli masz jakieś wątpliwości, czy Bóg kocha dzikość, spędź jedną noc w lesie – sam. Idź na spacer w czasie burzy. Popływaj wśród stada walen. Złap rozwścieczonego samca łosia” (ss. 40–41) pobudzą do wytężonego poszukiwania męskiej tożsamości? Po takich i innych słowach o „dzikości” jak np. „Przygoda, z nieodzownym ryzykiem i dziką przestrzenią, stanowi tęsknotę głęboko wpisaną w duszę mężczyzny. Męskie serce potrzebuje miejsca, w którym nic nie jest prefabrykowane, wzorcowe, odtłuszczone, zapięte na zamek błyskawiczny, koncesjonowane, podłączone, podgrzane w mikrofali. Gdzie nie ma terminów, telefonów komórkowych ani spotkań zarządu” (s. 17) ma się raczej ochotę odłożyć tę książkę z myślą, że to jakiś szalony facet ją napisał, Amerykanin, któremu znudziło się odgrywać rolę spokojnego, kulturalnego mężczyzny, protestant, który po swojemu „nakręca” Biblię miesząc ją z fragmentami z *Opowieści z Narnii* C.S. Lewisa, *Władcy Pierścieni* J.R.R. Tolkiena czy też nawet z filmów serii „Matrix”. Jednak nie powinno się po takich pierwszych wrażeniach z pierwszych rozdziałów książki ulec pokusie jej odrzucenia. Warto ją przeczytać do końca. Strona po stronie zostaje ukazany świat z perspektywy serca, które przeniknięte Bożym uzdrowieniem, ma pomóc odróżnić dobro od zła i temu ostatniemu stawić jasno czoło. Mężczyzna nie może się lękać dzisiejszego świata ani poddać się jego pseudowartościom. Musi nieustannie czynić go sobie poddanym, tak jak do tego stworzył go i przygotował Bóg „na początku”.

Otóż autor w rzeczywistości nie neguje cywilizacyjnych osiągnięć techniki, nie przekreśla kultury i dobrych zachowań człowieka oraz nie odrzuca wskazań religijnych o dążeniu do świętości życia. Jednak jasno przedstawia, że dzisiejszy mężczyzna zbyt łatwo uległ powierzchowności w szukaniu sensu życia, duchowemu lenistwu w osiąganiu wspaniałych celów i zadań, wygodnictwu w środowisku, które go wychowuje, kształtuje i domaga się spełnienia określonych zadań społeczno-ekonomiczno-rodzinnych. W pewnym momencie mężczyzna nie wytrzymuje takiej roli i poddaje się pesymizmowi, dochodzi do kryzysów w pracy, w rodzinie, w relacjach przyjacielskich, przestaje go interesować religia, sport, polityka. To sygnał, że w głębi serca jest pustka, niewypełniona największymi tęsknotami duszy. A tymi tęsknotami są nade wszystko trzy „uniwersalne pra-

gnienia”, które – według autora – są kluczem do istoty męskości: „rozpaczliwe pragnienie stoczenia bitwy, przeżycia przygody i uratowania Pięknej” (s. 21).

W uzasadnieniu tego pierwszego pragnienia autor sięga do Biblii oraz do historii. Wskazuje, że właściwie każda księga Biblii – Stary i Nowy Testament – mówią o Bogu prowadzącym wojenną działalność, pobudzającym żywioły i rzucającym plagi, śmierć (ss. 37–38). I takim też „wojownikiem” ma być mężczyzna, stworzony na obraz Boga. Jednak od razu zastrzega się, że nie jest zwolennikiem wizerunku męskiego „macho”. „Nie proponuję, abyśmy wszyscy chodzili na siłownię, a potem na plażę, żeby sypać piaskiem w twarz słabym faryzeuszom. Usiłuję ratować nas od zaszczepionego nam bardzo, bardzo fałszywego obrazu Boga – zwłaszcza Jezusa – a co za tym idzie, ratować mężczyzn stworzonych na Jego obraz” (ss. 37–38). Mimo tego zastrzeżenia, trudno jednak Jezusa uważać za osobę propagującą „dziką” siłę męską, gotującego chrześcijan na walki wręcz z przeciwnikiem, co zdaje się sugerować autor, pisząc choćby słowa: „Przy niejednej okazji Jezus ‘wszczyna bójkę’ z notorycznymi hipokrytami [...]. On uderza bezpośrednio w samo sedno, szczuje ich, wszczyna awanturę” (s. 36). Mimo, iż sugestia ta, napisana w pewnej przenośni literackiej, dotyczy radykalnego sprzeciwu Jezusa wobec faryzeuszów, jak choćby w Łk 13, 5–17, to jednak nie można się zgodzić z tezą, że męskość łączy się z „brutalną” walką i Jezus niejako poucza o tym. Przecież to Jezus mówił o policzku nastawionym, gdy ktoś uderza, o miłości nieprzyjaciół, o zasadzie, aby zło dobrem zwyciężać, o gołębiej łagodności. Autor jakby specjalnie pomijał te ważne fragmenty ewangeliczne. Na pewno ma rację, że Jezus nie jest słabeuszem i pokorniutkim „chłopczykiem” i na pewno nie uczy mężczyzn, by byli „mięczakami” i pozwalali sobie na wyrządzanie krzywdy w imię zasady „bez przemocy”, ale też trudno nie zarzucić autorowi, iż zbyt emocjonalnie przeakcentowuje potrzebę walki, bitwy, gwałtowności, siły w życiu mężczyzny. Dając za wzór bohaterów historycznych, walczących w imię wolności i niepodległości widzi tylko zwycięstwa, ale zapomina, ile cierpień i istnień ludzkich zginęło bezsensownie, gdyż zamiast dialogu i porozumienia politycznego ktoś „po męsku” rozpętał wojnę (ss. 90–93). Ponadto doświadczenie ludzkie pokazuje, ile „dzikość mężczyzn” przynosi tragedii w domu, na stadionach sportowych, w morderstwach, politycznych szantażach itp., co autor sam przyznaje w paragrafie „Siła źle wykorzystana” (ss. 64–66). Zgadzając się z autorem, że trzeba odnajdywać w sobie „siłę walki” i odwagę w zmaganiu się z przeciwnościami życia, zwłaszcza z własnymi słabościami, „światem” i szatanem (rozdz. 8 „Bitwa: Wróg”, ss. 141–156), do czego zapewne inspirował nas Bóg, to trudno zgodzić się z takimi przesadnymi stwierdzeniami jak: „W co takiego wprowadza mężczyzn Kościół? Do czego ich wzywa? Aby byli moralni. To żałośnie niewystarczające. Moralność to dobra rzecz, ale tu nie chodzi o moralność” (s. 105), oraz „Nie potrzeba nam grup odpowiedzialności; potrzeba nam przyjaciół wojowników, u boku których moglibyśmy walczyć; kogoś

kto strzegłby naszych tyłów [...]. Nie potrzebujemy spotkań Naprawdę miłych Facetów; potrzeba nam zebrań Naprawdę Groźnych Mężczyzn” (s. 174).

Kontrowersyjność i polemika wobec autora w mniejszym stopniu dotyczy jego uzasadnienia i opisu pozostałych dwóch „uniwersalnych pragnień”, czyli „przeżycia przygody” i „uratowania Pięknej”. W wielu miejscach autor doskonale pokazuje istotę i znaczenie tych celów dla odczytywania dojrzałej tożsamości w mężczyźnie.

Przygoda jest rzeczywiście ważną sferą uczenia się otwartości, odwagi i optymizmu. Wiele życiowych wartości i doświadczeń wynosi się z domu, z wycieczek w gronie bliskich kolegów, z obozów górskich, z długich wędrówek po lasach, z uprawiania sportu itd. Przeżyte ryzyko i doświadczenie trudów bardzo przydaje się w osiąganiu życiowych celów. Autor zatem zachęca do ciągłego wyruszania na poszukiwanie przygody: „Porównajcie siebie, co przeżywacie, oglądając Jamesa Bonda albo Indianę Jonesa z tym, co czujecie, uczestnicząc, powiedzmy, w kółku biblijnym. Gwarantowany sukces każdego odcinka pokazuje jasno, że przygoda jest wpisana w serce mężczyzny. I nie chodzi tylko o dobrą zabawę. Przygoda wymaga od nas czegoś, wystawia nas na próbę. I choć być może boimy się tej próby, to jednocześnie chcemy się jej poddać, chcemy przekonać się, czy potrafimy jej sprostać. Dlatego wbrew zdrowemu rozsądkowi wyruszyłem wraz z synami...” (s. 25). Opisując wiele rodzinnych i w gronie przyjaciół wędrówek do różnych zakątków Ameryki, niejednokrotnie ryzykownych, John Eldredge pokazuje, jak cenne jest zmaganie się z własnymi lękami i słabościami, jak wiele można odnaleźć w sobie odwagi w czasie trudnych sytuacji, a także jak blisko jest do Boga, który stworzył tak wspaniałą naturę. W ten sposób mężczyzna uczy się ważnych wartości w życiu. „Życie to nie problem do rozwiązania; to przygoda do przeżycia. Taka jest jego natura i taka była od samego początku, gdy tylko Bóg ustanowił niebezpieczną scenę tego dramatu o podwyższonym ryzyku, i nazwał to całe dzikie przedsięwzięcie „dobrym”. Urządził świat w taki sposób, że wszystko funkcjonuje właściwie tylko wtedy, gdy za temat życia obierzemy ryzyko, to znaczy tylko wtedy, gdy będziemy żyć wiarą. Po prostu mężczyzna nie może być szczęśliwy, dopóki w swoją pracę, miłość i życie duchowe nie wpisze przygody” (ss. 195–196). I trudno się z tym nie zgodzić.

Trzecim ważnym aspektem dochodzenia do dojrzałej męskości jest relacja do kobiet. W zasadzie nikt normalnie przeżywający swoją męskość (co w dzisiejszej dobie nie jest takie oczywiste) nie zakwestionuje odwiecznej prawdy, że mężczyzna i kobieta są dla siebie stworzeni i nie mogą właściwie się rozwijać bez wzajemnych relacji i odniesień. Wzajemna tęsknota i oddziaływanie zakorzenione są w człowieku od początku, od aktu stworzenia. John Eldredge potwierdza to pisząc: „Nie ma nic bardziej inspirującego dla mężczyzny jak piękna kobieta. Ona sprawia, że chcesz zdobyć zamek czy zabić olbrzyma [...]. Mężczyzna chce być bohaterem dla swojej Pięknej. Młodzi mężczyźni idący na wojnę

mają w portfelu zdjęcie swojej dziewczyny [...]. Nie wystarczy być bohaterem; trzeba być bohaterem dla konkretnej osoby, dla kobiety, którą się kocha. Adam dostał wiatr i morze, konia i jastrzębia, ale jak powiedział Bóg, nie było mu dobrze, dopóki nie było Ewy" (s. 27).

Rola kobiety w dojrzewaniu mężczyzny jest zatem ważna, najpierw matka, gdyż uczy tego, co najbardziej podstawowe i potrzebne do egzystencji (jedzenie, higiena, posyłanie do szkoły itp.), ale uczy też tego, co najgłębsze: serca, godności, religii i kultury (ss. 71–73). A potem dziewczyna, przyjaciółka, żona, które stają się ważnym odniesieniem w życiu mężczyzny. Jednak, jak twierdzi autor omawianej książki, mężczyzna nie może dać się pochłonąć kobiecie, nie może w niej szukać swego potwierdzenia, tożsamości, „drugiego Ja”, czy to w wymiarze fizycznym, czy duchowym. Na przykładzie własnego małżeństwa zapewnia, że „Kobiecość potrafi obudzić męskość. [...] Kiedy mówi mi [żona] miękkim głosem, że jestem mężczyzną, mogę dla niej przeskakiwać wieżowce. Jednak kobiecość nie może nigdy nadać męskości. [...] Kiedy mężczyzna udaje się z tym pytaniem do kobiety, to z pewnością dojdzie do uzależnienia albo kastracji. Zazwyczaj do obu tych rzeczy naraz" (s. 98). W tym stwierdzeniu jest wiele prawdy. Wielu mężczyzn robi podstawowy błąd, szukając potwierdzenia u kobiety. Przy braku akceptacji, przy „nie zdany egzaminie” u kobiety, następuje wzajemne odrzucenie, zmiana partnera, lub osamotnienie, a nawet ucieczka w homoseksualizm. Dlatego zbyt wczesne inicjacje seksualne lub też ubóstwianie kobiet prowadzi do poważnych zaburzeń osobowości mężczyzny. Autor radzi, aby ci, którzy uczynili z kobiety całe swoje życie, umieli zerwać taką „konstrukcję”, gdyż wcześniej czy później i tak doprowadzi ich to do pustki i braku rozwoju. Ponieważ „ona w ich wszechświecie była słońcem, wokół którego krążyli. Mężczyźnie potrzebna jest o wiele większa orbita niż kobieta. Jemu potrzeba misji, życiowego celu i musi poznać swoje imię. Dopiero wtedy pasuje do kobiety, dopiero wtedy posiada coś, do czego może ją zaprosić. [...] Chodzi mi o to, że męska wędrówka zawsze wyprowadza mężczyznę z dala od kobiety, aby mógł do niej wrócić z gotową odpowiedzią na swoje pytanie. Mężczyzna nie przychodzi do kobiety po siłę; przychodzi, by ją kobiecie ofiarować. Nie potrzebujesz kobiety, która za ciebie stanie się wspaiałym mężczyzną" (ss. 117–118). Mężczyzna zatem nie uleczy swych problemów i ran nawet w najbardziej ukochanej i ubóstwianej kobiecie. Zbyt niebezpiecznie postawi ją na miejscu Boga, który jedynie jest w stanie mężczyznę uzdrowić i uzdolnić do właściwej tożsamości (o tym cały rozdz. 7 „Uzdrowić ranę”, ss. 121–139).

Rola mężczyzny, jak i kobiety nie polega na potwierdzaniu siebie, ale na wzajemnym dawaniu, ofiarowaniu tego, co najważniejsze w nich, co leży w ich naturze. Jeśli zatem mężczyzna wie kim jest, zna siebie, swoje dobre i słabe strony, jeśli umie akceptować je i zarazem ciągle dąży do mądrości, odwagi, waleczności i sprawiedliwości, to ofiarowuje najlepszą rzecz na świecie kobie-

cie, która daje też to, co w niej najcenniejsze: miłość, wrażliwość, poczucie spełnienia, ale też i swoją słabość. „Tak właśnie tworzy się życie. Piękno kobiety budzi mężczyznę, żeby grał mężczyznę; siła mężczyzny przekazana z czułością kobiecie pozwala jej być piękną; on daje jej i innym życie. To coś o wiele więcej niż seks i orgazm. Ta rzeczywistość rozciąga się na każdy aspekt istnienia” (s. 183). I to nazywa się „uratowaniem Pięknej”, która przy boku mężczyzny zaczyna rzeczywiście istnieć i żyć. Natomiast „kiedy mężczyzna odmawia kobiecie siebie, pozbawia ją życia, które tylko on może dać. Jeśli mąż odmawia żonie siebie, wtedy ona pozostaje pusta i jałowa. Mężczyzna agresywny niszczy żonę słowami; mężczyzna milczący zagladza ją” (s. 183).

Taki obraz współczesnego mężczyzny, jego tożsamości, jego walki wydaje się być bardzo słuszny i inspirujący. Trzeba stwierdzić, iż autor w poruszanych kwestiach ma wiele racji i jego wnioski oraz rady mogą być bardzo twórcze i pomocne dzisiejszym mężczyznom, również i kobietom. Nie ulega wątpliwości, że tę książkę trzeba przeczytać i w praktyce wykorzystać wiele z jej wskazań. Mimo, iż można autorowi zarzucić zbytne rozemocjonowanie problematyki, czasem zbyt przesadne i zbyt radykalne propozycje rozwiązań, to jednak każdy mężczyzna, który posiada swoje własne doświadczenie życiowe i umiar w korzystaniu z rad innych, może tu odnaleźć wiele właściwych dla siebie inspiracji do odnowy i formacji swojej osobowości i tożsamości.

Paweł Salamon OFMConv

Sesja naukowa „Ad Fontes!”

Nowa edycja *Źródeł Franciszkańskich*

– osiem wieków od założenia zakonu franciszkańskiego (1209–2009),

Kraków 29 listopada 2005.

W dekrete o przystosowanej odnowie życia zakonnego „*Perfectae caritatis*” Ojcowie soborowi zawarli cenną uwagę odnoszącą się do ponownego prze-myślenia i gruntownego studium charyzmatu każdego instytutu zakonnego, jego posłannictwa oraz szczególnej duchowości, podkreślając, że *odnowa życia zakonnego obejmuje zarówno ustawiczne powracanie do źródeł wszelkiego życia chrześcijańskiego i do pierwotnego ducha ożywiającego instytuty, jak też ich dostosowanie do zmieniających się warunków epoki. (...) Należy więc wiernie rozeznawać i zachowywać ducha i właściwe zamiary Założycieli, jak również zdrowe tradycje, bo wszystko to stanowi dziedziczną własność każdego instytutu* (nr 2).

Wobec powyższego wskazania franciszkańska sesja naukowa „Ad Fontes!” w sposób dosłowny realizuje soborowy postulat. Refleksja nad własnym zakon-

nym dziedzictwem i tradycją oraz świadomość specyfiki posłannictwa pozwala sięgnąć do początku franciszkańskiego ruchu, jego marzeń i aspiracji, jak również dokonać weryfikacji już osiągniętych dzieł.

29 listopada 2005 r. w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów w Krakowie (ul. Franciszkańska 4) miała miejsce sesja naukowa poświęcona najnowszej a zarazem kompletnej edycji *Źródeł Franciszkańskich* w języku polskim, obejmującej: *Pisma św. Franciszka*, *Źródła Biograficzne św. Franciszka*, *Pisma św. Klary* oraz *Teksty ustalające normy dla braci i sióstr od pokuty*. Edycja ta jest owocem kilku lat pracy całego sztabu tłumaczy z języka łacińskiego i włoskiego oraz osób przygotowujących komentarze i opracowania przypisów pod przewodnictwem redaktorów o. prof. Zdzisława Kijasa OFMConv i o. dra hab. Rolanda Prejsa OFMCap. Efektem tej pracy jest imponujący tom obejmujący 2605 stron tekstu. Wykorzystano w nim istniejące tłumaczenia z *Wczesnych źródeł franciszkańskich*, zredagowanych przez o. Salezego Kafla OFMCap w 1981 r. oraz z *Pism św. Franciszka*, zredagowanych i przełożonych na język polski przez o. Kajetana Ambrożkiewicza OFMCap (+2002), wydanych w 1976 r., a potem trzykrotnie wznawianych w 1982, 1990 i 1992 r. W nowej edycji *Źródeł* wykorzystane zostały przekłady o. C. Niezgody OFMConv (+2003), który w wydaniu z roku 1981 przełożył ponad połowę tekstów, w tym wszystkie pisma Tomasza z Celano.

Niniejsza sesja była jedną z form przygotowań do zbliżającej się rocznicy 800-lecia istnienia Zakonu (1209-2009). Organizatorami sympozjum byli: Ośrodek Studiów Franciszkańskich Wydziału Teologicznego PAT, Wyższe Seminarium Duchowne Franciszkanów oraz Wydawnictwo Franciszkanów „Bratni Zew”, które było wydawcą *Źródeł franciszkańskich*. Uczestnikami natomiast byli głównie zakonnicy i zakonnice reguły św. Franciszka z Asyżu (bracia I Zakonu wszystkich rodzin franciszkańskich, Siostry Albertynki, Siostry Sercanki, Franciszkański Zakon Świeckich).

Przebieg sesji:

O. dr Andrzej Prugar OFMConv, pełniący obowiązki dyrektora Instytutu Studiów Franciszkańskich w Krakowie, otwierając sesję podkreślił, że jest ona wezwaniem, które można i trzeba rozumieć na płaszczyźnie naukowej i osobistej. Jej celem było ukazanie aktualnego stanu badań na źródłami franciszkańskimi. Miała ona zachęcić do podjęcia dalszych badań naukowych, a jednocześnie pomóc w indywidualnym odczytaniu oraz lepszym zrozumieniu *Źródeł* przez szersze grono odbiorców.

Przedpołudniową część sesji poprowadził o. dr Romuald Kośła OFM – rektor Wyższego Seminarium Duchownego Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej. Pierwszy referat wygłosił o. dr hab. Roland Prejs OFMCap – wykładowca KUL, WSD Kapucynów w Lublinie i współredaktor *Źródeł franciszkańskich*. Podjęty temat *Zarys historiografii franciszkańskiej* uświadomił cenną wartość

wszelkich zapisków kronikarskich, poczynając od tych nieformalnych aż do urzędowych, zleconych. Dokumenty te pozwalają prześledzić tok ewolucji, jaką przechodził Zakon oraz tworzenie się w obrębie zakonu rozmaitych instytucji i urzędów, a także pewnych praktyk codziennego życia (stosunek do pieniędzy, zasady przyjmowania klasztorów, materialne podstawy utrzymania i prowadzenia dzieł, realizowanie apostołatu).

O. R. Prejs przedstawił najstarsze kroniki franciszkańskie, ich autorów oraz merytoryczną treść świadectw. Stwierdził, że w miarę upływu czasu znacznie przybywało kronik, konsekwencją czego był hagiograficzny chaos, potęgowany nierzadko sprzecznymi informacjami dotyczącymi tych samych kwestii. Autor zreferował więc kolejne etapy prób usystematyzowania wszystkich źródeł. Wskazał także na wielki wkład w tę pracę franciszkańskich instytutów naukowych, które podjęły na nowo problem krytycznego opracowania najstarszych źródeł zakonnych. M. in. podkreślił, że od zarania swych dziejów synowie św. Franciszka pielęgnowali dokumentowanie swej przeszłości. Dzięki ich trudowi możemy dziś cieszyć się biografiami Serafickiego Ojca, rzetelnymi w treści, prostymi w formie, tchnącymi świeżością autentycznego ducha franciszkańskiego, zapraszającymi nas do wielkiej przygody, jaka jest poznawanie życia Świętego Zakonodawcy i naśladowanie go w naszych czasach. Dlatego dokładne studiowanie pierwotnych świadectw franciszkańskich staje się niezbędnym elementem poznania samego Franciszka, jak również jego duchowości, charyzmatu i przesłania apostołskiego.

Z kolei o. lic. Andrzej Zajac OFMConv w prelekcji *Pisma św. Franciszka jako pierwotne źródło franciszkańskie* uświadomił słuchaczom istotny fakt, a mianowicie, że Franciszek, człowiek z ludu, bez kultury kleryckiej, w XIII wieku – umiał pisać! Co więcej do naszych czasów zachowały się trzy jego autografy, które są nie tylko oryginalną relikwią, ale i potwierdzeniem jego świadomej woli pisania: pergamin asycki z *Uwielbieniem Boga najwyższego i Błogosławieństwem Brata Leona* oraz pergamin spoletański z *Listem do brata Leona*. Ponadto wskazał na wielkie znaczenie pism Franciszka dla kształtowania się hagiografii franciszkańskiej. Podkreślił, że to właśnie *Pisma Poverella* są pierwszym źródłem franciszkańskim. Nie są one tylko historycznym znakiem działalności piśmienniczej, ale stanowią także dowód osobowości autora, mocno osadzonej w kontekście dynamicznego środowiska wspólnoty braterskiej. Ostatecznie o. A. Zajac – cytując C. Paollaziego – wskazał na fakt, że *Pisma* Franciszka stanowią niezastąpiony „klucz” do jego świata wewnętrznego.

Kolejny referat *Brat Tomasz z Celano – pierwszy biograf św. Franciszka* – został odczytany, gdyż jego autor o. lic. Marek Sykuła OFMConv, wykładowca WSD Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach – nie był obecny. O. Sykuła w swoim opracowaniu podkreślił, że studium hagiograficznych źródeł franciszkańskich należy obowiązkowo zacząć od dzieła Tomasza z Celano, ponieważ chodzi

tu nie tylko o pierwszego, ale też o prawdopodobnie najważniejszego biografa Biedaczyny, niezależnie od trudności, jakie mogą wiązać się z jego spuścizną. Autor dokonał analizy wszystkich źródeł, jakie pozostawił Celańczyk, po czym krótko charakteryzując poszczególne świadectwa stwierdził, że *Życiorys pierwszy św. Franciszka* jest „hagiografią urzędową” napisaną dla wiernych Kościoła w celu zaprezentowania nowego świętego i nowego modelu świętości, *Legenda na użytek chórowy* – dziełkiem o przeznaczeniu liturgicznym dla środowisk kleryckich i zakonnych, *Życiorys drugi św. Franciszka* – traktatem formacyjno-duchowym mającym kształtować tożsamość minorytów, a *Traktat o cudach św. Franciszka* – tekstem apologetyczno-pobożnościowym dla wciągniętych w kontrowersje wokół Ordo Minorum, mającym bronić zakon przed atakami z zewnątrz i rozgłaszać świętość Franciszka.

O. dr Emil Kumka OFMConv, wykładowca na Papieskim Fakultecie Teologicznym św. Bonawentury Seraphicum w Rzymie w wystąpieniu zatytułowanym *Św. Bonawentura jako nowy biograf św. Franciszka* ukazał specyficzne warunki, w jakich ówczesny minister generalny, którym był Bonawentura, starał się o zredagowanie nowej biografii św. Franciszka, znacznie różniącej się treściowo od poprzednich, niwelującej wszelkie hipotetyczne i czysto spekulacyjne obrazy Serafickiego Patriarchy. Celem tak skonstruowanej biografii było pragnienie utrzymania jedności wewnątrz doznającego rozdarcia i trudności zakonu. Doprowadziło to nade wszystko do ukazania przykładu Świętego jako modelu ascezy i umartwienia indywidualnego, samotnej drogi, którą każdy brat ma powinność przejść jak najlepiej w życiu zakonnym, ale z jasną świadomością absolutnej niemożliwości powtórzenia jej na miarę tej figury i tego jedyne doświadczenia Franciszka. Jest on wzorem, choć niedoścignionym, lecz wzorem dla jednostki, w jej niepowtarzalnych, indywidualnych cnotach, które jedynie pośrednio mają wpływ na sposób bycia zakonem.

Centralnym punktem sesji była msza święta sprawowana w bazylice św. Franciszka pod przewodnictwem Rektora Papieskiej Akademii Teologicznej ks. prof. dr hab. Jana Dyducha. W swej homilii nawiązując do postaci Świętego z Asyżu, retorycznie zapytywał o ścieżki człowieka współczesnego, który świętości może uczyć się od tych wszystkich, którzy usłyszeli głos Pana i odpowiedzieli na niego w sposób najbardziej doskonały.

Popołudniową sesję poprowadził o. dr Tadeusz Bargiel OFMCap – wykładowca Instytutu Studiów Franciszkańskich. Złożyły się na nią dwie prelekcje: *Obraz św. Franciszka w biografach nieurzędowych* (o. lic. Stanisław Mazgaj OFM) oraz *Asceza franciszkańska według Źródeł Franciszkańskich* (dr hab. Teresa Paszkowska KUL).

O. lic. Stanisław Mazgaj OFM, wicedyrektor Instytutu Studiów Franciszkańskich, nakreślił duchowy portret Biedaczyny, który oparł na dwóch wcze-

snych dokumentach, a mianowicie na *Relacji Trzech Towarzyszy i Anonimie z Perugii*, nie pomijając zawartości *Zbioru Asyskiego* i *Zwierciadła doskonałości*, które treściowo są bardzo podobne. Według nich Franciszek to człowiek umartwienia i pokuty. Podejmuje je sam, wzywa do nawrócenia innych, zaś swoim braciom poleca tę samą drogę uświęcenia. Dodatkowo wspomniane źródła opisują Franciszka jako troszczącego się o zachowanie ubóstwa jako fundamentu swojego ewangelicznego ideału. Sam chciał być przykładem i wzorem dla braci w byciu ubogim dla Pana.

Następnie niezwykle ciekawy i aktualny temat ascezy przedstawiła dr hab. Teresa Paszkowska z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. We wprowadzeniu powiedziała między innymi, że *asceza franciszkańska* daje nam szansę uzyskania lepszej „formy” człowieczeństwa. Dziś wspominamy z całym Kościołem tysiące tych, którzy dzięki niej osiągnęli świętość. Pozostaje jednak kwestia, *jak* tę ascezę – odczytaną w prostocie i prawdzie – motywować wobec współczesnego człowieka? Jakimi argumentami najskuteczniej odsłonić jej wartość? Skoro życie franciszkańskie jest „życiem pokuty” i to „według Ewangelii”, nie może ono pod żadnym pozorem zaniechać stosowania ascezy. Autorka dokonała analizy sygnalizowanego problemu, wskazując na te wymiary życia, w których dobrze pojęta asceza odgrywa zasadniczą i konstruktywną rolę. Ukazując poszczególne aspekty życia zakonnego (ale i te, które nie są im wyłączne), podkreśliła dynamiczną rolę ascezy franciszkańskiej, która nie zatrzymuje się tylko na umartwieniu ciała, języka, poniekąd i cech osobowości, lecz ukazuje pozytywny jej wpływ na całokształt życia człowieka. Wskazała również na jej szczególny franciszkański rys: jest *radosna* – bo jest w pełni ewangeliczna; *radikalna* – bo wypływa z wiary; *skuteczna* w osiąganiu doskonałości, bo ma korzenie charyzmatyczne (eklezyjalne). Ta *wąska droga* pozostaje ciągle aktualna dla tego, kto chce osiągnąć ewangeliczną *minoritas*.

Ostatnią częścią sympozjum był *Ekskurs* o. dr hab. Rolanda Prejsa OFMConv, który zwięźle zarysował historię edycji *Źródeł Franciszkańskich*. Padły nazwiska tych wszystkich, którzy w sposób szczególny przyczynili się do tego, byśmy dziś mogli cieszyć się tak wielką zakonną spuścizną. Podkreślał wkład tłumaczy, redaktorów, komentatorów oraz wydawców i odpowiedzialnych bezpośrednio za graficzną szatę i publikację *Źródeł*, które wszak po Ewangelii powinny stać się dla wszystkich czerpiących z duchowości Franciszka zasadniczym punktem odniesienia, poznania, zrozumienia i wreszcie umiłowania do końca drogi bycia mniejszym.

Przemysław Michowicz OFMConv

Sesja kolbiańska „Ewangelizacja przez media”

Kraków 15 października 2005.

„Ewangelizacja przez media” – to temat sesji naukowej zorganizowanej przez Wyższe Seminarium Duchowne Franciszkanów i Instytut Studiów Franciszkańskich w Krakowie. Spotkanie odbyło się 15 października 2005 r. w auli bł. Jakuba Strzemię w WSD Franciszkanów.

Było to już piąte spotkanie w ramach regularnie organizowanych sesji kolbiańskich. Poprzednie poświęcone były tematyce miłości, ubóstwa, modlitwy i wspólnoty. Sesje te odbywają się nieprzypadkowo w październiku – wtedy bowiem przypada rocznica ogłoszenia św. Maksymiliana błogosławionym i świętym. Tym razem organizatorzy zdecydowali się na podjęcie tematu mediów i ich wykorzystania w ewangelizacji. O. Maksymilian był bowiem nie tylko wykładowcą i inicjatorem pierwszego koła MI, ale założycielem klasztoru Niepokalanowa, który w swym założeniu miał ewangelizować przez środki masowego przekazu. Dlatego też obok św. Franciszka Salezego jest patronem dziennikarzy.

Sesję poprowadził o. Jan Maria Szewek OFMConv, specjalista od mediów, odpowiedzialny ze strony franciszkanów konwentualnych za kontakt z mediami. Zapowiadając temat sesji nawiązał do nauki papieża Piusa XII w jego encyklice o kinematografii, radiu i telewizji „Miranda prorsus”, podkreślając, że media są darem Bożym, ale można je w różny sposób wykorzystać, można przy ich pomocy budować królestwo światłości lub ciemności. Stąd też celem sesji miało być pokazanie, jak wielką siłę mają media i jak używać ich w słusznym celu.

1. Język telewizji (prof. Andrzej Jurga¹)

Wychodząc od ukazania wielkiego wpływu telewizji na świadomość, prof. Jurga skoncentrował się w swoim wystąpieniu na potrzebie zrozumienia języka, jakim posługuje się telewizja. Pozwala to na poznanie samej telewizji, jak również pomaga uniknąć stania się ofiarą manipulacji. Stąd płynie konieczność przygotowania i odpowiedzialności w posługiwaniu się tym medium. Zadanie to wydaje się tym bardziej aktualne, jeśli porówna się współczesną telewizję z losami kina. Trzeba zrozumieć, ile dokonało się w historii kina, by widzieć, ile jeszcze jest do zrobienia w telewizji.

¹ Prof. Andrzej Jurga jest autorem kilkunastu filmów dokumentalnych, nagradzanych na festiwalach krajowych i międzynarodowych; wieloletnim wykładowcą na Wydziale Radia i Telewizji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; obecnie kierownikiem Katedry Realizacji Filmu i Telewizji na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz wykładowcą Łódzkiej Szkoły Filmowej i Studium Komunikowania Społecznego i Dziennikarstwa KUL; założycielem i honorowym prezesem Fundacji „Kamera 2000”, promującej debiutantów.

Prelegent podkreślił bardzo wielką rolę obrazu w przekazywanych przez telewizję treściach. Człowiek posługując się w komunikowaniu od dzieciństwa słowem, nie uczy się równocześnie pisma obrazkowo-dźwiękowego, a właśnie ono teraz dominuje. Obraz jest tym, co dopowiada treść przekazywaną słowami. Jeśli zatem znajomość tego, co mówi film, pomaga zrozumieć człowieka, to odpowiednie odczytywanie obrazów ma tutaj również kluczowe znaczenie. Już sam sposób posługiwania się kamerą, montażu zdjęć daje wiele możliwości, aby odpowiednio interpretować przekazywaną treść. Na to, jak widz przyjmuje przekazywany mu materiał wpływa na przykład wybranie do niego takich, a nie innych osób. Przekaz można dodatkowo wzmocnić przez odpowiednie kolory tła, muzykę czy celowe ukazanie kontrastu między różnymi stanowiskami. Ze względu na ograniczony czas informacji dotyczącej jakiegoś wydarzenia, np. czyjegoś wystąpienia, nie ma też możliwości przedstawienia całej jego treści. Stąd bardzo ważny jest wybór tego, co zostanie ukazane – może to być bowiem zwrócenie uwagi na potknięcie językowe, mimo sensowności całości wystąpienia. Spośród wielu informacji ukazywane są te, które są sensacyjne, potrafią przyciągnąć uwagę oglądającego. Nie bez znaczenia jest też kolejność podawania informacji. Uwaga została zwrócona również na szerokie możliwości interpretowania treści w sporządzaniu ankiet, sondaży ulicznych oraz w samym sposobie fotografowania, tj. oświetleniu twarzy rozmówców, zastosowaniu takiego a nie innego kąta widzenia. Łatwo tu o dokonanie zniekształcenia w przekazie informacji. Wszystko to daje bowiem możliwość celowego faworyzowania lub przeciwnie, ukazywania kogoś w negatywny sposób – w zależności od etyki danego dziennikarza.

Prof. Jurga przybliżył ponadto sylwetkę przeciętnego odbiorcy telewizyjnego. W Polsce spędza on średnio przed telewizorem 4 godziny dziennie, głównie w piątek, sobotę i niedzielę. W skali całego życia jest to bardzo długi okres czasu, który ma wielki wpływ na kształtowanie osobowości. Prezentowane programy ukazują człowieka i świat w różny sposób. I to staje się tłem do powstawania największych szkód przy długim oglądaniu telewizji. Brakuje bowiem selekcji nadawanych treści, na skutek czego ok. 70% odbiorców nie wybiera programów, ale ogląda wszystko to, co jest przekazywane.

Przy tak zarysowanym tle funkcjonowania telewizji, autor podkreślił jednak, że telewizja nie jest jedynie źródłem zła, ale może stać się dla człowieka niezwykle dobrym. Jest bowiem szansa na przekazanie za pośrednictwem telewizji również dobra. Niemniej jednak dobro jest bardzo trudne do pokazania, głównie dlatego, że w przyjętych kanonach telewizyjnych jawi się jako nudne i nieatrakcyjne – a przecież ciągle dzieje się coś dobrego, ciągle ludzie żyją, pracują. Dlatego, zdaniem prelegenta, niezbędny jest wysoki poziom realizowanych i przekazywanych treści. Dotyczy to zarówno odpowiedniego wykształcenia dziennikarzy, jak i pewnego kodu etycznego. Zgodnie z nim telewizja

mogłaby porządkować świat, wzmacniając lepsze cechy ludzkie, a nie sprzyjać słabościom i wadom. Optymistyczną rzeczą jest tu nawoływanie do rozpoczęcia w szkołach wychowania do korzystania i używania mediów, w tym celu, aby dostrzec ich szlachetność.

2. Czy tworzenie szkół dziennikarskich należy do zadań Kościoła?

(o. prof. dr hab. Leon Dyczewski OFMConv²)

Odpowiedzi na pytanie postawione w temacie prelegent poszukiwał między innymi w dokumentach i wskazaniach Kościoła. W historii stosunek Kościoła do mediów był różny. Wynalezieniu druku towarzyszył bowiem zarówno entuzjazm ze względu na możliwość druku choćby Biblii i dobrych książek, jak i spory dystans wobec prasy, ze względu na szerzące się tą drogą treści liberalne. Potrzeba było aż 200 lat do powstanie pierwszego dziennika katolickiego. Inaczej nieco wyglądała sytuacja z radiem, gdyż już w roku 1930 powstała rozgłośnia watykańska (1914 – uruchomienie pierwszej radiostacji). Gdy zaczęła funkcjonować telewizja, Kościół również bardzo mocno angażował się w nią. Dokumenty kładły jednak nacisk wówczas między innymi na potrzebę czujności, talentu i sprawności zawodowej (w takiej kolejności). Inaczej na media zaczął patrzeć Jan Paweł II. Widział on zagrożenia, ale zwracał uwagę Kościoła głównie na pozytywny stosunek do mediów i wykorzystanie ich w ewangelizacji. Trzeba się w nie – według papieża – angażować i nie okazywać wobec nich lęku, gdyż więcej mają one stron pozytywnych niż negatywnych.

O. Dyczewski przypomniał również, że Kościół bardzo mocno zachęca do organizowania różnych instytucji zajmujących się mediami, nakazuje wręcz zakładanie specjalnych szkół. Jak kiedyś szkolnictwo rozpoczęło się od Kościoła i jego działalności, tak i dziś jest potrzeba zaangażowania się w takie specjalistyczne kształcenie i to na wszystkich etapach szkolnictwa. Zadanie to jest tym bardziej wymagające, iż obecnie katolickie uniwersytety nie dorównują świeckim. Można mówić o pewnym opóźnieniu głównie za sprawą tego, że media do niedawna nie leżały w mentalności całej koncepcji ewangelizacyjnej Kościoła. Główne znaczenia miało tu wypowiedane słowo oraz przykład życia, nie zaś obraz.

Dwa zjawiska spowodowały zatem, że Kościół zaczął interesować się mediami. Pierwsze z nich to coraz mniejsze oddziaływanie słowa wypowiedanego z ambon. Treści tam głoszone coraz częściej nie kształtują świadomości religijnej. Drugi powód wyjścia w kierunku mediów to wzrost izolacji i osłabienia

² O. prof. dr hab. Leon Dyczewski OFMConv jest kierownikiem Katedry Socjologii Kultury i założycielem Akademii Społecznej (1992) oraz Studium Komunikowania Społecznego i Dziennikarstwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (1993).

więzi pomiędzy ludźmi. Jak kiedyś ambona integrowała, tak teraz w społeczeństwie informacja raczej dzieli niż łączy. Media mogą być nowym środkiem integrującym, należy więc odpowiednio przygotowywać ludzi do mediów – tak tych, którzy je tworzą, jak i tych, którzy są ich odbiorcami.

Obok ukazania potrzeby zaangażowania Kościoła w media, o. Dyczewski przybliżył także sposób, w jaki po chrześcijańsku media i praca w nich powinny być rozumiane. Istotą tutaj jest służba człowiekowi i społeczeństwu. Taka służba powinna polegać na: dawaniu człowiekowi tego, co służy jego rozwojowi; uświadamianiu tego, co mu zagraża; kształtowaniu w nim czynnego odbiorcy, umiającego stawiać sobie nieustannie pytania. Aby to osiągnąć, również kształcenie ludzi do pracy w mediach musi być odpowiednio przeprowadzane. Nie może to być jedynie kształcenie zawodowe. Muszą, co prawda tacy pracownicy być dobrymi fachowcami, ale powinno mieć miejsce również kształtowanie ich świadomości, a do tego niezbędne są trzy przedmioty: nauka o społeczeństwie, prawo i etyka. Podstawowa zasada polega więc na tym, by najpierw wiedzieć „co” przekazywać, a dopiero potem „jak”.

Swoje wystąpienie o. Dyczewski zakończył omówieniem trzech zasad dziennikarskich, które pracujący w mediach powinni mieć głęboko wpojone. Pierwsza z nich to zasada godności osoby ludzkiej. Polega ona na przyjęciu podstawowego założenia, że człowiek jest istotą rozwojową (jest zdolny do rozwoju), a dziennikarz ma dostarczyć mu potrzebnych treści do tego procesu. Druga zasada to zasada prawdy. Dotyczy ona przedstawiania w sposób obiektywny rzeczywistości taką, jaka ona jest. Dziennikarz powinien zamiast tego, co dla niego jest ważne, wybierać raczej to, co ma pomóc odbiorcy i służyć jego dobru. Główne zadanie polega tu nie tyle na opisywaniu świata i jego problemów, co na uczeniu człowieka rozumienia rzeczywistości. Należy więc skoncentrować się na mniejszej ilości informacji, ale potraktować ją bardziej dogłębnie, nie zapominając o dawaniu priorytetu dobru, w miejsce przejawiania zła. Zasada trzecia dotyczy wolności w wypowiedzi, w działaniu. Jest ona bardzo ważna, gdyż wspiera twórczość, broni przed manipulacją, mimo że niektórzy dziennikarze płacą za to wielką cenę.

3. Jak skutecznie głosić Ewangelię w mediach? (red. Witold Kołodziejski³)

Wystąpienie to miało charakter refleksji o praktycznej realizacji programów religijnych w telewizji. Na wstępie prelegent przybliżył trzy momenty obecności religijnej Kościoła w mediach. Pierwszy etap to preewangelizacja – mówi się tu o człowieku, jego wartościach, a celem jest wyrwanie z obojętności i spo-

³ Witold Kołodziejski – od 15 lat związany z mediami – jest redaktorem i twórcą programów religijnych w TVP, m.in. „Między ziemią a niebem”.

wodowanie otwarcia się. Etap drugi – ewangelizacja, polegająca na bezpośrednim przekazie prawd Ewangelii. Etap trzeci – postewangelizacja, gdy ma się do czynienia z odbiorcą już uformowanym religijnie, który chce uporządkować swą wiarę i potrzebuje dalszej katechizacji.

Największe pole do działania dostrzegł red. Kołodziejski właśnie w tym trzecim etapie, gdzie jest najwięcej do zrobienia przez twórców telewizyjnych i radiowych. Zadanie to jest o tyle trudne, że w Polsce nie ma jeszcze tradycji takich programów w telewizji. Stąd też powstające programy katolickie są pionierskie, gdzie ich twórcy uczą się wszystkiego od podstaw. Jako przykłady zastosowania różnych form i docierania do różnych grup odbiorców zostały podane takie programy telewizyjne jak: „Ziarno” – dla dzieci, „Credo” – forma katechezy przy użyciu nowoczesnych środków i technik komputerowych, „Słowo na niedzielę” – komentarz do Ewangelii w formie spokojnego wykładu, bez wykorzystania specjalnych środków wizualnych.

Według prelegenta zupełnie nieuzasadnione jest dziś stawianie nawet pytania o obecność Kościoła w mediach. Powinien on być tam oczywiście obecny, a pytanie może dotyczyć jedynie formy tej obecności. Współczesny świat żyje w rzeczywistości wirtualnej, medialnej, która nie jest rzeczywistością realną. Stąd też potrzeba ciągłego wskazywania na świat realny i na obecność w nim Boga. Aby to osiągnąć przy użyciu mediów, Kościół powinien mówić dziś nie własnym językiem, a językiem telewizyjnym. Nie da się bowiem skutecznie przełożyć języka, jakim się mówi w Kościele, na język, jakim posługują się media.

Szczególnym zadaniem do wykonania dziś przez Kościół w mediach jest według red. Kołodziejskiego opisywanie, naświetlanie problemów, którymi człowiek żyje na co dzień, a które ukazywane są z jednej „płaskiej”, ziemskiej perspektywy. Dziś do odbiorcy dociera wiele informacji o wydarzeniach, ale ukazywanych w perspektywie ziemskiej. Nie można jednak poprzestać tylko na tej jednej perspektywie. Trzeba znaleźć jeszcze inny, duchowy wymiar, aby wpisać w niego to wszystko, co dzieje się w świecie. Zadanie to jest utrudnione przez istniejącą konkurencję oraz przez fakt, że już sama tematyka religijna, opisująca rzeczywistość niewidzialną jest bardzo trudna do podjęcia w mediach.

Podsumowaniem sesji kolbiańskiej była emisja filmu dokumentalnego o misyjnej działalności polskich franciszkanów, pracujących na różnych kontynentach. Na zakończenie głos zabrał o. Marian Gołąb, rektor WSD Franciszkanów. Dziękując prelegentom i uczestnikom sesji i podsumowując przedstawione zagadnienia zwrócił on uwagę na bardzo wyraźne stwierdzenie, iż nie należy już pytać „czy”, ale „jak” Kościół ma być obecny w mediach. Zdanie to powinno stać się mottem i wyzwaniem towarzyszącym uczestnikom spotkania przez cały rok, do kolejnej sesji kolbiańskiej.

Tomasz Czajka OFMConv

Sesja naukowa
Vaticanum II dzisiaj – w kierunku Kościoła Ducha Świętego
 Kraków 24–26 października 2005 r.

Myśl Soboru Watykańskiego II wydaje się być już dobrze znaną. Minęło ponad czterdzieści lat od jego zwołania. Kształt Kościoła, jaki obecnie widzimy, jest efektem tego, co Duch Święty poprzez niego wniósł w jego organizm. Niemniej jednak ponowne zatrzymanie się i głębsza refleksja nad myślą soborową jest okazją do kolejnego skonfrontowania jakości swojej wiedzy i postawy na temat tego, co Kościół ustami ojców soboru powiedział do swoich wiernych. Taki właśnie cel przyświecał organizatorom spotkania *Vaticanum II dzisiaj – w kierunku Kościoła Ducha Świętego*, które odbyło się w dniach 24–26 października. Organizatorem i gospodarzem tego wydarzenia było Wyższe Seminarium Duchowne OO. Franciszkanów (OFMConv) przy współpracy Szkoły Ewangelizacji i Życia Chrześcijańskiego – *En Christo*. Dodatkowym motywem tego spotkania była przypadająca w tym roku czterdziesta rocznica zakończenia obrad Soboru Watykańskiego II. Z tej racji zaproszony został ksiądz dr Peter Hocken, od lat zaangażowany aktywnie w działalność krzewienia myśli soborowej, zwłaszcza na płaszczyźnie ekumenicznej.

Ks. dr Peter Hocken urodził się w 1932 r. w Brighton (Anglia). Wychował się w rodzinie anglikańskiej. Na katolicyzm przeszedł w wieku 21 lat. Jego korzenie wyznaniowe okazały się nieocenionym doświadczeniem, dzięki któremu od pięćdziesięciu lat poświęca się pracy na rzecz jedności chrześcijan. Ukończył studia na Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Uzyskał stopień doktora filozofii Uniwersytetu Birmingham. Był kapelanem i kanclerzem biskupa diecezji Northampton. Jest autorem i współautorem wielu artykułów, książek i publikacji teologicznych poświęconych ekumenizmowi i historii chrześcijaństwa dwudziestego wieku. Zamieścił wiele haseł w *Słowniku ruchów charyzmatycznych i pentekostalnych*. Jest członkiem komisji teologicznej, działającej przy Międzynarodowym Biurze Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej (ICCRO) w Rzymie. Od kilku lat mieszka w Austrii.

Niniejsze spotkanie nie było typowym symposium naukowym, ponieważ konferencjom towarzyszyła także modlitwa uwielbienia. Miało ono charakter otwarty. Uczestniczyli w nim klerycy z różnych seminariów zakonnych i diecezjalnych Krakowa. Dużą część audytorium stanowili także młodzi członkowie krakowskich modlitewnych wspólnot akademickich. Prelekcje połączone były z dyskusją panelową, którą moderował dr Andrzej Sionek – wykładowca PAT, kierownik Szkoły Ewangelizacji i Życia Chrześcijańskiego – *En Christo* i współorganizator tegoż przedsięwzięcia.

Tematem pierwszej części spotkania była refleksja nad Słowem Bożym. Druga część poświęcona była tematowi posługiwania charyzmatami, natomiast trze-

cia zagadnieniom związanym z ekumenizmem. Wszystkie spotkania z ks. dr P. Hockenem poprzedzone były wprowadzeniem w tematykę, które przygotowali kolejno: o. dr Marian Gołąb, o. dr Andrzej Prugar oraz o. dr Piotr Gryziec. Dr P. Hocken w swoich wystąpieniach zwrócił uwagę głównie na niektóre aspekty związane ze zmianą w podejściu do interpretacji Słowa Bożego i docenieniu jego wartości przez Sobór. Na wstępie zaznaczył, że pozwolił sobie wybrać trzy istotne rysy ducha Soboru Watykańskiego II, stanowiące według niego kluczowe elementy w odnowie Kościoła, które pozwalają najlepiej wprowadzić *novum* w jego życie, jakkolwiek nie stanowią całościowego nauczania Kościoła. Są nimi trzy elementy: Słowo Boże, charyzmaty, rozumienie wspólnoty Kościoła, z których zrodził się ekumenizm. Bez wątpienia są one w dużej mierze konstytuującymi i rodzącymi *nowe życie* dla wszystkiego, co dzieje się w Kościele.

1. Słowo Boże

Ta część spotkania dotyczyła spojrzenia na soborową interpretację Słowa Bożego. Prelegent podkreślił, że przed Soborem Watykańskim II *Kościół nie dysponował katolicką teologią Słowa Bożego. Nie istniała prawdziwie rozwinięta teologia Słowa Bożego, chociaż nie brakowało oczywiście teologów podejmujących temat. W curriculum teologicznym – mówił – nie znajdziemy takiego sformułowania, jak teologia Słowa Bożego. Nawet jeśli odkryjemy, że w Katechizmie Kościoła Katolickiego znajdujemy znamienne nauczanie dotyczące Słowa Bożego, to jednak, gdy popatrzymy na indeks zobaczymy, że Słowo Boże nie jest zindeksowane podobnie, jak pojęcie „ewangelizacja”. To stanowi odbicie wcześniejszego sposobu myślenia.* Wyjaśnił także, dlaczego wcześniej z taką ostrożnością odnoszono się do Pisma Świętego. Jednym z powodów były kontrowersje związane z Reformacją. *Jak wiemy, protestanci akcentowali Słowo Boże i używali Pisma Świętego, aby krytykować, a nawet wprost odrzucać nauczanie katolickie. Generalizując nieco, w konsekwencji protestanci skoncentrowali się wokół Słowa Bożego a katolicy wokół sakramentów.* Właściwie dopiero nauczanie Vaticanum II przełamało tę niewłaściwą opozycję. Tutaj dopiero widać jasno, jak dalece Słowo Boże jest fundamentalne dla zrozumienia sakramentów, natomiast posługa sakramentalna i liturgiczna jest niezbędna, aby to Słowo przyjąć.

Podobną myśl wyraża *Konstytucja o liturgii*, zawierająca bardzo znamienne stwierdzenie dotyczące homilii. Mianowicie, powinna być ona wyjaśnieniem Słowa Bożego, a nie prywatnym *komentarzem spraw bieżących*. W Piśmie Świętym bowiem Duch Święty na nowo odsłania Chrystusa. Poprzez Słowo Boże, a w szczególności przez Ewangelię Chrystus staje przed wiernymi jakby na nowo żywy. Mówca zwrócił także uwagę na styl duszpasterstwa, w którym – powołując się na słowa kard. Suenense – wiele osób zostało *zsakramentalizowanych*, ale nie *zewangelizowanych*, owocem czego jest nominalna przynależność do Kościoła

bez pogłębionej wiary. *W społeczeństwach religijnych pozbawionych wstępnego głoszenia Ewangelii bez mocnych biblijnych fundamentów – kontynuował – rodzi my coś w rodzaju religijności pozbawionej mocy przemiany. Ludzi nie oczekujących nawrócenia.* Zasygnalizował także problem przemian w teologii bez faktycznej reformy i odnowy życia chrześcijańskiego. *Ta odnowa życia musi być zogniskowana wokół i motywowana świadomością, że to wszystko mocno jest związane ze Słowem Bożym i z nawróceniem.* Po swoim wystąpieniu ks. dr Peter Hocken udzielał odpowiedzi na pytania uczestników spotkania.

2. Charyzmaty

Tematem drugiego spotkania było zagadnienie charyzmatycznego wymiaru Kościoła. Prelegent zauważył, że *podczas Vaticanum II wzmianka o charyzmatach pojawiła się po raz pierwszy w oficjalnym nauczaniu Kościoła.* Wyjaśniając biblijne przesłanki na temat charyzmatów stwierdził, że *każdy charyzmat powinien być przyjmowany z dziękczynieniem, z uwagi na to, że stanowi Boży dar dla Kościoła. Charyzmatów należy tak używać, aby być w jedności z pasterzami.* Podkreślił także, że *często kapłani mogą ulec pokusie, aby wszystko kontrolować, podczas kiedy tutaj nie ma sposobu, by kontrolować charyzmaty.* Natomiast to, co jest zadaniem duszpasterzy, to *rozeznanie charyzmatów, nie zaś powstrzymywanie ich tylko z tego względu, że mi się nie podobają.* Z uśmiechem na twarzy stwierdził, że *życie bez nich jest łatwiejsze co prawda, lecz w rzeczywistości staje się ono wyschłe i rodzące mniejsze i gorsze owoce.*

Niedocenianie wymiaru charyzmatycznego rzeczywiście spowodowało postrzeganie Kościoła często jedynie jako instytucji. Chociaż Kościół jest instytucją, nie stanowi to jednak całej jego rzeczywistości. Kościół składa się także z rzeczywistości charyzmatycznej, która wypływa z Ducha Świętego. Konstrukcja tych dwóch elementów: hierarchicznego i charyzmatycznego odzwierciedla – jak to ujął Hocken – *posługę Ducha, który od Ojca i Syna pochodzi. Nigdy nie można ich rozdzielić, ale też nie mogą być też utożsamiane jedna z drugą.*

Wymiar instytucjonalny charakteryzuje się przewidywalnością (trudno np. żeby proboszcz z natchnienia Ducha Świętego co tydzień wyznaczał godziny mszy św. w parafii. To byłby chaos). Wymiar charyzmatyczny zaś charakteryzuje nieprzewidywalność: *Elementem charyzmatycznym jest „owo nieprzewidywalne”, co Duch Święty może uczynić w sercach ludzi, którzy na tę ustaloną godzinę przyjdą i otworzą się na Niego. Ten element charyzmatyczny jest zawsze nie do przewidzenia* – podkreślił mówca. Chodzi tu o słuchanie Ducha Bożego, który jedynie wie, jak prowadzić Kościół. To on wzywa do działań, które są czasami zaskakujące, ale ostatecznie uzdrawiające dla Kościoła. Problem w tym, że instytucja powinna słuchać charyzmatyków w Kościele, a charyzmatycy powinni być cierpliwi i posłuszni działaniom instytucjonalnym Kościoła.

Dlatego ks. Hocken, zafascynowany Vaticanum II, nazwał go wydarzeniem charyzmatycznym. *Idea, aby zwołać Sobór wyszła od papieża Jana XXIII z natchnienia Ducha Świętego. To był ten charyzmatyczny moment w życiu Kościoła. Świadomy tej interwencji Jan XXIII sformułował modlitwę, którą Kościół modlił się podczas przygotowań Soboru. W tej modlitwie napisane jest: Odnów Panie cuda Twoje w twoim Kościele, tak jak to było za dni Zielonych Świąt. Prosił wprost, aby sam Sobór był wydarzeniem charyzmatycznym. Aby na tym Soborze były niespodzianki Ducha Świętego. Dzień Zielonych Świąt nie był dniem, który dałby się przewidzieć w jakikolwiek sposób i to jest to, co charakteryzuje charyzmatyczny wymiar i co zostało odkryte podczas Soboru Watykańskiego II.* Zaanżelowany w działalność Odnowy Charyzmatycznej ks. Peter Hocken chętnie przywoływał wypowiedzi Jana Pawła II, stwierdzającego jasno, że *nowe ruchy były najważniejszą siłą wnoszącą odnowę w Kościół.*

Na koniec mówca dotknął jeszcze kwestii przepowiadania i nauczania. Broił tezę, że *posługa nauczania musi być powiązana z posługą proroka. Ponieważ samo nauczanie bez elementu profetycznego byłoby – jak stwierdził – po prostu nudne. Z kolei sam profetyzm rodzi pewnego rodzaju powierzchowność, ponieważ to właśnie nauczanie sprawia, że rozumiemy, w jaki sposób te nowe inspiracje odnoszą się do całej reszty życia Kościoła.*

Na zakończenie wystąpienia prelegent odpowiedział jeszcze na stawiane mu w dyskusji pytania. Po krótkiej przerwie cała sala zamieniła się w miejsce modlitwy uwielbienia.

3. Wspólnota a ekumenizm

Podczas ostatniego spotkania ks. dr P. Hocken skoncentrował się na zagadnieniach ekumenizmu i kwestii jedności Kościoła. Odwołując do pojęcia wspólnoty nakreślił jej biblijne znaczenie. Bardzo często powoływał się także na słowa encykliki Jana Pawła II *Ut unum sint*.

Chciałbym rozpocząć dzisiejszy wykład – mówił – od wkładu jaki miał Jan Paweł II w sprawy jedności Kościoła. Jego encyklika akcentuje wymiar duchowy ekumenizmu. Tym najgłębszym i jedynym motywem jedności powinna być zawsze miłość. Miłość jest najgłębszym wymiarem jedności. Następnie podjął sprawy związane z dialogiem ekumenicznym. Skupił się na idei dialogu jako wzajemnym rachunku sumienia. Według ks. P. Hockena dialog pomiędzy chrześcijanami posiada wymiar *horyzontalny i wertykalny*. Horyzontalny na płaszczyźnie międzychrześcijańskiej, natomiast wertykalny w relacji z Bogiem. *Ten dialog to świadomość, że gdy spotykamy się z chrześcijanami różnych wyznań, to nasze spotkanie dokonuje się w obecności Boga. W tym spotkaniu objawia się fakt, że wszyscy jesteśmy grzesznikami – podkreślał. Kiedy chrześcijanie wzajemnie przed sobą uznają, że są grzesznikami, kreują w ten sposób w innych wewnętrzną przestrzeń,*

w której Chrystus może działać w mocy Ducha Świętego – kończył swoje przemówienie.

Podsumowaniem sesji i podziękowaniami o. dr Marian Gołąb (rektor WSD Franciszkanów zamknął całość spotkania. Wyraził także nadzieję, że spotkanie tego typu jest zwiastunem następnych, których możemy spodziewać się już niebawem.

Szymon St. Majcherczyk OFMConv

Leksykon teologii pastoralnej

R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski [red.]

Wyd. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2006, ss. 948.

Pod koniec listopada 2006 r. w Lublinie ukazał się *Leksykon teologii pastoralnej* pod redakcją ks. R. Kamińskiego, ks. W. Przygody, M. Fiałkowskiego OFMConv. Liczący 948 stron *Leksykon* został przygotowany do druku dzięki dofinansowaniu projektu badawczego przez Komitet Badań Naukowych, zaś procedurą prowadzącą do uzyskania grantu badawczego oraz innymi formalnościami zajęło się Towarzystwo Naukowe KUL, które jest również wydawcą omawianego *Leksykonu*. Jest to pierwszy w języku polskim leksykon teologii pastoralnej.

W *Leksykonie teologii pastoralnej* znajdują się dwojakiemu rodzaju hasła: hasła właściwe oraz tzw. hasła odsyłaczowe, kierujące czytelnika (za pomocą strzałki) do hasła właściwego. Do haseł właściwych należą hasła przedmiotowe zwane także problemowymi oraz hasła osobowe czyli biogramy. *Leksykon teologii pastoralnej* zawiera 406 haseł, w tym: 257 haseł przedmiotowych, 126 haseł osobowych i 23 hasła odsyłaczowe. Opracowane hasła uwzględniają kryteria leksykograficzne oraz polską specyfikę pastoralną. Korzystanie z *Leksykonu* ułatwiają indeksy biogramów oraz haseł tematycznych, umieszczone na końcu omawianej książki oraz następujący po nich wykaz autorów haseł.

Leksykon zawiera hasła przedmiotowe z zakresu teologii pastoralnej fundamentalnej i szczegółowej, a także z pogranicza teologii pastoralnej i innych dyscyplin teologicznych i humanistycznych oraz duszpasterstwa. Znajdziemy tu hasła typowe dla teologii pastoralnej, np. apostołstwo, duszpasterstwo, parafia, opracowania form duszpasterstwa zwyczajnego i wybranych form duszpasterstwa nadzwyczajnego oraz hasła ważne dla całej teologii, np. Kościół, laikat, Sobór Watykański II.

Hasła przedmiotowe, zawarte w *Leksykonie teologii pastoralnej*, uzupełnione zostały biogramami znanych zagranicznych i polskich teologów pastora-

stów. Różnorodność poglądów i dorobku opisywanych postaci, od czasu krystalizowania się teologii pastoralnej jako dyscypliny teologicznej (XVIII w.) aż po dzień dzisiejszy, pozwala prześledzić rozwój teologii pastoralnej oraz wyzwania, jakie stoją przed nią we współczesnym świecie.

Leksykon teologii pastoralnej opracował zespół pracowników naukowych Specjalizacji Teologii Pastoralnej KUL pod kierownictwem ks. prof. dra hab. Ryszarda Kamińskiego. W przygotowaniu *Leksykonu* brało udział także ponad stu przedstawicieli różnych ośrodków teologicznych w Polsce. Warto także nadmienić, że z inicjatywy tego samego zespołu powstał dwutomowy podręcznik teologii pastoralnej¹. *Leksykon* jest adresowany nie tylko do teologów pastoralistów i specjalistów z pokrewnych dyscyplin naukowych, ale także do duszpasterzy, katechetów, katolików świeckich oraz tych wszystkich, którzy interesują się tematyką teologiczno-pastoralną i duszpasterstwem.

Marek Fiałkowski OFMConv

¹ R. Kamiński [red.], *Teologia pastoralna*, t. 1–2, Wydawnictwo Atła 2, Lublin 2000–2002.



ISSN 1427-292X