

ARCHIWUM
PROWINCJALNE
FRANCISZKANÓW
KRAKÓW - GEMONA

B-XIc-16



W NURCIE 16
FRANCISZKAŃSKIM

**W NURCIE
FRANCISZKAŃSKIM
16 (2007)**



© Copyright by WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE
FRANCISZKANÓW OFMConv W KRAKOWIE
Kraków 2007 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” 16(2007)

Redaktor naczelny

ANDRZEJ PRUGAR OFMConv

Zespół redakcyjny

KRZYSZTOF KOŚCIELNIAK OFMConv

ADAM MĄCZKA OFMConv

PAWEŁ SROKA OFMConv

Rada naukowa

PROF. DR HAB. WIESŁAW BAR OFMConv (LUBLIN)

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)

Przekład streszczeń artykułów

MIECZYŚLAW WIT OFMConv – CHICOPEE MA, USA

Korekta

DR ELŻBIETA SUPRANOWICZ (INSTYTUT JĘZYKA POLSKIEGO PAN)

Przygotowanie do druku

 studio perbene e-mail: perbene@perbene.pl

Druk i oprawa

DRUKMAR

32-080 Zabierzów, ul. Rzemieślnicza 10

Od Redakcji

Z radością oddajemy do rąk Czytelników szesnasty tom periodyku naukowego „W nurcie franciszkańskim” za rok 2007, wydawanego przez Wyższe Seminarium Duchowne Franciszkanów (OFMConv) w Krakowie.

Postanowiliśmy bieżący tom dedykować o. dr Symeonowi Barcikowi OFMConv (1937–2006), rektorowi seminarium (1972–1980), gwardianowi konwentu krakowskiego (1989–1992) oraz wieloletniemu profesorowi historii Kościoła i patrologii WSD Franciszkanów (OFMConv).

W tomie zachowaliśmy podział materiału na trzy główne działy: Teologia, Historia, Franciszkanizm. Oprócz wymienionych zasadniczych trzech działów w powyższym tomie znajduje się dział Varia.

Tematyka trzech głównych działów obejmuje szeroko rozumianą problematykę franciszkańską. Niektóre tytuły zdają się odbiegać treściowo od przyjętych założeń, ale tylko pozornie, ponieważ w szerszym kontekście historyczno-teologicznym wiążą się z duchowością i historią franciszkańską, której przedstawianie i przybliżanie czytelnikowi jest celem periodyku.

Serdecznie zapraszamy zainteresowanych teologią, duchowością oraz historią franciszkańską do współpracy z redakcją. Oczekujemy również na wszelkie sugestie i uwagi co do zawartości niniejszego rocznika.

o. dr Andrzej Prugar OFMConv



Ojcu doktorowi
Symeonowi Józefowi Barcikowi OFMConv
(1937–2006)

miłośnikowi dziejów Kościoła i Zakonu franciszkańskiego
niniejszy numer „W nurcie franciszkańskim”
dedykuje Redakcja

ŚP. O. DR SYMEON JÓZEF BARCIK OFMCONV (1937–2006)

O. Symeon Józef Barcik urodził się 24 maja 1937 r. w Rychwałdku k/Żywca jako syn Andrzeja i Marii z d. Mieszczak. Po ukończeniu siedmiu klas szkoły podstawowej zgłosił się do Małego Seminarium OO. Franciszkanów w Głogówku, gdzie skończył klasę ósmą i dziewiątą. Do Zakonu wstąpił 21 sierpnia 1952 r. Rok później, po odbyciu nowicjatu w Legnicy, 28 sierpnia 1953 r. złożył pierwsze śluby zakonne. Z Zakonem o. Symeon związał się na całe życie w uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP – 8 grudnia 1958 r. Świecenia kapłańskie przyjął 15 czerwca 1961 r.

Po ukończeniu studiów filozoficzno-teologicznych w Gnieźnie i Krakowie (1955–1961) w latach 1961–1964 studiował na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w zakresie historii Kościoła i uzyskał stopień licencjata teologii. Od 1964 do 1967 r. pracował jako wykładowca historii Kościoła w WSD Franciszkanów i archiwista archiwum Prowincji w klasztorze Franciszkanów w Krakowie. Od 1967 do 1971 r. odbywał studia doktoranckie na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w zakresie historii Kościoła. W 1967 r. był kapłanem szpitala przeciwgruźliczego na Woli Justowskiej w Krakowie.

W latach 1968–1971 o. Symeon pracował w Kalwarii Pałacowskiej nad przygotowaniem rozprawy doktorskiej pt. *Dzieje Kalwarii Pałacowskiej (1668–1968)*. W 1972 r. na podstawie przedłożonej rozprawy oraz po złożeniu przepisanych egzaminów uzyskał stopień naukowy doktora teologii w zakresie historii Kościoła. Od 1971 r. przebywał w Krakowie. W latach 1971–1972 pełnił funkcje sekretarza i asystenta prowincji oraz prowadził wykłady w WSD Franciszkanów z historii Kościoła i patrologii. W latach 1972–1980 był rektorem WSD Fran-

ciszkanów. W latach 80-tych był również wykładowcą w WSD Salezjanów i Bernardynów w Krakowie. W 1983 r. został wikariuszem prowincji. Funkcję tę pełnił przez trzy lata. W latach 1989–1992 był gwardianem konwentu krakowskiego.

Podejmował w Zakonie i Prowincji wiele odpowiedzialnych obowiązków, które powierzano mu z racji jego ogromnej wiedzy historycznej i pracowitości. Był wicepostulatorem w procesie kanonizacyjnym bł. Anieli Salawy, członkiem Komisji Historycznej ds. dokumentacji w sprawie Sług Bożych Michała Tomaszka i Zbigniewa Strzałkowskiego, członkiem Rady Programowej Wydawnictwa „Bratni Zew”, Prowincjalnej Komisji Budowlano-Ekonomicznej, Komisji Propozycji, Materiałów i Wniosków, Komisji Historycznej ds. opracowania historii Prowincji św. Antoniego z Padwy i bł. Jakuba Strzemię oraz historii Franciszkanów w Polsce. Brał udział w comiesięcznych posiedzeniach Konwersatorium Pielgrzymkowego w Instytucie Geografii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Jako ceniony profesor i wykładowca patrologii i historii Kościoła w Seminarium Franciszkanów w Krakowie wypromował kilkunastu magistrów. Pozostawił po sobie znaczący dorobek naukowy, obejmujący ponad 50 pozycji.

Ostatnie lata życia o. Symeon poświęcał pracy w komisji historycznej, opracowując historię franciszkanów w Polsce w okresie powojennym. Do pracy tej przygotowywał się jak zawsze z zamięłowaniem do Zakonu i jego historii. Zmarł w Krakowie 7 czerwca 2006 r.

Był nie tylko wybitnym znawcą dziejów Kościoła i Zakonu, krzewicielem historii, kustoszem dziedzictwa kulturowego, mecenasem sztuki, ale także Kimś bardzo bliskim, któremu my franciszkanie jesteśmy winni wdzięczną pamięć za wspólne życie, za przekazaną wiedzę i doświadczenie, za obecność, autorytet i poczucie humoru. Nie sposób przecież uciec w tym miejscu od wspomnień o jego pełnym trafnych spostrzeżeń i anegdot sposobie prowadzenia wykładów, opartym na historycznej wiedzy i doświadczeniu, krytycznym spojrzeniu na problemy Kościoła i Zakonu, jego kaznodziejskich zdolnościach i zamięłowaniu do zabarwionego humorem dzielenia się znajomością życia i historii, dzielenia się swoją osobą, do której sam zachowywał zdrowy dystans.

oprac. o. A. Mączka, o. J. Zachariasz

DOROBK NAUKOWY O. DRA SYMEONA JÓZEFA BARCIKA

Książki:

1. *Kalwaria Paclawska*, Warszawa 1985.
2. *Sanktuarium Loretańskie w Głogówku. Kościół oo. Franciszkanów: przewodnik* Głogówek, Wspólnota Franciszkańska „Pokój i Dobro”, [ca 1997].
3. *Sanktuarium Matki Bożej w Kościele OO. Franciszkanów w Radomsku: przewodnik*, Bratni Zew, Kraków 1997.

Artykuły:

1. *Karwacki Leopold Alojzy (1866–1924)*, [w:] Wł. Konopczyński [red.], *Polski słownik biograficzny*, t. 12, ss. 147–148.
2. *Karwacki Alojzy*, [w:] I. Treichel [red.], *Słownik pracowników książki polskiej*, PWN, Warszawa 1972, s. 400.
3. *O. Alojzy Karwacki*, [w:] O. Maksymilian Kolbe. *Środowisko życia i działalności*, Warszawa 1971, ss. 100–127.
4. *Fundacja klasztoru franciszkanów w Kalwarii Paclawskiej*, „Prawo Kanoniczne” 16(1973), nr 1/2, ss. 89–128.
5. *Obrządek greckokatolicki w Kalwarii Paclawskiej w latach 1668–1945*, RTK 22(1975), z. 4, ss. 35–42.
6. *Karwacki Alojzy Leopold (1866–1924)*, [w:] H.E. Wyczawski [red.], *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, Warszawa 1981, ss. 211–212.
7. *Źródła do dziejów franciszkanów w Polsce średniowiecznej w archiwach zakonnych Krakowa i Rzymu*, [w:] J. Kłoczowski [red.], *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 1, cz. 2 i 3, Lublin 1982, ss. 49–63.

8. *Sylwetki profesorów seminarium franciszkanów w Krakowie: O. Aleksander Stanisław Glinka (1908–1987); O. Antoni Stanisław Zwiercan (1912–1986); O. Szczepan Józef Krajewski (1919–1975)*, „W nurcie franciszkańskim” 2(1990), ss. 219–244.
9. *Franciszkańskie studium w Krakowie. Stulecie reerekcji (1892–1992)*, „Wiadomości z Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię Zakonu Franciszkanów (OFMConv)” 65(1992), z. 3, ss. 28–40.
10. *Czesław Michał Kellar (1874–1943)*, „W nurcie franciszkańskim” 3(1993), ss. 147–152.
11. *Hess Beda Maria OFMConv*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1993, t. 6, kol. 811.
12. *Faustyn Franciszek Bogaczewicz OFMConv (1902–1984)*, „W nurcie franciszkańskim” 4(1995), ss. 139–148.
13. *Franciszkanie na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej (1945–1990)*, „W nurcie franciszkańskim” 4(1995), ss. 173–199; *Wiadomości z Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię OO. Franciszkanów w Polsce* 67(1994), z. 3, ss. 1–24.
14. *Kalwaria Pałacowska – obrządek łaciński i greckokatolicki*, „Peregrinus Cracoviensis” 1995, z. 1, ss. 114–123.
15. *Rychwałd. Sanktuarium Matki Bożej Rychwałdzkiej. Przewodnik*, Rychwałd 1995, ss. 68.
16. *Patron mieszkańców Zagłębia*, „Posłaniec św. Antoniego z Padwy”, lipiec–sierpień 1996, ss. 26–29.
17. *Zakon franciszkański w Polsce do 1517 r.*, [w:] St.C. Napiórkowski [red.], *750 lat franciszkanów w Polsce*, Niepokalanów 1995, ss. 77–118.
18. *Przejawy pobożności w okresie od XII do XVI wieku*, [w:] P. Solecki [red.], *Arcybractwo Męki Pańskiej. 400 lat wiernej służby (1595–1995)*, Kraków 1997, ss. 15–226.
19. *Patron jasielski*, „Posłaniec św. Antoniego z Padwy”, styczeń–luty 1997, ss. 20–21.
20. *Sanktuarium Matki Bożej w kościele OO. Franciszkanów w Radomsku. Przewodnik*, Radomsko 1997, ss. 37.
21. *Franciszkanie w Radomsku 1918–1996. Zarys działalności*, „W nurcie franciszkańskim” 6(1997), ss. 157–162.
22. *Krakowska prowincja franciszkanów po drugiej wojnie światowej (1945–1990)*, „W nurcie franciszkańskim” 7(1998), ss. 297–335.
23. *90. rocznica koronacji Smętnej Dobrodziejki Krakowa*, „Rycerz Niepokalanej dla Polonii”, Santa Severa, styczeń 1999, ss. 30–31.
24. *Bóg Ojciec w przeżyciu franciszkańskim*, „Wiadomości z Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię Zakonu Franciszkanów (OFMConv)” nr 1(213)1999, ss. 28–33.

25. *Klasztor OO. Franciszkanów w Krakowie*, [w:] *Okręgowa Wystawa Filatelistyczna – Jan Paweł II w Krakowie*, Kraków 12–19 czerwiec 1999, ss. 25–30.
26. *Zarys duszpasterskiej działalności franciszkanów z krakowskiej prowincji po drugiej wojnie światowej (1945–1990)*, [w:] R. Prejs [red.], *W kręgu dziejów Kościoła i rodziny franciszkańskiej*, Warszawa 1999, ss. 33–44.
27. *Franciszkanie w Polsce. Pierwszy etap rozwoju – XIII wiek*, „W nurcie franciszkańskim” 8(1999), ss. 189–202.
28. *Bractwo Matki Bożej Bolesnej przy bazylice OO. Franciszkanów w Krakowie*, „W nurcie franciszkańskim” 8(1999), ss. 297–300.
29. *Religijne i turystyczne walory bazyliki Franciszkanów w Krakowie*, [w:] *Turystyka w obiektach zabytkowych i sakralnych*, Górnośląska Wyższa Szkoła Handlowa. Instytut Turystyki, Kraków 1999, ss. 25–42.
30. *Erygowanie prowincji Matki Bożej Niepokalanej*, [w:] *Katalog Franciszkańskiej Prowincji Matki Bożej Niepokalanej w Polsce Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych (Ordinis Fratrum Minorum Conventualium: OFMConv)*. 1939–1999, Kuria Prowincjalna Franciszkanów, Warszawa 2000, ss. 59–65.
31. *Bractwo Męki Pańskiej przy bazylice Franciszkanów w Krakowie*, [w:] *Europejskie Dni Dziedzictwa*, Kraków 2000, ss. 45–54.
32. *Chryścianizacja Baltów. Udział zakonów mendykanckich*, „W nurcie franciszkańskim” 9(2000), ss. 123–142.
33. *Rafał Władysław Kiernicki, franciszkanin (1912–1995)*, „W nurcie franciszkańskim” 9(2000), ss. 239–283.
34. *Niezlomny obrońca Kościoła na Wschodzie*, „Rycerz Niepokalanej dla Polonii”, czerwiec 2001, ss. 253–256.
35. *Kalwaria Pacławska*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2000, t. 8, kol. 420–421.
36. *O. Odoryk Beń – Legenda Kazachstanu*, „W nurcie franciszkańskim” 10(2001), ss. 147–166.
37. *Religijne i artystyczne walory bazyliki Franciszkanów w Krakowie*, „W nurcie franciszkańskim” 11(2002), ss. 227–241.
38. *Miłośnik Wilna – o. Kamil Wełymański (1910–1999)*, „W nurcie franciszkańskim” 11(2002), ss. 201–226.
39. *Cichy zesłaniec – o. Antoni Zieralko (1915–1981)*, „W nurcie franciszkańskim” 11(2002), ss. 227–241.
40. *Franciszkańskie studium w Krakowie*, „W nurcie franciszkańskim” 12(2003), ss. 129–141.
41. *O. Albert Wojtczak (1907–1962)*, „W nurcie franciszkańskim” 12(2003), ss. 181–229.
42. *Franciszkańskie studium w Krakowie*, „Signum Vitae” 5(2004), ss. 71–84.
43. *Kubit Franciszek OFMConv*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 10, kol. 138–139.

44. O. Samuel Rosenbaiger (1898–1981), „W nurcie franciszkańskim” 13(2004), ss. 101–146.
45. Henryk Górczany OFMConv (1885–1928), „W nurcie franciszkańskim” 14(2005), ss. 151–163.
46. *Bazylika Franciszkanów w Krakowie ośrodkiem kultu i sztuki*, [w:] B. Domański, S. Skiba [red.], *Geografia i sacrum*, Kraków 2005, t. 1, ss. 341–348.

Recenzje książek:

1. Antoni Jackowski, Aleksandra Witkowska OSU, Zachariasz Jabłoński OSPPE, Izabela Sołjan, Elżbieta Bilska, *Przestrzeń i sacrum. Geografia kultury religijnej w Polsce i jej przemiany w okresie od XVII do XX wieku na przykładzie ośrodków kultu i migracji pielgrzymkowych*, Instytut Geografii Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1995, ss. 328, [w:] „W nurcie franciszkańskim” 5(1996), ss. 187–193.
2. Józef Krętosz, *Katedra obrządku łacińskiego we Lwowie i jej proboszcz o. Rafał Kiernicki OFMConv., w latach 1948–1991*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2003, ss. 243, *Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, nr 11, [w:] „W nurcie franciszkańskim” 12(2003), ss. 379–381.

TEOLOGIA

Stanisław Bazyliński OFMConv
W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 16(2007)

PSAŁTERZ JAKO DZIEŁO LITERACKIE Uwagi na marginesie nowego kierunku badań

Od niemal półwiecza zauważyć można intensywny postęp w badaniach nad psalterzem hebrajskim. Systematycznie ukazują się publikacje naukowe, zajmujące się kontekstem psalmów. Ich autorzy mają na celu rozstrzygnięcie kwestii układu psalmów: czy ich kolejność jest przypadkowa¹, czy zamierzona?

Wielu egzegetów uważa, że psalm jest w pewnej mierze autonomiczną jednostką literacką². Stąd można interpretować go niezależnie. Ich zdaniem każdy psalm ma z góry wyznaczone miejsce w psalterzu. W rezultacie lektura kontekstowa, z uwzględnieniem psalmów przyległych, ich grup, całego psalterza i szerokiego tła biblijnego, otwiera nowe horyzonty, które pozwalają dostrzec głębsze znaczenie psalmu.

Oczywiście, psalmy należy rozpatrywać przede wszystkim w ich pierwotnej formie, jako utwory niezależne. Dla ich pełniejszej interpretacji trzeba jednak uwzględnić kontekst literacki³, a w ich analizie stosować kryteria formalne i treściowe, występujące w psalterzu – on jest bowiem ich pierwszym komentatorem⁴.

¹ G. Castellino, *Libro dei Salmi* (Sacra Bibbia), Torino-Roma 1955, s. V, opowiada się za „mniej lub bardziej przypadkową serią w psalterzu”.

² Zob. B. Weber, *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72*, Stuttgart-Berlin-Köln 2001, s. 37.

³ D. Scaiola, „Una cosa ha detto Dio, due ne ho udite”. *Fenomeni di composizione appaiata nel Salterio Masoretico* (Studia 42), Roma 2002, przedstawia historyczny zarys analiz organizacji psalterza (ss. 95-166) oraz zajmuje się metodami i kryteriami, zastosowanymi do badań poszczególnych ksiąg i całego psalterza (ss. 167-213).

⁴ Na przykład, M.D. Goulder, *The Psalms of the Sons of Korah* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 20), Sheffield 1982, s. 1, stwierdza, że „najstarszym

Stwierdzenie, że psalterz jest „zbiorem zbiorów”, – to niewątpliwie prawda. Wyzwaniem współczesnej egzegezy jest jednak jego charakter. Czy jest on całością jednorodną, czy też jedynie swoistym notatnikiem, w którym poszczególne teksty nie są w ogóle uporządkowane⁵? Czy może jest on – w całości lub w części – dziełem literackim? Egzegeci, usiłując odpowiedzieć na liczne pytania, zajmują się tymi wątkami, które wskazują na proces literackiego uporządkowania psalterza. Wyszczególniają też zasady tego procesu i rozpatrują kwestię daty jego zakończenia.

1. Elementy organizacyjne w psalterzu

Badacze, opowiadając się za istnieniem organizacji literackiej w psalterzu hebrajskim, uwypuklają w nim te zjawiska literackie, w których można dostrzec zamierzone elementy redakcyjne. Zapewne z różnych powodów psalmy połączono w grupy. Nie bez znaczenia jest więc wpływ miejsca, czasu i okoliczności ich powstania. Z uwagi na swoje wysokie walory poetyckie i religijne, a także na siłę wyrazu, psalmy były stosowane w różnorodnych sytuacjach. Ślady ich używania zachowały się w psalterzu. Dotyczy to zwłaszcza tzw. dubletów, czyli tekstów przekazanych dwukrotnie⁶ lub też części psalmu użytych w innych passusach⁷. Niekiedy ze starszych psalmów czerpano motywy literackie i słownictwo oraz stosowano je w młodszych tekstach, na przykład z Ps 18 w Ps 144. Ta praktyka jest wyrazem stopniowej stabilizacji psalterza, czyli krystalizacji jego ostatecznej formy.

Psalmy w serii mają pewne zbieżności filologiczne i merytoryczne. Zawierają także podobne wskazówki dotyczące postaw moralnych. Takie zbieżności mogą prowadzić do wniosku, że psalmy pochodzą od jednego autora (czy autorów) albo są owocem środowiska o wspólnych tradycjach.

Serie są zwykle częścią grupy psalmów. Ich powstanie dokonało się w wyniku planowego uporządkowania w oparciu o pewne procedury organizacyjne

komentarzem znaczenia psalmów jest sposób ich organizacji w psalterzu”. Podobnie uważa G.H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter* (Society of Biblical Literature. Dissertation Series 76), Chicago 1985, s. 1 – ostateczna forma tekstu jest jego interpretacyjnym założeniem.

⁵ H. Gunkel, *Reden und Aufsätze*, Göttingen 1913, s. 93, uważa, że „w zbiorze psalmów, każda pieśń stoi samodzielnie, tak że nie mamy prawa łączyć jej z poprzednią lub następną”. Zdaniem C.T. Niemeyera, *Het probleem van de rangschikking der Psalmen*, Leiden 1950, s. 1, psalterz nie jest księgą, lecz zbiorem wielu różnych kompozycji, powstałych w trakcie długiego procesu. B.D. Eerdmans, *The Hebrew Book of Psalms* (Oudtestamentische Studiën 4), Leiden 1947, s. 17 i E. Gerstenberger, *Der Psalter als Buch und als Sammlung*, [w:] K. Seybold, E. Zenger [red.], *Neue Wege der Psalmenforschung* (Herders biblische Studien 1), Freiburg-Basel-Wien 1994, s. 12 oraz inni negują istnienie porządku psalmów.

⁶ Ps 14 = 53; 40,14–18 = 70; 57,8–12 i 60,7–14 = 108; zob. też Ps 18 = 2Sm 22.

⁷ Ps 29,1–2 w 96,7–8; 115,3–11 w 135,6.15–20; 105,1–15 i 96 i 106,1.47–48 w 1Krn 16,8–36 itd.

Psalterz jako dzieło literackie

(zob. niżej § 2). Na pytanie, kto je uporządkował, odpowiada się zwykle wskazując na środowisko liturgiczne, a zwłaszcza na obsługę świątyni, która nie była bezpośrednio związana z kultem ofiarnym. Oprócz komponowania i wykonywania psalmów, obowiązki tej służby obejmowały zapewne ich zbieranie, przechowywanie i porządkowanie. Na podstawie tytułów (nagłówków) psalmów i danych z ksiąg Kronik stawia się hipotezę, przyjmującą istnienie dwóch stowarzyszeń lewickich lub zespołów śpiewaczych, które zajmowały się tą pracą: Korachici lub synowie Koracha (2Krn 20, 19; zob. tytuły Ps 42–49, 84–85, 87–88) i Asafici, związani z Asafem (1Krn 15, 19; zob. Ps 50, 73–83). Ten personel prawdopodobnie zaoferował również własne zbiory psalmów, gdyż niemal wszystkie właśnie wymienione psalmy są zgrupowane.

Biorąc za punkt wyjścia tytuły, psalterz hebrajski kojarzy z postacią Dawida 73 psalmy. Oprócz wzmianki o Dawidzie, wiele tytułów łączy psalmy z faktami z jego życia (3, 18, 30, 34, 51, 52, 54, 56, 57, 59, 60, 63). Rozsiane po psalterzu (3–41, poza 33; 51–70, poza 66–67; 101–103; 108–110; 138–145), grupy Dawidowe powstały w bardzo skomplikowany i złożony sposób⁸. Preferencyjne użycie imienia Bożego Jhwh w Ps 3–41 i Elohim w Ps 51–72 odzwierciedlałoby tendencje redaktorów, którzy pogrupowali większość psalmów Dawida⁹. Ten element wpłynął zapewne na proces powstawania i opracowywania psalterza.

W psalterzu znajdują się też inne zbiory, uporządkowane przypuszczalnie na podstawie wątków tematycznych i z powodów pragmatycznych. Grupa psalmów 93–100 zajmuje się władzą królewską Jhwh. Ps 120–134, zwane psalmami stopni lub „wstępowań”, odnoszą się do świąt pielgrzymkowych, które przyciągały pobożnych Żydów do Jerozolimy. Uważa się, że niektóre poematy alleluja-tyczne zamykają grupy psalmów (zob. 104–106; 111–117; 135 i 146–150) oraz że psalmy zapraszające do chwały (*hōdû*, „chwalcie”) wprowadzają następujące po nich grupy (zob. 107, 1; 118, 1; 136, 1)¹⁰.

Wypada uściślić, że nagłówki psalmów są późniejsze. Te dodatki nie podają wprost, kto jest autorem określonego psalmu, choć niekiedy nie da się zupełnie wykluczyć ich związku z pierwotnymi okolicznościami. Rubryki są raczej pośrednimi wskazówkami funkcji organizacyjnej i nadają psalmom nowy kontekst, odmienny od ich pierwotnego środowiska liturgicznego¹¹.

⁸ C.T. Niemeyer, *Probleem*, s. 149, uważa, że psalmy Dawida nieprzypadkowo znajdują się w pierwszej części psalterza. Zjawisko to byłoby wynikiem pracy redaktorów psalterza.

⁹ Zob. C.T. Niemeyer, *Probleem*, s. 150.

¹⁰ Zob. G.H. Wilson, *Editing*, s. 188–190.

¹¹ Tak np. G.H. Wilson, *Editing*, ss. 140–143, którego stanowisko krytykuje jednak J. Becker, recenzując jego rozprawę doktorską, *The Editing of the Hebrew Psalter*, Chicago 1985, [w:] „Beiträge zur Orientalistik” 45 (1988) s. 180.

W tytułach przekazano również uwagi o sposobie wykonywania psalmów. Często pojawiająca się rubryka „mistrzowi/kierownikowi chóru” odnosi się zapewne do osoby odpowiedzialnej za ich liturgiczne wykonanie. Inne sformułowania wskazują na rodzaj psalmu: „pieśń”, „prośba”, „kompozycja mądrościowa” itd. Choć nagłówki nie są środkiem edytorskim, decydującym o organizacji psalterza, to uważa się jednak, że ich funkcja polegała na łagodzeniu przejść między grupami psalmów¹².

Ślady interwencji redaktorskich nie sprowadzają się wyłącznie do grup, lecz rozciągają się na cały psalterz. Najbardziej widocznym elementem jest jego podział na pięć ksiąg (1–41; 42–72; 73–89; 90–106; 107–150)¹³, który sygnalizują formuły błogosławieństwa (*b'rākā*), zwane też doksologiami, w Ps 41, 14; 72, 18–19 (i kolofon, w. 20); 89, 53; 106, 48¹⁴, oraz seria psalmów allelujacyjnych. Użycie tego ostatniego zabiegu przejawia się u końca czwartej księgi (104–106 z doksologią 106, 48), a zwłaszcza w zakończeniu piątej (146–150)¹⁵.

Pięć ksiąg psalmów: liczba ta przywołuje na myśl pięć ksiąg Tory. Autorzy, którzy dostrzegają w pierwszych lub ostatnich psalmach każdej z ksiąg echo refleksji zawartych w Pięcioksięgu, utrzymywali, że istniał ścisły związek między poszczególnymi początkowymi i końcowymi psalmami w każdej z pięciu ksiąg psalterza a odpowiednimi księgami Tory¹⁶.

Podział na pięć części dokonał się prawdopodobnie w dwóch fazach. Ps 1–89 (księgi I–III), starsze, cechowały ogólne tendencje, typowe dla działalności

¹² Zob. G.H. Wilson, *Editing*, 161, s. 163.

¹³ Zob. F.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Die Psalmen* (Die Neue Echter Bibel. Altes Testament), Würzburg 1993, ss. 9–10; C. Levin, *Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters*, [w:] „Vetus Testamentum” 54(2004), ss. 83–90.

¹⁴ Oprócz tych dwóch zjawisk, D. Scaiola, *Una cosa*, ss. 415–416, twierdzi, że pięcioczęściowy podział psalterza potwierdzają również psalmy początkowe i końcowe pierwszych czterech ksiąg (1–2 i 40–41; 42–43 i 70–72; 73–74 i 88–89; 90–91 i 105–106), które przywołują się tematycznie.

¹⁵ Ponieważ dostrzeżono analogię między tym pięcioczęściowym podziałem a pięcioma księgami Mojżesza, postawiono hipotezę przyjmującą istnienie Tory Dawida (psalterz) obok Tory Mojżesza (Pięcioksiąg); zob. T. Lorenzin, *Il salterio: torah di Davide*, [w:] „Ricerche storico bibliche” 16(2004), ss. 67–86.

¹⁶ I tak na przykład, w oparciu o późniejsze interpretacje tradycji żydowskiej, A. Arens (*Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des christlichen Psalmengesanges* [Trierer Theologische Studien 11], Trier 1961, ss. 169–177) łączy Ps 1–2 z Rdz 1–2; Ps 41 z Rdz 49–50; Ps 42–43 z Wj 1–2; Ps 72 z Wj 39–40; Ps 73 z Kpl 1–2; Ps 89 z Kpl 26–27; Ps 90 z Lb 1–2; Ps 118 z Lb 35–36; Ps 119 z Pwt 1–2; Ps 150 z Pwt 33–34. Większość tych zestawień oceniono jednak jako sztuczne; opierając się niekiedy na komentarzach targumicznych, wyrażają one późniejsze raczej refleksje rabinów, a nie oryginalny motyw klasyfikacji psalmów na księgi. Zdaniem H.-J. Krausa, *Die Psalmen* (Biblischer Kommentar. Altes Testament 15/1), Neukirchen-Vluyn 1989⁶, s. 9, ten rodzaj badań doprowadza do „serii absurdalnych kombinacji”.

edytorskiej posługującej się tytułami wzmiankującymi autora oraz wyróżniały się one orientacją przeważnie błagalną. Ps 90–150 (księgi IV–V), nowsze zbiory o mniej zwartym szyku, mają wiele psalmów anonimowych (pozbawionych nagłówków) i więcej psalmów pochwalnych¹⁷. Starożytność pierwszych trzech ksiąg potwierdzają ponadto zwoje qumrańskie. Porównanie ich z psalmami z Qumran, które stosują inne kryteria organizacyjne i odbiegają od ich rozmieszczenia w Biblii hebrajskiej w tym, co odnosi się zwłaszcza do Ps 90–150, wpłynęło na postawienie hipotezy, że czwarta i piąta księga masoreckiego psalterza pozostawały mniej stabilne z punktu widzenia powstawania tekstu, dlatego też data ich edytorskiego zamknięcia była późniejsza od daty pierwszych trzech ksiąg¹⁸.

2. Środki kompozycyjne i edytorskie

Proponując określoną budowę psalterza hebrajskiego, egzegeci posłużyli się dwoma rodzajami kryteriów: miejsce podejść odwołujących się do czasu powstania i do kultu, uważanych za mniej odpowiednie¹⁹, zajęły obecnie procedury, które jednoznacznie preferują elementy kompozycyjne.

Autorzy podkreślają czynniki językowe, odnoszące się do związków leksykalnych między tekstami oraz uwypuklają elementy tematyczne, uważne na motywy łączące psalmy.

Poza tym, co powiedziano w poprzednim paragrafie²⁰, konkatenację (łac. *concatenatio*, „związanie łańcuchem”) uważa się za pierwszą czy podstawową konstrukcję, określającą powiązania między przyległymi psalmami²¹.

¹⁷ Kompozycją ksiąg IV–V zajął się, np. U. Dahmen, „*Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, vom Anfang bis zum Ende der Zeiten*” (Ps 106,48). *Beobachtungen zur Entstehungsgeschichte des Psalters im vierten und fünften Psalmenbuch*, [w:] „*Biblische Zeitschrift*” 49(2005), ss. 5–25.

¹⁸ Ustalenie tekstu psalterza w dwóch fazach – Ps 1–89, starsze, które pierwsze przyjęły swą ostateczną kolejność, i Ps 89–150 nowsze i bardziej zmienne – jest hipotezą interpretującą 11QPs^a, którą postawił P. W. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 17), Leiden–New York–Köln 1997; podjął on teorię, którą J. A. Sanders zaproponował w *The Dead Sea Scroll*, Ithaca 1967 i rozwinął w innych opracowaniach. Szczegółową dyskusję, zwłaszcza na temat 11QPs^a, podaje D. Scaiola, *Una cosa*, ss. 77–94.

¹⁹ Zob. S. Bazyliński, *I Salmi 20–21 nel contesto delle preghiere regali*, Roma 1999, ss. 95–96.

²⁰ Chodzi o podwójny przekaz pewnych psalmów, o doksologię, psalmy allelujacyjne i psalmy *hōdû*, tytuły, użycie imienia Bożego, grupy częściowe itd. Poza tymi kryteriami D. Scaiola, *Una cosa*, s. 212, odwołuje się również do struktury, długości (mniej lub więcej jednorodnej) psalmu i jego rodzaju literackiego.

²¹ C. Barth, *Concatenatio in ersten Buch des Psalters*, [w:] B. Benzing [red.], *Wort und Wirklichkeit. Studien zur Afrikanistik und Orientalistik I*, Meisenheim am Glan 1976, ss. 30–40, dostrzega, że Ps 1–41 są połączone głównie w pary, utrzymując, że nie można wykazać, iż ta konkatenacja jest elementem stałym.

Jej zwolennik, Franz Delitzsch (+1890), posługuje się wyrażeniem *lex analogiae*. Analogia warunkowałaby porządek psalmów na podstawie ich tematu, podobieństwa terminologicznego, rozmieszczenia i sekwencji akrostychicznej²². Zdaniem niemieckiego uczonego większość psalmów łączy się w pary z powodu podobieństwa tematycznego (zob. 10 i 11; 33 i 34, 43 i 44; 67 i 68; 71 i 72 itd.).

Obok konkatenacji, której przypisuje się zasadnicze znaczenie, uczeni wyróżniają inne powiązania²³. Są nimi, na przykład, związek seryjny czy sieciowy²⁴ i „kiściowy”²⁵, oraz połączenie przyciągania albo przypadkowego ugrupowania leksykalnego lub tematycznego²⁶.

W świetle wymienionych połączeń Donatella Scaiola wyróżnia trzy typy psalmów²⁷. Wśród psalmów *podobnych* umieszcza „psalmy bliźniacze”, bardzo do siebie zbliżone (111–112)²⁸, i „psalmy bratnie”, których podobieństwo formalne i semantyczne jest mniejsze (3–4; 20–21; 127–128). Psalmy *komplementarne*, następnie, są podobne do siebie tylko z jednego punktu widzenia, a różne z innego (16–17; 25–26). Wreszcie psalmom *początkowym* i *końcowym*, które są podgrupą psalmów komplementarnych, autorka przypisuje ważną rolę w organizacji poszczególnych części psalterza i całej księgi psalmów (1–2; 40–41; 42–43; 70–72).

Inną procedurą edytorską jest zestawienie (juxtapozycja), które opiera się na podobnych lub kontrastujących treściach²⁹. Jest ono szeroko stosowane, na

²² F. Delitzsch, *Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae*, Lipsiae 1846, s. 38.

²³ Zob. D. Scaiola, *Una cosa*, s. 212.

²⁴ W swej rozprawie habilitacyjnej G. Barbiero, *Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1–41* (Österreichische biblische Studien 16), Frankfurt-Berlin-New York-Paris-Wien 1999, ss. 24–25, użył słowa „Vernetzung”, wskazując na wzajemne, luźniejsze połączenie. To niemieckie wyrażenie T. Lorenzin, *I Salmi. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento 14), Milano 2000, s. 15, oddaje włoskim słowem „reticolazione” („usieciowienie”).

²⁵ Zdaniem M. Millarda, *Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz*, Tübingen 1994 (Forschungen zum Alten Testament 9), s. 51, kiść (*cluster*) w psalmie „ustawia w szeregu te same motywy na niższym poziomie motywów językowych i formuł”. Pojęcie to w odniesieniu do większej ilości psalmów wskazuje na ich zgrupowanie, w którym połączenie między poszczególnymi kompozycjami jest raczej dowolne.

²⁶ G. Barbiero, *Das erste Psalmenbuch*, s. 21, używa wyrażenia „Attraktionsprinzip” („zasada przyciągania”), przejętego również przez Lorenzina, *I Salmi*, s. 15.

²⁷ Zob. D. Scaiola, *Una cosa*, ss. 249–417.

²⁸ Zob. W. Zimmerli, *Zwillingpsalmen*, [w:] J. Schreiner [red.], *Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zu Psalmen und Propheten* (Forschung zur Bibel 1), Würzburg 1972, ss. 105–113; Millard, *Komposition*, s. 15–16.

²⁹ J. P. Brennan, *Psalms 1–8. Some Hidden Harmonies*, [w:] „Biblical Theology Bulletin” 10(1980), ss. 25–29; Lorenzin, *I Salmi*, s. 5; Y. Zakovitch, *Juxtapositionen im Buch der Psalmen* („Tehillim”), [w:] F.-L. Hossfeld, L. Schwienhorst-Schönberger [red.], *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger* (Herders biblische Studien 44), Freiburg 2004, ss. 660–673.

przykład w psalmach o podobnym początku (103–104; 105–106–107), w powracających wyrażeniach (7,18 i 8,2 i 9,2; 32,11 i 33,1) i w ułożeniu obok siebie psalmów z różnymi imionami Boga (psalterz jahwistyczny, Ps 3–41, i elohistyczny, Ps 51–72)³⁰.

Dla częściowej organizacji psalmów uczeni wielką rolę przypisują tematu. Bolesna egzystencja człowieka biednego i sprawiedliwego, którego Pan ocalał jest tematem Ps 3–41, zaś dla Ps 15–24 zaproponowano w szczególności temat ubogiego, który jest prześladowany³¹. Ten wątek jest obecny w tychże psalmach obok innych motywów, na przykład Tory, czy godności królewskiej³². Ps 2, 41, 72, 89 ukazują postęp w rozumieniu godności królewskiej i przymierza Dawidowego. Ps 90–106 tworzą jednostkę tematyczną, będącą odpowiedzią na zagadnienie upadku przymierza, i wskazują na Jhwh-Króla jako ucieczkę dla ludu po ustaniu monarchii³³. Motyw oddawania chwały Bogu w Ps 146–150 okazuje się wiodącym w zakończeniu psalterza³⁴. W księdze psalmów wyróżnia się ponadto inne zespoły tematyczne: mądrościowy, prawny, prorocki, dawidowy, mesjański i kolektywny³⁵.

W swej ostatecznej formie psalterz hebrajski rozwijałby zasadniczo dwie tematyki: królewską i mądrościową³⁶. Źródłem pierwszego tematu są psalmy królewskie, ułożone w miejscach strategicznych psalterza: rama (2 i 144)

³⁰ Zob. Wilson, *Editing*, ss. 194–197.

³¹ F.-L. Hossfeld, E. Zenger, „*Wer darf hinaufziehen zum Berg JHWHs?*”. *Zur Redaktionsgeschichte und Theologie der Psalmengruppe 15–24*, [w:] G. Braulik [red.], *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*, Freiburg-Basel-Wien 1993, ss. 166–182.

³² P.D. Miller, *Kingship, Torah Obedience, and Prayer. The Theology of Psalms 15–24*, [w:] Seybold-Zenger, *Neue Wege*, ss. 127–142.

³³ Zob. B. Gosse, *Le quatrième livre du Psautier, Psaumes 90–106, comme réponse à l'échec de la royauté davidique*, [w:] „*Biblische Zeitschrift*” 46(2002), ss. 239–252.

³⁴ Poza wątkiem godności królewskiej Jhwh (93, 96–99) i końcowym hallelem (146–150), Wilson, *Editing*, ss. 190–194, odnotowuje, że również dwie inne serie psalmów pozwalają dostrzec użycie tematów do ich organizacji: chwała, Ps 65–68 i dzieło Jhwh w historii Izraela, Ps 105–106.

³⁵ N. Füglistner, *Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende*, [w:] J. Schreiner [red.], *Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22* (Forschung zur Bibel 60), Würzburg 1988, ss. 319–384, zwł. ss. 354–380. Po części powiódł się zamiar Millarda, *Komposition*, ss. 63–89, który wyodrębnia temat pielgrzymki jako zasadniczy motyw, wokół którego został zorganizowany psalterz. Krytyczną ocenę tegoż stanowiska dał J.-M. Auwers, recenzja M. Millard, *Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz*, Tübingen 1994, [w:] „*Revue théologique de Louvain*” 26(1995), ss. 496–501.

³⁶ J.A. Grant, *The King as Exemplar. The Function of Deuteronomy's Kingship Law in the Shaping of the Book of Psalms* (Society of Biblical Literature. Academia Biblica 17), Leiden-Boston 2004, analizuje psalmy mądrościowe (Torah Psalms) i królewskie, by wskazać, że Tora i godność królewska są ważnymi motywami literackimi w procesie ostatecznej redakcji psalmów w grupach.

i końcowe pozycje ksiąg pierwszej i drugiej (72) oraz trzeciej (89)³⁷. Natomiast motywy mądrościowe i/lub dydaktyczne są obecne w innych psalmach ramy (1 i 145) i w psalmach początkowych księgi trzeciej (73), czwartej (90) i piątej (107)³⁸.

Ten podstawowy spłot dwóch wątków potwierdza ponadto mądrościowe i królewskie otwarcie psalterza (Ps 1–2)³⁹ oraz jego allelujacyjne zakończenie (Ps 146–150)⁴⁰, które wieńczy dzieło w klimacie chwały, powszechnie oddawanej Bogu. Wychodząc od zachęty, by być posłusznym Bogu (Ps 1), dociera się do chwały, wyrażanej przez wszelkie stworzenie (Ps 150).

Z powyższego zestawienia tematów wylania się fragmentaryczny raczej wizerunek psalterza, ustalany w najnowszych badaniach. Biorąc pod uwagę fakt, że mówienie o temacie lub tematach systematycznie organizujących cały psalterz pozostaje nadal zagadnieniem otwartym, lepiej chyba będzie przyjąć jedynie jego częściową organizację w oparciu o kryterium tematyczne.

³⁷ Opowiadając się za organizacją psalterza, E.-J. Waschke, *Die Stellung der Königstexte im Jesajabuch im Vergleich zu den Königpsalmen* 2, 72 und 89, [w:] „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 110(1998), ss. 348–364, pokreślił rolę redakcyjną trzech psalmów królewskich (2, 72, 89), stawiając hipotezę, że podobnie jak w księdze Izajasza (9,1–6; 11,18; 32,1–5.15–20; 55,1–5), obecność tekstów królewskich jest strategiczna ze strukturalnego punktu widzenia. Zdaniem Wilsona, *Editing*, s. 207, te trzy psalmy funkcjonowały jako swego rodzaju szwy pierwszych trzech ksiąg psalterza.

³⁸ Weber, *Psalmen*, ss. 43–44.

³⁹ Omówienie pozycji, według których od czasów Ojców Kościoła Ps 1–2 są prologiem psalterza i kluczem do jego lektury, zob. J.-M. Auwers, *Les voies de l'exégèse canonique du Psautier*, [w:] J.-M. Auwers, H.J. de Jonge [red.], *The Biblical Canons* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium 163), Leuven 2003, ss. 12–17.

⁴⁰ Nadal przedmiotem dyskusji jest kwestia psalmów będących zakończeniem całego psalterza. Na rzecz Ps 146–150 wypowiadają się na przykład: E. Zenger, „*Daß alles Fleisch den Namen seiner Heiligung segne*” (Ps 145,21). *Die Komposition Ps 145–150 als Anstoß zu einer christlich-jüdischen Psalmenhermeneutik*, [w:] „Biblische Zeitschrift” 41(1997), ss. 1–27; K. Koch, *Der Psalter und seine Redaktionsgeschichte*, [w:] Seybold-Zenger, *Neue Wege*, s. 255; G.H. Wilson, *The Editing*, ss. 189–190; Tenże, *Shape of the Book of Psalms*, [w:] „Interpretation” 2(1992), ss. 132–133; Tenże, *Shaping the Psalter. A Consideration of Editorial Linkage in the Book of Psalms*, [w:] J.C. McCann [red.], *The Shape and Shaping of the Psalter* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 159), Sheffield 1993, s. 74; J.-M. Auwers, *Les voies*, ss. 10–12. Zastrzeżenia wobec tych pozycji wysunęła D. Scaiola, *Una cosa*, ss. 411–415. Ze swej strony uważa ona, że Ps 149–150 są końcową parą całego psalterza. Odnotowuje bowiem, że Ps 149 zakłóca przebieg motywu oddawania chwały w Ps 148–150 i podkreśla elementy styczne, z punktu widzenia leksykalnego i tematycznego, między Ps 149 a Ps 2. Na koniec, A. Wénin, *Le psaume 1 et l'„encadrement” du livre des louanges*, [w:] P. Bovati – R. Meynet [red.], „*Ouvrir les écritures*” (Lectio divina 162), Paris 1995, s. 169–176; Tenże, *Entrare nei salmi* (Studi biblici 41), Bologna 2002, ss. 82–92, z powodów tematycznych i leksykalnych uważa, że Ps 148–150 zamykają wyłącznie piątą księgę.

3. Zamknięcie procesu redakcyjnego

Określenie czasu ostatecznej redakcji psalterza przyciąga uwagę uczonych, którzy obecnie raczej mniej zajmują się datacją poszczególnych psalmów⁴¹.

Mimo że nie sformułowano jak dotąd ostatecznej odpowiedzi na pytanie o dolną granicę czasową procesu redakcyjnego, większość uczonych wypowiada się za okresem po niewoli babilońskiej, wskazując jako *terminus ad quem* (czas, do którego coś się powinno stać) II–I w. przed Chr., to znaczy okres, w którym Septuaginta przetłumaczyła psalterz hebrajski⁴².

Poza danymi wynikającymi z tego greckiego przekładu, Erich Zenger proponuje pięć innych przesłanek⁴³ na rzecz tezy o redakcyjnym zamknięciu psalterza w II wieku⁴⁴. Przede wszystkim język i teologia Ps 1–2 i 146–150 (ramy psalterza) są podobne do języka i teologii Syracydesa, z ok. 175 roku przed Chr.

⁴¹ Szczegółowe opracowania są bardziej przekonujące w proponowaniu kryteriów niż praktycznych rozwiązań datacji każdego z psalmów.

⁴² G. Rinaldi, *I Canti di Adonaj. Introduzione storico-religiosa ai Salmi* (Studi biblici 23), Brescia 1973, s. 136, zgadza się z twierdzeniem, że grecki przekład Septuaginty wyznacza dolną granicę powstania psalterza, lecz nie wskazuje on na dokładną datę przetłumaczenia psalmów. Z dzieł T.K. Cheyne'a, *The Origin and Religious Contents of the Psalter*, London 1891, s. 12, 83 i H.B. Swetego, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1902, s. 25, można przyjąć, że psalterz grecki pochodzi z okresu między połową II wieku przed Chr. a drugą połową I wieku przed Chr.; J. Schaper, *Der Septuaginta Psalter. Interpretation, Aktualisierung und liturgische Verwendung der biblischen Psalmen im hellenistischen Judentum*, [w:] E. Zenger [red.], *Der Psalter in Judentum und Christentum* (Herders biblische Studien 18), Freiburg-Basel-Wien 1998, ss. 165–183, utrzymuje, że to tłumaczenie ujrzało światło dzienne ok. 100 r. przed Chr. Przeciwnie zaś G. Dorival, *Septante et texte massorétique. Le cas des psaumes*, [w:] A. Lemaire [red.], *Congress Volume Basel 2001* (Vetus Testamentum. Supplements 92), Leiden-Boston 2002, ss. 139–161, sądzi, że tłumaczenie greckie powstało przed redakcyjnym zamknięciem psalterza masoreckiego.

⁴³ Zob. E. Zenger, *Das Buch der Psalmen*, [w:] tenże i in. [red.], *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1/1), Stuttgart 2006⁶, ss. 366–367; argumenty przyjęte przez Lorenzina, *I Salmi*, ss. 24–25.

⁴⁴ E. Zenger, *Das Buch der Psalmen*, ss. 364–365, optuje za II wiekiem jako granicą procesu redakcyjnego, rozpoczętego w VI wieku (zob. Hossfeld-Zenger, *Die Psalmen*, ss. 5–27). A. Lange, *Die Endgestalt des protomasoretischen Psalters und die Toraweisheit. Zum Bedeutung der nichtessenischen Weisheitstexte aus Qumran für die Auslegung der protomasoretischen Psalters*, [w:] E. Zenger [red.], *Der Psalter in Judentum*, ss. 101–136 i U. Dahmen, „Gepriesen sei der Herr”, ss. 2–5, pierwsza połowa II wieku przed Chr. Podobnie Lorenzin, *I Salmi*, ss. 24–25, przychyliła się do okresu między 200 r. a 150 r. przed Chr.; Weber, *Psalmen*, s. 46, III–II wiek przed Chr.; zob. M. S. Rozenberg – B.M. Zlotowitz, *The Book of Psalms. A New Translation and Commentary*, Northvale-Jerusalem 1999, s. XIV. Extra *chorum* E. Cortese, *Sulle redazioni finali del Salterio*, [w:] „Revue biblique” 106(1999), ss. 66–100, stwierdza, że redakcja całego psalterza miała miejsce na początku IV wieku przed Chr. Ponadto, w opracowaniu *La preghiera del Re. Formazione, redazione e teologia dei „Salmi di Davide”* (Supplementi alla Rivista Biblica 43), Bologna 2004, ss. 150, 152–155, 178. Tenże autor stawia hipotezę o istnieniu psalterza monarchicznego, zasadniczo przedwygnaniowego.

Po wtóre, pewne tematy (mądrość prawa, eschatologia, chwała Boga) znajdują się zarówno w Ps 1–2, 146–150, jak i w tekstach qumrańskich, datowanych od 200 do 150 roku przed Chr. Po trzecie, niemiecki uczony wskazuje na cytaty z Ps 1, 1 i 2, 1–2, skojarzone z innymi passusami biblijnymi oraz przypisane eschatologicznie esseńskiej wspólnoty w 4Q174 (między 71 r. a 63 r. przed Chr.); dlatego przyjmuje on, że psalterz był uważany za dzieło posiadające taki autorytet już u początków tej wspólnoty (152 r. przed Chr.). Ponadto, rękopis z Masady (MasPs^b = Mas1f) z drugiej połowy I w. przed Chr. odtwarza Ps 150,1–6 (w takiej samej formie jak w tekście masoreckim) w końcowej pozycji, co zakłada istnienie psalterza złożonego ze 150 psalmów. Na koniec, podkreśla on pewną bliskość IV i V księgi psalterza (90–106 i 107–150) z księgami mądrościowymi⁴⁵.

* * *

Współczesna egzegeza psalmów jest wielokierunkowa⁴⁶. Niniejszy esej zajmuje się jednym z ważniejszych kierunków ich interpretacji, koncentrującym się wokół kompozycji psalterza jako dzieła literackiego. Pomijając szczegółowy opis osiągnięć poszczególnych badaczy w tej dziedzinie, przedstawia podstawowe zjawiska kompozycyjne, opisuje kryteria organizacyjne i podaje przypuszczalną datę zakończenia procesu redakcji psalterza hebrajskiego jako świętej księgi.

Summary

The Psalter as a literary Work Remarks on a new Trend of Research

The article describes a common interpretation trend in vogue, namely the contextual reading of the Psalms. This analysis considers a single Psalm as a unit, which occupies a planned position in its context, and struggles to demon-

⁴⁵ Mniej pewne jest natomiast odniesienie do 2Mch 2, 13. Jego zwolennik, Eerdmans, *Psalms*, s. 14, utożsamia wyrażenie „księgi Dawida” (*ta [biblia] tou David*) z księgą psalmów, jaką Nehemiasz miałby zebrać wraz z innymi tekstami w bibliotece. F.-M. Abel, *Les livres des Macchabées* (Études bibliques), Paris 1949, s. 308, jest za tym utożsamieniem. Zob. jednak zastrzeżenia R. Dorana, *The Second Book of Maccabees*, [w:] *The New Interpreter's Bible*, Nashville 1996, t. 4, s. 199.

⁴⁶ Dobrą prezentację wielokierunkowych badań literackich psalmów czytelnik może znaleźć w następujących opracowaniach: J.-M. Auwers, *Où va l'exégèse du Psautier? Bilan de six années d'études psalmiques (1995–2000)*, [w:] „Revue théologique de Louvain” 32(2001), ss. 374–410; M. Oeming, *An der Quelle des Gebets. Neuere Untersuchungen zu den Psalmen*, [w:] „Theologische Literaturzeitung” 127(2002), ss. 367–384; P. Abadie, *Bulletin d'exégèse de l'Ancien Testament. Écrits et époque postexilique*, [w:] „Recherches de science religieuse” 90(2002), ss. 231–236. Wyrazem nowych tendencji w interpretacji psalmów jest również obszerne dzieło zbiorowe pod redakcją P.W. Flinta, P.D. Millera Jr., *The Book of Psalms. Composition and Reception* (Vetus Testamentum. Supplements 99), Leiden-Boston 2005.

Psalterz jako dzieło literackie

strate that the Hebrew Psalter is an intentionally arranged book. This presentation follows a pattern which brings into focus key questions related to this novel approach. First, the literary phenomena are portrayed along with elements that allow one to consider the Psalter as an organized literary work. Second, various editorial procedures are studied, both lexical and thematic, which biblical scholars have used in proposing their arguments in favor of the compositional arrangement of the Psalter. Third, a hypothetical end of the editorial process, which have generated today's book of Psalms, is worked out succinctly.

PRZYJAŻŃ MIĘDZY CHRYSTUSEM A UCZNIEM W J 15, 7–17

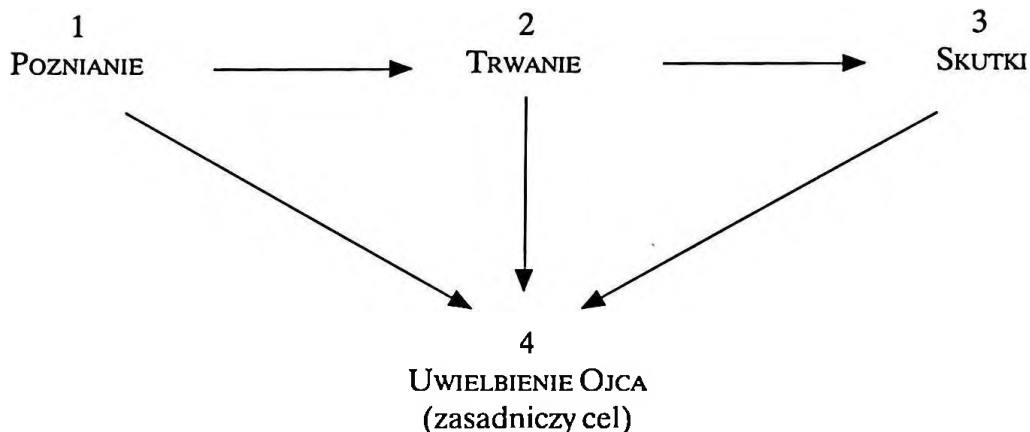
W powszechnej definicji przyjaźń opisuje relację międzyosobową, w której osoby wzajemnie się wspierają i współpracują ze sobą. Głównymi cechami charakterystycznymi są: solidarność, lojalność, afekt oraz altruizm. Ta ostatnia z cech jest rozumiana jako bezinteresowna pomoc innej osobie. Przyjaźń jako wartość, która czyni człowieka istotą wyjątkową wśród innych stworzeń, wymyka się wszelkim próbom racjonalizacji. Inność od pozostałych stworzeń charakteryzuje się tym, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1, 26), a z tym związana jest umiejętność zawierania przyjaźni, czyli kochania i bycia kochanym¹. Przyjaciela nie szuka się, ale się go odkrywa spośród wielu innych osób. Zdumienie niezwykłym podobieństwem drugiego człowieka do nas jest drogą do odnalezienia prawdziwej przyjaźni. Do kogo więc człowiek jest bardziej podobny, jeśli nie do swego Stwórcy? Dlatego idea przyjaźni z Bogiem jest powołaniem każdego człowieka. Boża przyjaźń jest nieskończona i to nią obdarza On każdego człowieka. Jest ona odbiciem absolutnej i doskonałej miłości między Osobami Trójcy Przenajświętszej: Ojcem, Synem i Duchem Świętym².

Omawiana idea przyjaźni w kontekście całej perykopy J 15, 7–17 prowadzi nas do pewnego obrazu pierwotnego Kościoła. Ewangelista chodzi o ukazanie wewnętrznej więzi wspólnoty i jej relacji do Jezusa, wzorowanej na relacji, która jest między Trójcą Świętą. Kościół właśnie reprezentowany jest przez uczniów żyjących z Jezusem. Dlatego też wnioskuje się, że Kościół zaczął już istnieć od samych początków działalności Jezusa. Ewangelista ujawnia miłość Jezusa do Kościoła. Ukazuje, że to co miało miejsce za życia Jezusa, czyli Jego

¹ J. Nawrot, *Przyjaźń w Etykach Arystotelesa, w pismach mądrościowych Septuaginty oraz w Nowym Testamencie*, Poznań 2004, s. 9.

² J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie*, Kraków 2004, s. 415.

działalność aż po wywyższenie na krzyżu będzie kontynuowane przez obiecanego Parakleta. Była to historyczna misja Jezusa, która trwa do dziś. Mówiąc bardziej precyzyjnie, to w Duchu Prawdy zostaje ukazana jej istota i cel³. H. Langkammer ukazuje pewien schemat, w którym prezentuje te cechy, które powinny charakteryzować każdego członka wspólnoty kościelnej, czyli przyjaciół Jezusa:



1. Poznanie pierwszym warunkiem przyjaźni

W omawianej perykopie J 15, 7–17 występuje termin οἶδα. Użyty on jest w kontekście negatywnym, w odniesieniu do sługi: *Już was nie nazywam sługami (δούλους), bo sługa nie wie (δούλος οὐκ οἶδεν), co czyni pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego* (J 15, 15). Jan używając terminu οἶδα nie ma na myśli „dążenia do wiedzy”, ale po prostu stan „wiedzy”. Ewangelista używa na określenie poznania również czasownika γινώσκω. I. de la Potterie widzi wyraźne rozróżnienie między tymi dwoma czasownikami. Według niego γινώσκω odnosi się do zdobywania wiedzy; obejmuje ono pole wiedzy doświadczalnej, którą człowiek zyskał przez długi wysiłek. C. Spicq utrzymuje ten sam rodzaj rozróżnienia: γινώσκω odnosi się do wiedzy zdobytej przez naukę, podczas kiedy οἶδα odnosi się do wiedzy otrzymanej przez wizję. Zasadniczo ta sama idea występuje u E. Abbotta, który tłumaczy γινώσκω jako „nabyć wiedzę o”, a οἶδα jako „znać wszystko dookoła”. Istnieje pewna podstawa dla takiego rozróżnienia. Γινώσκω jest preferowanym terminem u Jana dla ukazania wiedzy, którą Jezus nabywa na ludzki sposób: J 4, 1; 6, 15. Jednakże nie jest to zawsze łatwe do stwierdzenia, że

³H. Langkammer, *Kościół w Janowej Ewangelii*, RTK 1(1995), s. 69n.

Przyjaźń między Chrystusem a uczniem w J 15, 7–17

ewangelista ma na myśli, iż Jezus zdobył wiedzę na ludzki sposób. Na przykład wg J 5, 6 Jezus wie, że kaleka był chory długi czas; w 16, 19 wie, że uczniowie chcą Go zapytać. Czy są to więc przykłady zwykłej wiedzy, czy boskiej zdolności przeniknięcia ludzkiego serca: *Jezus natomiast nie zwierzał się im, bo wszystkich znał* (γινώσκειν) *i nie potrzebował niczyjego świadectwa o człowieku. Sam bowiem wiedział* (ἐγίνωσκειν), *co w człowieku się kryje* (J 2, 25). Przykład głębokiej duchowej wiedzy uzyskanej przez doświadczenie ukazany jest w wypowiedzi Piotra w J 6, 69: *A myśmy uwierzyli i poznali* (ἐγνώκαμεν), *że Ty jesteś Świętym Boga*. Termin οἶδα często jest używany na określenie intuicyjnej wiedzy, którą Jezus ma o Ojcu i o istocie Boga. Jednakże wspomniane rozróżnienie załamuje się, kiedy zauważy się, że czasownik γινώσκω w licznych miejscach jest użyty w takim samym kontekście co termin οἶδα⁴:

οἶδα	γινώσκω
JEZUS ZNA OJCA	
J 7, 29: <i>Ja Go znam (οἶδα), bo od Niego jestem i On Mnie posłał; por. J 8, 55.</i>	J 10, 15: <i>jak Mnie zna (γινώσκει) Ojciec, a Ja znam (γινώσκω) Ojca. Życie moje oddaję za owce; por. J 17, 25.</i>
JEZUS ZNA WSZYSTKIE RZECZY ALBO WSZYSTKICH LUDZI	
J 16, 30: <i>Teraz wiemy, że wszystko wiesz (οἶδας) i nie trzeba, aby Cię kto pytał. Dlatego wierzymy, że od Boga wyszedłeś; por. J 18, 4.</i>	J 2, 24: <i>Jezus natomiast nie zwierzał się im, bo wszystkich znał (γινώσκειν).</i>
POZNANIE JEZUSA POZNANIEM OJCA	
J 8, 19: <i>Gdybyście Mnie znali (ᾔδειτε), znalibyście (ᾔδειτε) i Ojca mego.</i>	J 14, 7: <i>Gdybyście Mnie poznali (ἐγνώκατε), poznalibyście (γνώσεσθε) i mojego Ojca; por. J 17, 3.</i>
ŚWIAT ALBO GRZESZNICY NIE ZNAJĄ OJCA LUB JEZUSA	
J 8, 19: <i>Jezus odpowiedział: Nie znacie (οἶδατε οὐτε) ani Mnie, ani Ojca mego; por. J 15, 21; 7, 28.</i>	J 16, 3: <i>Będą tak czynić, bo nie poznali (οὐκ ἔγνωσαν) ani Ojca, ani Mnie; por. J 1, 10; 17, 25; 1J 3, 1.6.</i>

⁴ R.E. Brown, *The Gospel According to John I–XII*, New York 1966, s. 514.

Cytowane teksty wskazują na to, że mimo wcześniej przedstawionego rozróżnienia w Ewangelii Janowej nie znajduje się zasadniczej granicy między $\alpha\iota\delta\alpha$ a $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\omega$. Jednakże F. Gryglewicz idąc za I. de la Potterie zauważa pewną subtelną różnicę w tych zdawałoby się użytych synonimicznie terminach. Można dostrzec, że gdy jest mowa o poznaniu Jezusa i o poznaniu Boga, to ewangelista świadomie używa różnych terminów. Wybór terminu zależny jest od tego, do jakiego środowiska zwraca się Jezus. Terminu $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\omega$ Jezus używa odnosząc się do wiernych, którzy poznają Boga (14, 7; 17, 3)⁵. Takie poznanie składa się więc ze stopniowego wprowadzania słuchaczy w treści im przekazywane, w celu doprowadzenia do uznania ich za jedynie prawdziwe i uwierzenia w nie. W tym wypadku chodzi o świadome przyjęcie nauki Chrystusa. Termin $\alpha\iota\delta\alpha$, chociaż dotyczy również poznania Jezusa i Boga, występuje w wypowiedzi skierowanej do Żydów w formie wyrzutu: *Jezus odpowiedział: Nie znacie ($\alpha\iota\delta\alpha\tau\epsilon$) ani Mnie, ani Ojca mego. Gdybyście Mnie znali ($\gamma\iota\delta\epsilon\iota\tau\epsilon$), znalibyście ($\gamma\iota\delta\epsilon\iota\tau\epsilon$) i Ojca mego* (J 8, 19). Żydzi nie rozpoznając Jezusa jako Chrystusa, spotykają się z silnym wyrzutem z Jego strony, że nie poznali ($\alpha\iota\delta\alpha$) Go, a tym bardziej nie znają Boga Ojca, którego w szczególności oni powinni znać⁶. Jezus odpowiadając Żydom zakłada również ten sam rodzaj poznania, czyli poznanie czysto intelektualne ($\alpha\iota\delta\alpha$). Na pozór podobna sytuacja ma miejsce podczas *Ostatniej Wieczery*. Przypomina ona treścią ten wyrzut, jaki Jezus zastosował wcześniej odnośnie do Żydów. Znając ich wiarę, przedłożył im wyjaśnienie, opierając się na swoim zjednoczeniu z Bogiem Ojcem⁷. Tomasz nie rozumiał sensu drogi Jezusa. Nie potrafił jeszcze spojrzeć ponad rzeczywistość doczesną⁸: *Odezwał się do Niego Tomasz: Panie, nie wiemy ($\alpha\upsilon\kappa\ \alpha\iota\delta\alpha\mu\epsilon\nu$), dokąd idziesz. Jak więc możemy znać ($\epsilon\iota\delta\epsilon\iota\nu$) drogę?* (J 14, 5); *Odpowiedział mu Jezus: Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie. Gdybyście Mnie poznali ($\epsilon\gamma\gamma\omega\sigma\kappa\alpha\tau\epsilon$), znalibyście ($\gamma\iota\nu\omega\sigma\epsilon\sigma\theta\epsilon$) i mojego Ojca. Ale teraz już Go znacie ($\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\tau\epsilon$) i zobaczyliście* (J 14, 6–7). W odpowiedzi Jezus stosuje termin $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\omega$. Nie odwołuje się tylko do poznania intelektualnego, ale i do osobowego⁹, które ma duży zakres możliwości i jest w ciągłym rozwoju

⁵ F. Gryglewicz, *Życie chrześcijańskie w ujęciu św. Jana*, Katowice 1984, s. 74n; Wyjątkiem jest odniesienie się do Marty, siostry Łazarza. Jej poznanie było pewne ($\alpha\iota\delta\alpha$), związane z całkowitym przekonaniem, że Bóg Ojciec uczyni wszystko to, o co poprosi Syn: *Marta rzekła do Jezusa: Panie, gdybyś ty był, mój brat by nie umarł. Lecz i teraz wiem ($\alpha\iota\delta\alpha$), że Bóg da Ci wszystko, o cokolwiek byś prosił Boga* (J 11, 22). Również była pewna co do zmartwychwstania jej brata Łazarza w dniu ostatecznym: *Rzekła Marta do Niego: Wiem ($\alpha\iota\delta\alpha$), że zmartwychwstanie w czasie zmartwychwstania w dniu ostatecznym* (J 11, 24).

⁶ Tamże, s. 72.

⁷ Tamże, s. 73.

⁸ L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, Poznań 1975, s. 312.

⁹ A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, Lublin 2000, s. 165.

i pogłębianiu¹⁰. Jest to poznanie właściwe wierze. Jest ono darem i człowiek o własnych siłach do tego rodzaju poznania (γινώσκω) nie może dojść¹¹. Postać Tomasza reprezentuje tych ludzi dobrej woli, jeszcze nie obdarzonych Duchem Świętym, który o wszystkim pouczy¹². Różnicę tę można zauważyć w słowach Jezusa skierowanych do Piotra podczas Ostatniej Wieczerzy: *Jezus mu odpowiedział: Tego, co Ja czynię, ty teraz nie rozumiesz (οὐκ οἶδας), ale później będziesz to wiedział (γινώσῃ)* (J 13, 7).

Wiara i poznanie są ze sobą ściśle związane: *A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Boga* (J 6, 69). Wiara w tym wyznaniu Piotra poprzedza poznanie¹³. Istnieje wzajemne przenikanie się wiary i poznania. Jak wiara tak i poznanie powoduje wzajemny wzrost. Poznanie to odkrywanie miłości, rozpoznawanie samego Jezusa. Jest to wejście w świat miłości¹⁴. Poznawanie Boga jest stanem zdeterminowanym przez miłość: *Umiłowani, miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością* (1J 4, 7–8). Miłość kieruje relacją zarówno Ojca i Syna (J 3, 35), jak i Jezusa do Jego uczniów, czyli przyjaciół (J 13, 1)¹⁵. Uczniowie Chrystusa nie tylko rozpoznają dzięki wierze „dobrego pasterza”: *Ja jestem dobrym pasterzem i znam (γινώσκω) owce moje, a moje Mnje znają (γινώσκουσί), podobnie jak Mnje zna (γινώσκει) Ojciec, a Ja znam (γινώσκω) Ojca. Życie moje oddaję za owce* (J 10, 14–15), ale również wiara z poznania czerpie siłę do zjednoczenia się z Jezusem i do miłowania Go¹⁶. Relację między Ojcem i Synem charakteryzuje wzajemne poznanie się (γινώσκω), i taka sama sytuacja zachodzi między Jezusem a uczniami (J 10, 14–15.27; por. 7, 29; 8, 55)¹⁷. Wiara w Jezusa i poznanie prawdy czyni prawdziwych uczniów, czyli przyjaciół Chrystusa: *Wtedy powiedział Jezus do Żydów, którzy Mu uwierzyli: Jeżeli trwacie w nauce mojej, jesteście prawdziwie moimi uczniami i poznacie (γινώσεσθε) prawdę, a prawda was wyzwoli* (J 8, 31–32). Prawdą (ἀλήθεια) jest sam Jezus, a poznanie Jego jest poznaniem zbawienia¹⁸.

Podczas Ostatniej Wieczerzy Jan prezentuje kontrast między przyjaciółmi a sługami (J 15,15), który jest dopełnieniem kontrastu między sługami a dzieć-

¹⁰ F. Gryglewicz, *Życie chrześcijańskie*, s. 74.

¹¹ J. Gnilk, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 369.

¹² L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 313.

¹³ E. Szymanek, *Wiara i niewiara*, [w:] F. Gryglewicz [red.], *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, Lublin 1992, s. 270.

¹⁴ M. Bednarz, *Pisma św. Jana*, Tarnów 1997, s. 165; por. E. Szymanek, *Wiara i niewiara*, s. 270.

¹⁵ R. Bultmann, γινώσκω, [w:] G. Kittel [red.], *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids 1964, t. 1, s. 711.

¹⁶ M. Bednarz, *Pisma św. Jana*, s. 165; por. E. Szymanek, *Wiara i niewiara*, s. 270.

¹⁷ R. Bultmann, γινώσκω, s. 711.

¹⁸ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 327.

mi w J 8, 33–35. Kontrast Janowy między byciem przyjacielem (φίλος) Jezusa a niewolnikiem (δοῦλος) może pomóc zrozumieć kontekst kulturowo-społeczny, ponieważ tylko przyjaciele mają wszystkie rzeczy wspólnie. Kontrast ten był wystarczająco znany w starożytności na terenie wybrzeża basenu Morza Śródziemnego: Rzymianin na przykład mógłby określać pokonanych ludzi jako niewolników, natomiast sprzymierzeńców jako przyjaciół. Według tradycyjnego prawa żydowskiego niewolnik nie mógł dziedziczyć, bez względu na to, jak wiele dóbr było zostawionych dla niego, chyba, że pan wyzwoliłby niewolnika albo przekazał mu „wszystkie” dobra. Nie miałyby żadnego sensu obietnica Jezusa dzielenia się swoim słowem i dobrami z uczniami, dopóki oni nie zostaliby przyjaciółmi¹⁹. Chrystus w J 8, 35–36 zwraca uwagę na to, że tylko syn zawsze jest w domu ojca i nikt go nie może z niego usunąć. Inaczej jest z niewolnikiem: *A niewolnik (δοῦλος), nie przebywa w domu na zawsze, lecz Syn przebywa na zawsze* (J 8, 35). Tylko Syn ma prawo wyzwolić z niewoli: *Jeżeli więc Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni* (J 8, 36)²⁰.

*Stwierdzenie Jezusa: Sługa nie jest większy od swego pana (J 15, 20) przypomina prawdę poprzednio wyrażoną w J 13, 16: Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Sługa nie jest większy od swego pana ani wysłannik od tego, który go posłał. Chociaż uczniowie Jezusa zostali wyniesieni do stanu przyjaciół (J 15, 15), to z tego powodu nie są więksi niż On*²¹. Wypowiedź Jezusa jest ułożona w formie dwóch paralelnych warunków: *Jeżeli Mnie prześladowali (a wielu z nich to robiło), to i was będą prześladować. Jeżeli moje słowo zachowali (a niektórzy z nich to robili), to i wasze będą zachowywać* (J 15, 20). Implikacja tego tekstu jest taka, że ostatecznie uczniowie nie mają żadnej kontroli nad tym, jak ich posłannictwo będzie przyjęte. Odpowiedź ludzi na ich głoszenie będzie zależała od postawy w stosunku do Jezusa²². Zauważyć można, że różnica między niewolnikiem (δοῦλος) a przyjacielem (φίλος), którego Jezus kocha, jest następująca: przyjaciel wie i rozumie, co jego Pan robi. Ten, którego Jezus kocha, nie jest pogrążony w niewiedzy o tym, kim jest Jezus, co jest Jego wolą, więc dlatego powinien robić to, co On rozkazuje: *Już was nie nazywam sługami (δοῦλους), bo sługa nie wie (δοῦλος οὐκ οἶδεν), co czyni pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego* (J 15, 15). *Od Syna wymaga się nie ślepego posłuszeństwa, ale ochoczej akceptacji dla projektu Bożego, jak to jest ukazane w postawie Chrystusa*²³. *Pan niewolnikowi nie zwie-*

¹⁹ C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, Peabody 2003, t. 2, s. 1013; C. A. Evans, S.E. Porter [red.], *Dictionary of New Testament Background*, Downers Grove 2000, s. 385.

²⁰ F. Gryglewicz, *Niewolnicy w Nowym Testamencie*, Lublin 1961, s. 14n.

²¹ H.N. Ridderbos, *The Gospel According to John*, Grand Rapids 1997, s. 524.

²² A.J. Köstenberger, *John*, Grand Rapids 2004, s. 465.

²³ B. Witherington III, *John's Wisdom. A Commentary on the Fourth Gospel*, Louisville 1995, s. 259n.

rza się z tego, co ma zamiar czynić, jak też nie jest mu znane co jego pan czyni. Niewolnik nie wie, do jakiego celu zmierzają zamiary pana, pomimo tego, że to on wykonuje jego polecenia. Chrystus Pan swoim przyjaciółom już wszystko oznajmił, co usłyszał od swojego Ojca (J 15, 15). Wcześniej tego nie uczynił, gdyż jeszcze traktował ich jak niewolników²⁴. Poznanie nie jest ani obserwacją, ani mistyczną wizją; ono domaga się wyrażenia go w czynach. Przestrzeganie przykazań stanowi kryterium poznania: Po tym zaś poznajemy (γινώσκωμεν), że Go znamy (ἐγνώκαμεν), jeżeli zachowujemy Jego przykazania (1J 2, 3nn). Poznanie pociąga za sobą również świadomość bycia umiłowanym (por. J 15, 9; 13, 34)²⁵. Tak więc poznanie, określone greckim terminem γινώσκω, jest pierwszym warunkiem przyjaźni z Chrystusem.

2. Przyjaźń przejawem trwania w Chrystusie

Termin μένω, którego znaczenie teologiczne jest charakterystyczne dla św. Jana, domaga się bardziej szczegółowego wyjaśnienia. Μένω spotyka się 66 razy w pismach Janowych: w Ewangelii 40 razy, z tego 11 razy występuje w rozdziale 15; 23 razy w 1 Liście św. Jana, oraz 3 razy w 2 Liście św. Jana²⁶. Autor czwartej Ewangelii znał dobrze świeckie znaczenie μένω w sensie zamieszkania – przeważające u Synoptyków – i chociaż wspomniany czasownik w takim właśnie znaczeniu jest użyty po raz pierwszy w wypowiedzi skierowanej do Jezusa: *Jezus zaś odwróciwszy się i ujrzawszy, że oni idą za Nim, rzekł do nich: Czego szukacie? Oni powiedzieli do Niego: Rabbi! – to znaczy: Nauczycielu – gdzie mieszkasz (μένεις)?* (J 1, 38), to częściej jest używany jako trwanie w znaczeniu ciągłości, utrzymania się w istnieniu; może także wyrażać rzeczywistość, która trwa w samej sobie: *Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie (μένει) tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity* (J 12, 24)²⁷ oraz w odniesieniu do Chrystusa i Jego uczniów, którzy trwają wiecznie: *Na to tłum Mu odpowiedział: Myśmymy się dowiedzieli z Prawa, że Mesjasz ma trwać (μένει) na wieki. Jakżeż Ty możesz mówić, że potrzeba wywyżzyć Syna Człowieczego? Któż to jest ten Syn Człowieczy? (J 12, 34); Świat zaś przemija, a z nim jego pożądliwość; kto zaś wypełnia wolę Bożą, ten trwa (μένει) na wieki* (1J 2, 17)²⁸.

Przez użycie czasownika μένω Jan pragnie oddać niezmienność i nienaruszalność relacji immanentnej²⁹. Wyraża ono zasadniczy aspekt odpowiedzi

²⁴ F. Gryglewicz, *Niewolnicy*, s. 14n.

²⁵ R. Bultmann, γινώσκω, s. 711.

²⁶ F. Hauck, μένω, [w:] G. Kittel [red.], *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids 1967, t. 4, s. 575.

²⁷ Ziarno pszeniczne trwa w tym samym stanie, w jakim się znalazło (J 12,24): αὐτὸς μόνος μένει.

²⁸ C. Spicq, *Agape*, Madrid 1977, s. 1057.

²⁹ F. Hauck, μένω, s. 575.

uczniów na Bożą inicjatywę miłości uosobionej w Jezusie Chrystusie³⁰. W ten sposób Bóg „trwa” w Chrystusie (J 14, 10); wierzący zaś trwają w Chrystusie (6, 56; 15, 4–7; 1J 2, 6.27nn; 3, 6.24) a Chrystus w nich (J 15, 4–7; 1J 3, 24); Bóg trwa w wierzących (1J 4, 16) a wierzący w Bogu (1J 2, 24; 4, 16)³¹.

W Janowym języku termin ten występuje w postaci formuły μένειν ἐν (trwać w), która ma znaczenie religijne. Jej charakter jako efekt relacji Boga względem Chrystusa: *Ojciec, który trwa (μένων) we Mnie* (J 14, 10) i względem chrześcijan, jak i relacji Chrystusa do swoich uczniów i uczniów do Chrystusa: *Każdy, kto trwa (μένων ἐν) w Nim* (1J 3, 6), konstytuuje definicję wiary. Życie chrześcijańskie, upływające w posłuszeństwie planom miłości Chrystusa, jest określane jako zjednoczenie ze Zbawicielem. Jedynym wymogiem w tym życiu jest trwanie w Chrystusie (ἐν ἐμοί – *we Mnie*) (J 15, 2). Patrząc z innej strony, to trwanie jest wynikiem inicjatywy Jezusa: *Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem i przeznaczyłem was na to, abyście szli i owoc przynosili, i by owoc wasz trwał – aby wszystko dał wam Ojciec, o cokolwiek Go poprosicie w imię moje* (w. 16)³². Słowa o *trwaniu* w są skierowane do tych, którzy już zostali wybrani na uczniów Jezusa, ale jeszcze zagraża im niebezpieczeństwo odejścia od Niego. Taką sytuację ukazuje ewangelista w J 6, 60nn: *Odtąd wielu uczniów Jego się wycofało i już z Nim nie chodziło* (6, 66)³³. Problemem jest to, aby wytrwać w związku, z zachowaniem na zawsze jedności i wspólnoty w miłości. Stąd wezwanie w imperatywie do współpracy z uczniami: *Wytrwajcie w (μένετε ἐν) miłości mojej* (J 15, 9)³⁴. Chodzi tu o miłość Jezusa względem uczniów, jak i uczniów względem Chrystusa, gdyż miłość chrześcijan względem Mistrza, przejawiająca się w zachowywaniu Jego przykazań (J 15, 10.12; por. J 15, 14.17), jest owocem Jego miłości³⁵. Ἀγάπη jest miłością trwałą, ale dla chrześcijan ta trwałość jest wieczna, gdyż wypływa z miłości Ojca i Syna. U św. Jana jest mowa o ustanowieniu „pobytu” w miłości, z zachowaniem jedności już nawiązanej; o nie zachwianiu w miłości (J 15, 10; por. Ef 1, 4), co przywołuje Mdr 3, 9: *Ci, którzy Mu zaufali, zrozumieją prawdę, wierni w miłości będą przy Nim trwali* (οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ προσμενοῦσιν αὐτῷ): *łaska bowiem i miłosierdzie dla Jego wybranych*³⁶. Akcent położony jest na miłość (ἀγάπη), która jest jednością i więzią. Trwanie w Chrystusie: *Wytrwajcie we Mnie (μένετε ἐν ἐμοί)* (J 15, 4); *Wytrwajcie w miłości Mojej* (J 15, 9) i trwanie Jezusa w miłości Ojca: *Trwam w Jego miłości (μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ)* (J 15, 10) są między sobą zależne. Jedność Boga

³⁰ M. Bednarz, *Pisma św. Jana*, s. 170.

³¹ F. Hauck, μένω, s. 575.

³² C. Spicq, *Agape*, s. 1055.

³³ J. Gniska, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 364.

³⁴ C. Spicq, *Agape*, s. 1055.

³⁵ M. Bednarz, *Pisma św. Jana*, s. 172.

z Synem jest wzorem dla więzi Jezusa z wiernymi w porządku miłości³⁷. Werset J 15, 17: (*To wam przykazuję, abyście się wzajemnie miłowali*) oraz 1J przypisują braterskiej miłości tę samą skuteczność w odniesieniu do życia i zbawienia: *Kto miłuje swego brata, ten trwa w światłości* (1J 2, 10); *My wiemy, że przeszliśmy ze śmierci do życia, bo miłujemy braci, kto zaś nie miłuje, trwa w śmierci* (1J 3, 14). Istnieje sprzeczność między trwaniem w Bogu a nie miłowaniem swojego brata (1J 3, 15.17). Kiedy jest mowa o tym, by Dwunastu przynosiło owoce, rozumiane jest to tak, że Apostołowie są bardziej zobligowani niż ktokolwiek inny do trwania w miłości: *Wtedy powiedział Jezus do Żydów, którzy Mu uwierzyli: Jeżeli trwacie w nauce mojej, jesteście prawdziwie moimi uczniami* (J 8, 31). Miłość przewyższa nieskończenie wszystkie charyzmaty (1Kor 12–13). Podstawowa prawda jest taka, że miłość (ἀγάπη) jest pierwsza w istnieniu; łączy i utrzymuje w jedności zarówno to wszystko, co jest między Ojcem i Synem, jak i między Chrystusem i Jego uczniami oraz Ojcem i uczniami Jezusa. Potwierdza to św. Paweł: *I jestem pewien, że ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani Zwierzchności, ani rzeczy teraźniejsze, ani przyszłe, ani Moce, ani co wysokie, ani co głębokie, ani jakiegokolwiek inne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym* (Rz 8, 38–39)³⁸. Widoczna jest tu więc trójstronna: Ojca, Syna i wiernych. Odtąd przyjaciele Jezusa są już nie tylko złączeni ze swym Mistrzem, ale również są złączeni z Bogiem Ojcem. Wiąż ta posiada wymiar nadprzyrodzony: *W owym dniu poznacie, że Ja jestem w Ojcu moim, a wy we Mnie i Ja w was* (J 14, 20)³⁹. Ta jedność jest wewnętrzna, intymna, wywołuje pewną immanentną wzajemność. Ta sama formuła, która wyraża trwanie uczniów w Chrystusie lub w Bogu, opisuje także współlistotowość Ojca i Syna: *Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie? Słów tych, które wam mówię, nie wypowiadam od siebie. Ojciec, który trwa we Mnie, On sam dokonuje tych dzieł. Wiercie Mi, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie. Jeżeli zaś nie – wiercie przynajmniej ze względu na same dzieła!* (J 14, 10–11). Syn prosi swojego Ojca, aby Jego uczniowie, *aby tak jak My... jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno* (J 17, 11.21); *aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy: Ja w nich, a Ty we Mnie! Oby się tak zespolili w jedno* (ww. 22.23). Trwanie w Chrystusie (μένειν ἐν) oznacza jednocześnie obopólność i trwałość; jest pewną wspólnotą na wieczność. Ojciec i Syn przychodzą do wierzących i czynią tam mieszkanie: *Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i u niego*

³⁶ C. Spicq, *Agape*, s. 1055.

³⁷ F. Gryglewicz, *Więź z Bogiem*, s. 312.

³⁸ C. Spicq, *Agape*, ss. 1060–1061.

³⁹ F. Gryglewicz, *Więź z Bogiem*, s. 312n.

uczynimy mieszkanie (*μονήν*) (J 14, 23), a wierzący po swojej śmierci będzie przyjęty w mieszkaniu Ojca: *W domu Ojca mego jest mieszkań wiele. Gdyby tak nie było, to bym wam powiedział. Idę przecież przygotować wam miejsce* (J 14, 2)⁴⁰.

Ważnym elementem umożliwiającym wytrwanie przyjaciół w jedności z Chrystusem i Bogiem Ojcem jest Eucharystia: *Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie* (*ἐν ἐμοὶ μένει*), *a Ja w nim* (J 6, 56). W rezultacie tej jedności uczeń Jezusa otrzymuje życie jako dar od Niego. Wierzący otrzymuje je nie tylko w teraźniejszości, ale i na końcu czasów wraz ze zmartwychwstaniem: *Jak Mnie posłał żyjący Ojciec, a Ja żyję przez Ojca, tak i ten, kto Mnie spożywa, będzie żył przeze Mnie* (J 6, 57)⁴¹. By kontynuować życie nadprzyrodzone i w ogóle je osiągnąć, konieczna jest obecność Jezusa w wiernym⁴². Zjednoczenie się z Chrystusem dokonuje się więc dzięki sakramentowi Ciała i Krwi Jezusa⁴³. Autentycznym przyjacielem jest ten, kto przylacza się do Boga i do Chrystusa przez wiarę i wyznaje swoją wiarę w Chrystusa wobec innych: *Jeśli ktoś wyznaje, że Jezus jest Synem Bożym, to Bóg trwa* (*μένει*) *w nim, a on w Bogu* (1J 4, 15). Prawdziwym uczniem żyjącym w więzi trójstronnej jest ten, kto trwa w nauce Chrystusa: *Wtedy powiedział Jezus do Żydów, którzy Mu uwierzyli: Jeżeli trwacie* (*μεῖνῃτε*) *w nauce mojej, jesteście prawdziwie moimi uczniami* (J 8, 31). Nauka ta ma przeniknąć do wnętrza wiernego, nie wystarczy tylko słuchanie jej. Musi się stać pewną częścią ucznia, tą która jest inspiracją całego jego życia⁴⁴. W efekcie, kto trwa w Bogu Ojcu przez Chrystusa, posiada ich obu, jak i ich dary: *Kto trwa w nauce Chrystusa, ten ma i Ojca, i Syna* (2J 1, 9)⁴⁵. Posiada on trwale nasienie Boże: *Każdy, kto narodził się z Boga, nie grzeszy, gdyż trwa w* (*μένει ἐν*) *nim nasienie Boże; taki nie może grzeszyć, bo się narodził z Boga* (1J 3, 9); namaszczenie: *Co do was, to namaszczenie, które otrzymaliście od Niego, trwa w was* (*μένει ἐν*) *i nie potrzebujecie pouczenia od nikogo, ponieważ Jego namaszczenie poucza was o wszystkim. Ono jest prawdziwe i nie jest kłamstwem. Toteż trwajcie w nim tak, jak was nauczył* (1J 2, 27); Ducha Świętego: *Poznajemy, że my trwamy w Nim* (*ἐν αὐτῷ μένομεν*), *a On w nas, bo udzielił nam ze swego Ducha* (1J 4, 13); *Kto wypełnia Jego przykazania, trwa w Bogu* (*ἐν αὐτῷ μένει*), *a Bóg w nim; a to, że trwa* (*μένει ἐν*) *On w nas, poznajemy po Duchu, którego nam dał* (1J 3, 24); miłość: *Jeśliby ktoś posiadał majątność tego świata i widział, że brat jego cierpi niedostatek, a zamknął przed nim swe serce, jak może trwać w nim*

⁴⁰ C. Spicq, *Agape*, s. 1059.

⁴¹ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 319; A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 359.

⁴² F. Gryglewicz, *Więź z Bogiem*, s. 317.

⁴³ M. Bednarz, *Pisma św. Jana*, s. 171.

⁴⁴ *Tamże*, s. 171.

⁴⁵ F. Gryglewicz, *Życie chrześcijańskie*, s. 187.

Przyjaźń między Chrystusem a uczniem w J 15, 7–17

miłość Boga (πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ)? (1J 3, 17); prawdę: Ja prezbiter – do Wybranej Pani i do jej dzieci, które miłuję w prawdzie, i nie tylko ja sam, ale także wszyscy, którzy znają prawdę, a miłuję ze względu na prawdę, jaka w nas trwa (μένουσιν) i pozostanie z nami na wieki (2J 1, 1–2)⁴⁶. Ostatecznie bycie chrześcijaninem, trwanie w Bogu i w Chrystusie chroni chrześcijanina od grzechu: Każdy, kto trwa w Nim (ἐν αὐτῷ μένων), nie grzeszy, żaden zaś z tych, którzy grzeszą, nie widział Go ani Go nie poznał (1J 3, 6); spełnia mu się to, o co prosi: Jeżeli we Mnie trwać będziecie (μείνητε ἐν ἐμοί), a słowa moje w was, poproście, o cokolwiek chcecie, a to wam się spełni (J 15, 7); przynosi obfite owoce: Wytrwajcie we Mnie, a Ja będę trwał w was. Podobnie jak latorośl nie może przynosić owocu sama z siebie – o ile nie trwa w winnym krzewie – tak samo i wy, jeżeli we Mnie trwać nie będziecie. Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami. Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić (J 15, 4–5). Ten, kto nie trwa w Nim, nie tylko nie może nic uczynić (w. 5), ale również zostaje wyłączony ze wspólnoty wiernych: Wyszli oni z nas, lecz nie byli z nas; bo gdyby byli naszego ducha, pozostaliby z nami (μεμενῆκεσαν ἂν μεθ’ ἡμῶν); a to stało się po to, aby wyszło na jaw, że nie wszyscy są naszego ducha (1J 2, 19); jest odcięty przez samego Boga: Każdą latorośl, która we Mnie nie przynosi owocu, odcina, a każdą, która przynosi owoc, oczyszcza, aby przynosiła owoc obfity (J 15, 2)⁴⁷. Niewierzący trwają w ciemności: Ja przyszedłem na świat jako światło, aby każdy, kto we Mnie wierzy, nie pozostawał (μείνη) w ciemności (J 12, 46) i śmierci: My wiemy, że przeszliśmy ze śmierci do życia, bo miłujemy braci, kto zaś nie miłuje, trwa w (μένει ἐν) śmierci (1J 3, 14)⁴⁸.

Ta idea Janowa trwania w (μένειν ἐν) jako więzi uczniów – przyjaciół z Bogiem przez Jezusa, jest różna od ówczesnych koncepcji pogańskich, hellenistycznych. Jest odmienna od starotestamentowych i judaistycznych myśli o relacji Jahwe z narodem wybranym, a nawet od koncepcji św. Pawła odnośnie do Chrystusa i Kościoła. Ewangelista, stojąc na gruncie wiary, więź tę postrzega praktycznie jako przestrzeganie przykazań Jezusowych, w tym szczególnie praktykowanie miłości. Skutkiem tego będą owoce chrześcijańskiego życia: *owoc obfity przyniesiecie i staniecie się moimi uczniami (J 15, 8)⁴⁹.*

3. Przynoszenie owocu skutkiem przyjaźni

Przyjaciele Jezusa są powołani do przynoszenia owoców jako skutku ich trwania w Chrystusie. Uczniowie to przyjaciele (φίλοι) Jezusa, dla których On

⁴⁶ J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 365; C. Spicq, *Agape*, ss. 1058–1059; F. Hauck, *μένω*, s. 575.

⁴⁷ C. Spicq, *Agape*, s. 1059.

⁴⁸ F. Hauck, *μένω*, s. 575.

⁴⁹ F. Gryglewicz, *Więź z Bogiem*, s. 318.

oddaje życie z miłości (w. 13), a oni przynoszą wiele owoców: *Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem i przeznaczyłem was na to, abyście szli i owoc (καρπὸν) przynosili, i by owoc wasz trwał – aby wszystko dał wam Ojciec, o cokolwiek Go poprosicie w imię moje* (J 15, 16). Owoce te będą trwałe (ww. 8.16).

Uczniowie przynoszą owoce, ponieważ kontynuują misję tego, który ich wybrał, a wszystko, o co poproszą, będzie im dane (w. 16c). Jedność, jaka istnieje między Jezusem a Ojcem, będzie również obejmowała uczniów wybranych (w. 16a) i wysłanych (w. 16b) przez Jezusa: *Ojciec mój przez to dozna chwały, że owoc obfity przyniesiecie i staniecie się moimi uczniami* (J 15, 8); *Nie mówię o was wszystkich. Ja wiem, których wybrałem; lecz potrzeba, aby się wypełniło Pismo: Kto ze Mną spożywa chleb, ten podniósł na Mnie swoją piętę. Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Kto przyjmuje tego, którego Ja pošlę, Mnie przyjmuje. A kto Mnie przyjmuje, przyjmuje Tego, który Mnie pošłał* (13, 18.20). Słowa Jezusa o wyborze uczniów i ustanowieniu ich jako przyjaciół (w. 15), tych, którzy przyniosą trwałe obfite owoce, zamykają się ponownie przypomnianym przykazaniem, które jest podstawowym warunkiem ich statusu. Oni muszą przyjąć przykazanie Jezusa: muszą miłować się wzajemnie (w. 17)⁵⁰.

Promocja do przyjaźni z Jezusem jest zarazem wyniesieniem do funkcji apostołskiej. On ich ustanowił po to, by „szli”. Czasownik „ustanowić” sugeruje rozległy ruch ręki, który wskazuje nieograniczony horyzont. O ile misja Jezusa nie rozprzestrzenia się poza granice Izraela, o tyle oni mają udać się na podbój całego świata (J 12, 20–24). To wyniesienie nie tylko daje im moc przynoszenia owoców, czyli rozprzestrzeniania wspólnoty wiary, ale daje im ponadto pewność, że owoce ich pracy apostołskiej będą trwałe i będą wzrastały⁵¹. Interpretatorzy nie są zgodni czy słowa „idź i przynieś owoc” odnoszą się szczególnie do misjonarskiego mandatu. „Idź” mogłoby na pierwszy rzut oka wskazywać na ten kierunek, jak na przykład w Łk 10, 3: *Idźcie, oto was posyłam jak owce między wilki*. Nie jest jednak pewne, czy tylko samo słowo „iść” może decydować, że taka intencja jest tu obecna. Aby rozstrzygnąć kwestię, należy zwrócić uwagę na drugi czasownik: „przynosić” owoce, łączący się z pierwszym. W tym fragmencie przynoszenie owoców wskazuje na wzajemną miłość uczniów, a to nie zgadza się z sugerowaną przez niektórych intencją misjonarską, co nie zaprzecza jednak temu, że proklamacja Ewangelii w świecie stanowi część owoców przynoszonych przez uczniów, ani też że wzajemna miłość uczniów ma „misyjne” znaczenie: *Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali* (por. 13, 35)⁵².

⁵⁰ F.J. Moloney, *The Gospel of John*, Collegeville 1998, s. 421n.

⁵¹ H. Van den Bussche, *El Evangelio segun san Juan*, Madrid 1972, s. 535n.

⁵² H.N. Ridderbos, *The Gospel According to John*, s. 521n.

Cel, który Jezus wyznaczył wybranym jest taki, że oni są „ustanowieni” by „pójść i przynieść owoce”. Jest to stwierdzenie, które przywołuje obraz ich wspólnoty z Chrystusem jako gałęzi winorośli: *Ja jestem krzewem winnym, wy – lato-roślami. Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić* (J 15, 5). Słowa, które następują: „wasze owoce powinny trwać”, kontynuują myśl o „trwaniu” w Jezusie (ww. 4–8), albo w Jego miłości (ww. 9n). Jezus wskazuje ponadto na pewność, że ich modlitwy będą wysłuchane przez Ojca we wszystkim, o co oni będą prosić w imię Jezusa (por. 14, 30n)⁵³. Jeszcze raz misja uczniów jest umieszczona w kontekście potrzeby i spełnienia tego, co oni wypowiadają w modlitwie: *aby wszystko dał wam Ojciec, o cokolwiek Go poprosicie w imię moje*; podobne stwierdzenia powtarzane są w innych miejscach: (14, 13–14; 16, 23–24, 26)⁵⁴.

Przynoszenie owoców niektórzy egzegeci wyjaśniają jako praktykowanie miłości braterskiej⁵⁵, natomiast C. H. Dodd jako posłuszeństwo pełne miłości⁵⁶. Pomimo tych różnych koncepcji zakłada ono zawsze zjednoczenie z Jezusem, miłość do Niego i żywą wiarę⁵⁷. Przynosić owoc jest niczym innym, jak całkowitą wiernością przykazaniom i przekazywaniem ich przez uczniów świata. Będzie się to dokonywało poprzez ich postawę bogatą w wiarę i miłość⁵⁸. Jeszcze jednym ważnym owocem przyjaźni z Chrystusem jest pełna radość. Rozpatrywać ją można pod dwoma aspektami: uniesienia radości i stanu, w którym istnieje pełne posiadanie radości: *To wam powiedziałem, aby radość (χαρά) moja w was była i aby radość (χαρά) wasza była pełna (πληρωθῇ)* (J 15, 11). Abraham uradował się, gdy ujrział dzień Jezusa: *Abraham, ojciec wasz, rozradował się (ἡγαλλιάσατο) z tego, że ujrział mój dzień – ujrział go i ucieszył się (ἔχαρην)* (J 8, 56). Czas radości przyszedł wraz z Jezusem. Radość Jana Chrzciciela jest spełniona, ponieważ przedmiot tej radości jest teraz obecny: *Ten, kto ma oblubienicę, jest oblubieńcem; a przyjaciel oblubienicy, który stoi i słucha go, doznaje najwyższej radości (χαρῆ) na głos oblubienicy. Ta zaś moja radość (χαρά) doszła do szczytu* (J 3, 29). Pełna albo inaczej całkowita radość Jana Chrzciciela wynika ze słuchania głosu Jezusa⁵⁹. Źródłem radości jest pełnienie roli najbliższego pomocnika Jezusa – Oblubienicy. To zadanie jest mu powierzone przez Boga i wypełnia on je wiernie, wskazując na Chrystusa, by dla Niego przygotować lud. Zadaniem Jana Chrzciciela – *przyjaciela Oblubienicy* – jest przygotowanie

⁵³ Tamże, s. 521n.

⁵⁴ A.J. Köstenberger, *John*, s. 460.

⁵⁵ A. Wikenhauser, *El Evangelio segun San Juan*, Barcelona 1967, s. 431.

⁵⁶ C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, s. 412.

⁵⁷ L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 325.

⁵⁸ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 361.

⁵⁹ R.E. Brown, *The Gospel According to John*, s. 681.

do zaślubin (zawarcia Nowego Przymierza) między Jezusem a Jego narodem⁶⁰. Jezus przyobiecuje wierzącym radość doskonałą. Nie jest ona tym samym, co powierzchowna przyjemność. Jest istotnym rysem nowego życia, jest radością głębi, która ujawnia się także na zewnątrz. Jest darem, nie zaś dobrem zdobytym⁶¹. Doskonała radość jest szczytem: *To wam powiedziałem, aby radość moja w was była i aby radość wasza była pełna* (J 15, 11); *Do tej pory o nic nie prosiliście w imię moje: Proście, a otrzymacie, aby radość wasza była pełna* (J 16, 24); *Ale teraz idę do Ciebie i tak mówię, będąc jeszcze na świecie, aby moją radość mieli w sobie w całej pełni* (J 17, 13; por. 1J 1, 4; 2J 12). Uczniowie powinni radować się ze śmierci Jezusa, ponieważ jest to oznaką chwały. Jezus nie krytykuje smutku uczniów, ale pokazuje, jak zmartwychwstanie przekształci go w radość (*χαρά*): *Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Wy będziecie płakać i zawodzić, a świat się będzie weselił. Wy będziecie się smucić, ale smutek wasz zamieni się w radość* (J 16, 20nn). Świat raduje się ze smutku uczniów, myśląc, że triumfuje zabijając Jezusa, ale to zwycięstwo jest tylko chwilowe (16, 20). Kościół już przeszedł od smutku do radości. Wrogość świata pozostaje (15, 18–19), ale to wielkie wydarzenie pokazuje, że radość ta nie może zostać utracona. W praktyce radość jest możliwością modlitwy, która przynosi jej wypełnienie (16, 24)⁶². Prawdziwa relacja przyjaźni z Chrystusem nie powoduje trwogi z racji chwilowego rozstania: *Słyszeliście, że wam powiedziałem: Odchodzę i przyjdę znów do was. Gdybyście Mnie miłowali, rozradowalibyście się (*ἐχαρήτε*), że idę do Ojca, bo Ojciec większy jest ode Mnie* (J 14, 28), ale charakteryzuje się radością spowodowaną bliskim pełnym zjednoczeniem chrześcijan z uwielbionym Chrystusem: *Także i wy teraz doznajecie smutku. Znowu jednak was zobaczę, i rozraduje się (*χαρήσεται*) serce wasze, a radości (*χαράν*) waszej nikt wam nie zdoła odebrać* (J 16, 22)⁶³. Jeśli radość wypływa ze zjednoczenia uczniów z Jezusem, to dochodzi do wypełnienia jej poprzez kontynuację Jego misji i przynoszenie owoców. Siewca i żniwiarz uradowali się z powodu owoców zebranych na życie wieczne: *Żniwiarz otrzymuje już zapłatę i zbiera plon na życie wieczne, tak iż siewca cieszy się razem ze żniwiarzem* (J 4, 36)⁶⁴.

Nadprzyrodzone owocowanie w miłości jest wynikiem trwania w Jezusie, bycia Jego przyjacielem. Bez Jezusa człowiek z konieczności pozostaje bezpłodny. Konsekwencją braku owoców będzie odcięcie lub wyrzucenie: *Ten, kto*

⁶⁰ L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 170.

⁶¹ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 359n.

⁶² H. Conzelmann, *χαίρω*, [w:] G. Kittel, G. Friedrich [red.], *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids 1974, t. 9, s. 370.

⁶³ A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań 1975, s. 464.

⁶⁴ R.E. Brown, *The Gospel According to John*, s. 681.

we Mnie nie trwa, zostanie wyrzucony jak winna latorośl i uschnie. I zbiera się ją, i wrzuca do ognia, i płonie (J 15, 6). Efekt przynoszenia owoców przyjaciele Jezusa ujrzą w czasach eschatologicznych: *Żniwiarz otrzymuje już zapłatę i zbiera plon (καρπὸν) na życie wieczne, tak iż siewca cieszy się razem ze żniwiarzem (J 4, 36)⁶⁵; Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon (καρπὸν) obfity (J 12, 24).*

4. Chwała Ojca celem przyjaźni

Zwieńczeniem przyjaźni Chrystusa z uczniami będzie chwała Boża. Termin δόξα w Ewangelii Janowej występuje w znaczeniu rozgłosu, dobrej reputacji: *Nie odbieram chwały (δόξαν) od ludzi (J 5, 41); Jak możecie uwierzyć, skoro od siebie wzajemnie odbieracie chwałę (δόξαν), a nie szukacie chwały (δόξαν), która pochodzi od samego Boga? (J 5, 44); Kto mówi we własnym imieniu, ten szuka własnej chwały (δόξαν). Kto zaś szuka chwały (δόξαν) Tego, który go posłał, ten godzien jest wiary i nie ma w nim nieprawości (J 7, 18); Ja nie szukam własnej chwały (δόξαν). Jest Ktoś, kto jej szuka i sądzi (J 8, 50); Znowu więc przywołali tego człowieka, który był niewidomy, i rzekli do niego: Daj chwałę (δόξαν) Bogu. My wiemy, że człowiek ten jest grzesznikiem (J 9, 24).* Oprócz tego, termin chwała u Jana przyjmuje znaczenie starotestamentowe, czyli że jest ona znakiem obecności samego Boga, z tą jednak różnicą, że jest przypisana Chrystusowi ziemskiemu: *Taki to początek znaków uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej. Objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie (J 2, 11); Jezus rzekł do niej: «Czyż nie powiedziałem ci, że jeśli uwierzysz, ujrzysz chwałę Bożą?» Usunięto więc kamień (J 11, 40); Tak powiedział Izajasz, ponieważ ujrzał chwałę Jego i o Nim mówił (J 12, 41)⁶⁶. Stwierdzenie w J 1, 14: *A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę (δόξαν), chwałę (δόξαν), jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy, nie jest ogólnym stwierdzeniem w trzeciej osobie, ale specjalną deklaracją ucznia w pierwszej osobie (por. J 1, 12–13: *Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego – którzy ani z krwi, ani z żądzy ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili*)⁶⁷. Chwała Boża, która w Starym Testamencie kryła się pod osłoną ognia lub obłoku, teraz została ukazana w Chrystusie Jezusie⁶⁸.**

⁶⁵ A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny*, s. 468.

⁶⁶ E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 479.

⁶⁷ G. Kittel, δόξα, [w:] tenże [red.], *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids 1964, t. 2, s. 249.

⁶⁸ E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego*, s. 479.

Przez cały czas działalności publicznej Jezusa uczniowie są obserwatorami chwały Chrystusa, czyli Jego znaków, dzięki którym uwierzyli⁶⁹. Chwała (δόξα) ziemskiego Jezusa może być widziana tylko przez wiarę (πίστις): *Jezus rzekł do niej: «Czyż nie powiedziałem ci, że jeśli uwierzysz, ujrzysz chwałę Bożą?» Usunięto więc kamień (J 11, 40); Jezus usłyszawszy to rzekł: «Choroba ta nie zmierza ku śmierci, ale ku chwale Bożej, aby dzięki niej Syn Boży został otoczony chwałą» (J 11, 4; J 2, 11). Potrzebny jest kontakt z Jezusem objawiającym swą chwałę oraz działanie Bożego światła, aby znaki mogły być odczytane zgodnie z ich znaczeniem doktrynalnym i rozwijały myśl o Bóstwie Jezusa: *W odpowiedzi rzekł im Jezus: «Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Szukacie Mnie nie dlatego, żeście widzieli znaki, ale dlatego, żeście jedli chleb do sytości (J 6, 26); Powiedział Mu Piotr: «Panie, dlaczego teraz nie mogę pójść za Tobą? Życie moje oddam za Ciebie». Odpowiedział Jezus: «Życie swoje oddasz za Mnie? Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci: Kogut nie zapieje, aż ty trzy razy się Mnie wyprzesz» (J 13, 37–38)⁷⁰. W relacji Janowej Jezus już od początku działalności objawia swą chwałę, która jest chwałą Boga. Przejawia się ona poprzez liczne cudowne znaki, których On dokonuje: *Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie? Słów tych, które wam mówię, nie wypowiadam od siebie. Ojciec, który trwa we Mnie, On sam dokonuje tych dzieł (J 14, 10); słowa: A wiem, że przykazanie Jego jest życiem wiecznym. To, co mówię, mówię tak, jak Mi Ojciec powiedział (J 12, 50); postawę, jaką przyjmuje w konkretnych sytuacjach swojego ziemskiego bytowania: Odpowiedział mu Jezus: «Filipie, tak długo jestem z wami, a jeszcze Mnie nie poznałeś? Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca. Dlaczego więc mówisz: „Pokaż nam Ojca?”» (J 14, 9). Wszystko to ukazuje, że On jest prawdziwym Bogiem równym Ojcu⁷¹. Ostatnia Wieczerza jest czasem, kiedy Syn po wypełnieniu dzieła powierzonego Mu przez Ojca idzie do Niego, natomiast dzieło ustanowione przez Niego na ziemi będzie kontynuowane przez uczniów⁷².***

Punktem zwrotnym wejścia do chwały jest krzyż, umierające ziarno pszenicy (J 12, 23nn). To uwydatnienie jest charakterystyczne dla Jana do tego stopnia, że czwarty ewangelista szczególnie mocno podkreśla sens przyczynowego związku między umieraniem i wydawaniem owoców, między śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa albo między cierpieniem i gloryfikacją Syna Człowieczego. Chwała pochodzi z Jego śmierci. To co Jezus czyni podejmując mękę, jest procesem, przez który *w Nim Bóg został chwałą otoczony (ἐδόξασθη) (J 13, 31), to doprowadza Go z pewnością do udziału w tej samej chwale: Bóg Go otoczy chwałą*

⁶⁹ J. Drozd, *Chwała Chrystusa*, [w:] F. Gryglewicz, *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, Lublin 1992, s. 181.

⁷⁰ E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego*, s. 479.

⁷¹ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 223.

⁷² J. Drozd, *Chwała Chrystusa*, s. 181.

(δοξάσει) w sobie samym (w. 32). W tym sensie, w kontekście męki, chwała jest widoczna nawet w ziemskim życiu Jezusa⁷³. Janowe pojęcie chwały Jezusa jest zwycięstwem nad światem przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Chwała nie jest nagrodą za uniżenie się i wypełnienie dzieła zbawienia. Powrót do Boskiej przestrzeni chwały, w której przebywał przed stworzeniem świata i przed Wciele- niem, jest tą chwałą, o której mówi ewangelista: *Ja Ciebie otoczyłem chwałą na ziemi przez to, że wypełniłem dzieło, które Mi dałeś do wykonania. A teraz Ty, Ojcze, otocz Mnie u siebie tą chwałą, którą miałem u Ciebie pierwaj, zanim świat powstał* (J 17, 4–5)⁷⁴. Po ukazaniu się chwały Chrystusa w męce i zmartwychwsta- niu zacznie się rozszerzać chwała Ojca. Uwielbiony Syn, będący już u Ojca, bę- dzie Go uwielbiał na ziemi za pośrednictwem swoich przyjaciół: *A o cokolwiek prosić będziecie w imię moje, to uczynię, aby Ojciec był otoczony chwałą w Synu* (J 14, 13)⁷⁵. Bóg jest otoczony chwałą w pracy zwolenników, którzy trwają w Synu: *Ojciec mój przez to dozna chwały, że owoc obfity przyniesiecie i staniecie się moimi uczniami* (J 15, 8). Uczniowie z całą pewnością będą chwalili Ojca przez ciągłe przynoszenie owoców. Przynoszenie owoców ukazuje, że oni są uczniami. Można to rozumieć także następująco: Ojciec jest uwielbiony zarówno w przynoszeniu przez nich owoców, jak i w ich trwaniu nadal w byciu uczniami⁷⁶. Trwanie w Jezusie jest oddawaniem chwały Ojcu. Uczniowie, którzy żyją w łączności z Jezusem, mogą zostać zidentyfikowani jako ci, którzy przynoszą wiele owoców. Ale to nie Jezus jest tym, który jest uwielbiony przez liczne owoce; jest Nim Ojciec⁷⁷. Jest tylko jedna misja „podzielona” między Syna i Jego uczniów. W tej jednej misji Ojciec jest uwielbiony⁷⁸. Objawienie Boga jest możliwe, ponieważ wzajemnie trwają: uczeń w Jezusie i Jezus w uczniu; to trwanie zrodzi prawdzi- wych uczniów, włączonych w misję Jezusa: *Wtedy powiedział Jezus do Żydów, którzy Mu uwierzyli: Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli* (J 8, 31–32). Wcześniej- sze kryterium bycia uczniem ustalało wzajemną miłość, która prowadziła do pu- blicznego rozpoznania, że to oni są prawdziwymi uczniami Jezusa (J 13, 34–35)⁷⁹. Uczniostwo nie jest statyczne, ale wzrasta i wydobywa na jaw sens życia. Zawsze prawdziwy uczeń ciągle staje się jeszcze pełniej uczniem⁸⁰.

⁷³ G. Kittel, *δόξα*, s. 249.

⁷⁴ A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 188.

⁷⁵ J. Drozd, *Chwała Chrystusa*, s. 181.

⁷⁶ L. Morris, *The Gospel According to John*, Grand Rapids 1971, s. 672n; A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny*, s. 468.

⁷⁷ F.J. Moloney, *The Gospel of John*, s. 421.

⁷⁸ R.E. Brown, *The Gospel According to John*, s. 662.

⁷⁹ F.J. Moloney, *The Gospel of John*, s. 421.

⁸⁰ L. Morris, *The Gospel According to John*, s. 672n.

Zatem u Jana (12, 28; 13, 31–32; 14, 13) widać, że Ojciec otrzymał chwałę w misji Syna, ale również, że Syn uzupełnił jego misję przynoszenia życia człowiekowi. Ojciec jest uwielbiony w kontynuacji tej misji przez uczniów Jego Syna. W Mt 5, 16 Jezus powiedział, że ludzie będą widzieli dobre uczynki uczniów i będą chwalili Ojca, który jest w niebie. Jednakże w pismach Janowych, kiedy jest mowa o gloryfikacji Ojca w uczniach, nie chodzi tylko o wysławianie ich przez innych; chwała jest zakorzeniona w życiu uczniów jako uczestniczenie w życiu Jezusa: *chwałę (δόξαν), którą Mi dałeś, przekazałem im* (w. 22)⁸¹. Jezus wprowadza przyjaciół *do tego Praźródła, gdzie jest Pełnia mogąca ugasić ludzkie pragnienia*. Chrystus swoją chwałę pragnie ukazać uczniom, oddaje się im osobiście jako dar⁸². Udział w chwale Jezusa można rozumieć jako udział w boskim życiu, kiedy człowiek staje się dzieckiem Bożym⁸³, bądź można interpretować jako słowo Boga, będące pełną chwały działalnością Jezusa, zapewniające łączność z Ojcem⁸⁴.

Uczniowie, przyjaciele uwielbionego Jezusa, stanowiący wspólnotę Kościoła przynoszą owoce, przez które Bóg doznaje chwały. Dokonuje się to dzięki posłanemu do nich Duchowi Świętemu: *Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszycie, i oznajmi wam rzeczy przyszłe. On Mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie i wam objawi* (J 16, 13–14). On jest tym, który kontynuuje dzieło Jezusa i pozwala je poznać: *Gdy jednak przyjdzie Paraklet, którego Ja wam pošlę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o Mnie. Ale wy też świadczycie, bo jesteście ze Mną od początku* (J 15, 26–27). Duch Święty uzdolnia każdego z uczniów do świadectwa życia, które przyniesie chwałę Bogu⁸⁵. Przyjaźń z Jezusem jest zatem ostatecznie ukierunkowana na chwałę Boga.

Również i dzisiaj Chrystus pragnie przyjacielskiej relacji z każdym Jego uczniem, chrześcijaninem. Jak Jezus słyszał i widział Ojca (J 5, 19–20; 8, 38), tak Jego uczniowie usłyszą i zobaczą Go. Chrystus pragnie dawać się poznać każdemu człowiekowi, by ten, kto Jezusa pozna, mógł w Nim trwać. Wynikiem trwania w miłości Chrystusa będą owoce, a w szczególności doskonała radość. Ukoronowaniem tej przyjacielskiej relacji Chrystusa z uczniem jest chwała Boża.

⁸¹ R.E. Brown, *The Gospel According to John*, s. 680.

⁸² W. Świerzawski, *Pierwszy umiłował*, Wrocław 1982, s. 227.

⁸³ L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 347.

⁸⁴ A. Wikenhauser, *El Evangelio segun San Juan*, s. 369; C. Spicq, *Agape*, s. 206.

⁸⁵ Por. W. Świerzawski, *Pierwszy umiłował*, s. 228n.

Summary

Friendship between Christ and the Disciple in Jn 15:7-17

Jesus, by his actions, gives his disciples concrete instructions on how to imitate God's love. In the Gospel of John, after Jesus washes the disciples' feet during the Last Supper, He gives them the commandment of brotherly love, but He presents it as a new commandment (Jn 13:34n). He calls it new because it concerns brotherly love, particularly the relationship between friends. That love is rooted in Christ's love and patterns itself on it, „you must love one another just as I have loved you” (Jn 13:34). Disciples, that is, all Christians, are no longer called servants by Jesus. Servants, as opposed to friends, do not reflect upon the commands or commandments of their lords, but rather fulfill them blindly. The friend of Jesus becomes His confidant; he does what Jesus asks of him by His attitude and witness. This is an attitude of love and obedience towards the Father: „If you keep my commandments you will remain in my love, just as I have kept my Father's commandments and remain in His love” (Jn 15:10). Jesus presents Himself as a perfect friend to His disciples, without hesitating to sacrifice His life for them: „No one can have greater love than to lay down his life for his friends” (Jn 15:13). The response of every Christian to the friendship of Jesus has to be shown by his remaining in Christ, in His teaching, and by imitating Him. In everyday life, it is evident in mutual Christian love which bears fruit, gives inner joy and leads to the glory of God.

MATKA BOŻA BOLESNA W NOWYM TESTAMENCIE

Zasadniczym przesłaniem dla biblijnego obrazu Matki Bożej Bolesnej stała się przepowiednia Symeona (Łk 2, 34–35) oraz opis kilku innych wydarzeń z życia Jezusa, bolesnych dla Maryi: ucieczka do Egiptu (Mt 2, 13–15), pozostanie w świątyni jerozolimskiej (Łk 2, 43–51), dźwiganie krzyża na Kalwarię (Łk 23, 26–32; J 19, 16–17), ukrzyżowanie (J 19, 25–27), zdjęcie z krzyża (Łk 23, 50–52; por J 19, 38) i złożenie w grobie (Łk 23, 53–56; J 19, 39–42)¹.

Układanie cierpień Maryi w wymienioną serię siedmiu boleści wiązało się od początku XIV w. z nabożeństwem do boleści Maryi, tak by ich liczba odpowiadała siedmiu godzinom codziennego oficjum². Dziś we współczesnej teologii biblijnej dołącza się dalsze zdarzenia z życia publicznego Jezusa jak: spotkanie z Matką i krewnymi (Łk 8, 19–21), odpowiedź na błogosławieństwo macierzyństwa Maryi (Łk 11, 27–28), czy reakcję na prośbę w Kanie Galilejskiej (J 2, 1–11). Wiąże się to z ogólną tendencją, by na cierpienia Maryi patrzeć jako na drogę wiary, która była poddawana próbom, wystawiana na życiowe trudności, na ludzkie warunki i psychiczne obciążenia³.

Takie spojrzenie na Matkę Bożą Bolesną znajduje swe odzwierciedlenie w nauczaniu II Soboru Watykańskiego: „Błogosławiona Dziewica szła naprzód w pielgrzymce wiary i utrzymała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do krzyża, przy którym nie bez postanowienia Bożego stanęła (por. J 19, 25), najgłębiej ze swym Jednorodzoną współcierpią i z ofiarą Jego złączyła się matczynym

¹ J. Wojtkowski, *Bolesna Matka Boża*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1976, t. 2, kol. 754–755; S. Maggiani, *Addolorata*, [w:] S. De Fiores, S. Meo [red.], *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Milano 1985, ss. 3–5.

² J. Laurenceau, *Boleści Maryi*, [w:] *Mały słownik maryjny*, Niepokalanów 1987, s. 12.

³ H. Langkammer, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991, s. 57. Por. S. Maggiani, *Addolorata*, s. 5.

duchem, z miłością godząc się, aby doznała ofiarniczego wyniszczenia żertwa z Niej urodzona” (KK 58). Odwołując się do tych słów Soboru, Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* stosuje do życia Matki Bożej kategorię *kenozy*⁴. Papież pisze, że „przez wiarę Maryja jest doskonale zjednoczona z Chrystusem w Jego оголоczeniu” (RM 18). To Jej оголоczenie, które wypełniło się pod krzyżem, rozpoczęło się już w Nazarecie w momencie zwiastowania i trwało poprzez życie ukryte i publiczne Jezusa aż do Jego śmierci. Maryja, będąc Matką Jezusa, towarzyszyła Mu w pielgrzymce wiary, wchodząc w *kenozę* Syna, co stało się przez cierpienie i оголоczenie, którego musiała doświadczyć, by upodobnić się do Syna⁵. Mając to na uwadze, przejdźmy do lektury tych tekstów Ewangelii, które jawią się jako ważne etapy na drodze wiary Maryi. W ten sposób będziemy mogli odczytać Jej obraz jako Matki Bożej Bolesnej, która zarazem staje się przewodniczką i wzorem.

1. Zwiastowanie Maryi (Łk 1, 26–38)

Początkiem całego Jej „itinerarium ku Bogu”, całej Jej drogi wiary, było wydarzenie zwiastowania (Łk 1, 26–38). Wobec Słowa Bożego objawienia, które powołuje Ją na Matkę Syna Bożego, staje w „posłuszeństwie wiary”. Ojciec Święty Jan Paweł II komentując ten moment w encyklice *Redemptoris Mater* tak pisze: „Przez wiarę bezwzględnie «powierzyła siebie Bogu», a zarazem «całkowicie poświęciła samą siebie, jako służebnicę Pańską, osobie i dziełu swego Syna» (KK 56). Syna tego zaś – jak uczą Ojcowie – pierwszej poczęła duchem niż ciałem i właśnie przez wiarę” (nr 13). Maryja, przyjmując powołanie do szczególnej misji w dziejach zbawienia, zaraz u jej początku doświadczyła niepokoju i lęku⁶. Na określenie tego stanu św. Łukasz użył wyrażenia: „Zmieszła się na te słowa” (1, 29). Oznaczają one, iż Maryja zdawała sobie sprawę z odpowiedzialności za wszystko, co przyniesie realizacja powołania. Godząc się na cudowne działanie Boga, musiała pozbyć się ludzkich zabezpieczeń, a przyjąć troski i kłopoty związane z realizacją Tajemnicy Wcielenia. Chociaż dzięki specjalnemu objawieniu, jakie otrzymał Józef (por. Mt 1, 18–25), Maryja z radością i entuzjazmem wchodzi w plany Boże, jednak wnet zaczyna doświadczać cierpienia związanego z Jej Boskim macierzyństwem.

⁴ Kenoza (gr. *kenosis* – оголоczenie, zrzeczenie się) jest to dobrowolne оголоczenie i uniżenie się osoby Syna Bożego zapoczątkowane przyjęciem ludzkiej natury, kontynuowane w Jego ziemskiej egzystencji, a dopełnione w cierpieniu i śmierci na krzyżu – R. Rubinkiewicz, *Kenoza*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 2000, t. 8, kol. 1345–1346.

⁵ Por. R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, ss. 91–92.

⁶ H. Langkammer, *Maryja w Nowym Testamencie*, ss. 72–73.

2. Narodzenie Jezusa (Łk 2, 1–7)

Podczas pobytu w Betlejem, z racji rozporządzenia o spisie ludności, które wydał cesarz August, nadszedł dla Maryi czas rozwiązania (Łk 2, 1–7). Można sobie wyobrazić ciężką podróż z Nazaretu do Betlejem i cierpienie Maryi, zmuszonej rodzić gdzieś w polu, w stajni, czy w pieczarze na bydło. Gest Maryi, która kładzie swego pierworodnego w żłobie, jest przejmująco wymowny. Nie zmienia go wzmianka św. Łukasza o tkliwości i delikatności Matki, która owija swe Dziecię w pieluszki. Dla niej i dla Jej Syna rozpoczyna się już droga krzyżowa. Uniżenie żłóbka zapowiada mękę krzyża⁷. Św. Łukasz pochyla się nad *kenozą* Jezusa i Jego Matki, która nie tylko dała Mu życie i otoczyła miłością, ale od początku ukierunkowuje Go ku oddaniu siebie, poświęceniu i ofierze.

3. Pokłon pasterzy (Łk 2, 8–20)

Prawda o Bożym narodzeniu dzięki specjalnemu objawieniu dociera do jej pierwszych odbiorców, którymi stali się ubodzy pasterze. Z biernych świadków objawienia dzięki odpowiedzi wiary stają się aktywnymi jego uczestnikami. Na spotkanie Znak „Niemowlęcia, owiniętego w pieluszki i leżącego w żłobie” udają się natychmiast, z pośpiechem, bez żadnego ociągania (Łk 2, 8–15). Maryja była świadkiem ich wiary, która ujawniła się w uznaniu Zbawiciela w Jej Niemowlęciu położonym w żłobie. Jak wielka musiała być Jej radość, kiedy słyszała, jak pasterze opowiadali o tym „co im zostało objawione o Dziecięciu” (Łk 2, 17). Równocześnie jednak musiała przeżywać cierpienie z powodu obojętności tych, którzy zetknęli się ze świadectwem pasterzy. Ich postawę św. Łukasz opisuje w słowach: „Wszyscy, którzy to słyszeli, dziwili się temu, co im pasterze opowiadali” (Łk 2, 18). Taka relacja świadczy o powierzchownym przyjęciu orędzia. Zdziwienie jest znakiem powątpiewania, braku wiary i otwarcia serca na przyjęcie Dobrej Nowiny o narodzinach Zbawiciela. Taka postawa ludzi musiała rodzić cierpienie Maryi. W tym doświadczeniu Maryja jawi się jako „Panna Mądra”, która „zachowuje” i „rozważa w sercu” wszystkie „sprawy” odnoszące się do Jezusa. Choć budziły one u ludzi zdziwienie, niezrozumienie czy lęk, Ona w sercu swoim wnikała w ich sens i znaczenie, od wewnątrz zgłębiając całą treść tajemnicy Wcielenia⁸.

4. Ofiarowanie Jezusa w świątyni (Łk 2, 22–35)

Kiedy Dziecię Jezus miało zaledwie czterdzieści dni, Maryja musiała ponownie otworzyć swoje macierzyńskie serce na cierpienia Jej Syna, związane ze

⁷ Por. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, ss. 97–98.100.

⁸ S. Haręzga, *Za wzorem Maryi. Medytacje maryjnych tekstów Ewangelii dzieciństwa*, „Biblioteka Kaznodziejska” 130(1993), nr 3–4, ss. 241–242.

zbawieniem i Jego powrotem do Ojca. Wiąże się to z koniecznością wypełnienia przez Świętą Rodzinę przepisów Prawa Mojżeszowego o oczyszczeniu matki po porodzie i wykupieniu swego pierworodnego Syna (Łk 2, 22–24). Brak wzmianki w tekście o cenie wykupu wskazuje na fakt, iż Jezus był nie tyle wykupiony, co raczej przedstawiony samemu Bogu⁹. Ten akt ofiarny Maryi dobrze oddaje użyte przez św. Łukasza słowo „przedstawić” (gr. *paristanein*). W listach św. Pawła pojawia się ono zawsze w kontekście liturgicznym i oznacza ofiarowanie czegoś w celu poświęcenia Bogu oraz związane z tym wyrzeczenie składającego ofiarę¹⁰. Odnosząc to do Maryi można powiedzieć, że Ona ofiarowała Jezusa Bogu, wyrzekając się tym samym prawa do własności wobec Syna, przynależnego Jej z racji ludzkiego macierzyństwa¹¹. Przedstawienie Jezusa w świątyni ma więc już coś z tajemnicy bolesnej. Maryja w swoim geście ofiary staje się już Matką Bolesciwą. Dla Niej jest to początek tajemnicy cierpienia, które osiągnie kulminacyjny punkt w „godzinie” krzyża. Od ofiarowania w świątyni zaczyna się więc dla Maryi droga krzyżowa, na której będzie musiała się godzić na misję zbawczą Jezusa, zleconą Mu przez Ojca.

Taką bolesną perspektywę kreśli przed Maryją starzec Symeon, który wychodzi na spotkanie Jezusa, kiedy Rodzice wnosili Go do świątyni. Jego natchniony kanyt to jakby liturgia słowa, które wyjaśnia obrzęd przedstawienia Jezusa Panu. Symeon wyznaje w nim wiarę, iż Dziecię Jezus to Mesjasz – zbawienie dla wszystkich narodów, światło na oświecenie pogan i chwała Jahwe w Izraelu (Łk 2, 28–32). Ten obraz Mesjasza zostaje jednak dopełniony słowami proroctwa. W pierwszej jego części Symeon daje do zrozumienia Maryi, że Jej Syn będzie „znakiem sprzeciwu” (Łk 2, 34). Osoba Jezusa, Jego słowa i czyny staną się przyczyną podziału Izraela. W ten sposób, jakby w „drugim zwiastowaniu”, Maryja dowiaduje się, że Jej Syn nie tylko będzie Mesjaszem-Królem, ale także cierpiącym Sługą, zapowiedzianym przez Izajasza¹².

Ten los Jezusa boleśnie dotknie Jego Matkę, o czym Symeon informuje Maryję w drugiej części proroctwa (Łk 2, 35). Natchniony starzec bezpośrednio zwraca się do Maryi w słowach: „A Twoją duszę miecz przeniknie, aby na jaw wyszły zamysły serc wielu”. „Miecz”, o którym mowa w Biblii, to symbol Słowa Bożego (por. Ef 6, 17; Hbr 4, 12; Ap 1, 16; 2, 12.16; 19, 15.21). Skoro sam Jezus jest Słowem, mieczem można nazwać całą rzeczywistość wcielenia i odkupienia, streszczającą się w najwyższej ofierze krzyża. Pytamy więc, w jaki sposób

⁹ Tamże, s. 245.

¹⁰ Por. Rz 6, 13–19; 12, 1; 1 Kor 8, 8; 2 Kor 4, 14; 11, 2; Ef 5, 27; Kol 1, 22.28.

¹¹ M. Thurian, *Maryja Matka Pana. Figura Kościoła*, Warszawa 1990, s. 118.

¹² S. Haręzga, *Za wzorem Maryi*, ss. 247–248.

ten „miecz” będzie przenikał duszę Maryi?¹³. Zgodnie z wymową pierwszej części proroctwa Symeona wtedy, kiedy czyny i nauka Jezusa stawać się będą znakiem sprzeciwu, ujawni się wobec Niego nienawiść i wrogość. Maryja, godząc się na Boże macierzyństwo, musi ponieść w swoim życiu wszystkie konsekwencje tego wyboru. Boleść dotknie Ją z tej racji, że Jej Syn stawać się będzie znakiem sprzeciwu aż po cierpienia i mękę krzyża. Równocześnie jednak ta rzeczywistość cierpienia Jej Syna przenikać będzie Ją samą jako próba wiary w Jego mesjańską misję, w Jego naturę Syna Bożego¹⁴.

5. Mędrcy ze Wschodu i ucieczka do Egiptu (Mt 2, 1–18)

Ewangelie stopniowo ukazują, jak przepowiednia Symeona zaczyna się spełniać. Staje się to, kiedy przybycie „Mędrców ze Wschodu” ujawnia fakt narodzin Mesjasza-Króla, przeciw któremu staje Herod i Jerozolima (Mt 2, 1–6). Przy okazji hołdu składanego Jezusowi Maryja i Józef dowiedzieli się od Mędrców, że nad życiem Dziecięcia zawisło śmiertelne niebezpieczeństwo. Nie mieli bowiem złudzeń co do zamiarów Heroda, który oświadczył Mędrcom, że i on chciałby udać się do Betlejem, aby pokłonić się nowo narodzonemu Królowi (Mt 2, 8). W obliczu prześladowań Heroda z natchnienia Bożego zrodziła się decyzja ucieczki do Egiptu (Mt 2, 13–15). Lakoniczne stwierdzenie ewangelisty o wykonaniu postanowienia i pozostawaniu Świętej Rodziny w Egipcie aż do śmierci Heroda kryje w sobie prawdę o wielkich cierpieniach Józefa i Maryi¹⁵. Przyszło im bowiem doświadczyć wszystkich konsekwencji tułaczki i życia na obczyźnie, w ciągłym niepokoju i bojaźni o los Dziecięcia. Dodatkowym źródłem bólesci Maryi były dochodzące echa tragedii betlejemskiej i płacz matek po wymordowaniu ich synów „w wieku do lat dwóch” przez siepaczy Heroda (Mt 2, 16). Pierwsza krew męczeńska przelana z powodu Jezusa uświadomiła Jego Matce cały dramat, jaki do końca towarzyszyć będzie dziełu zbawienia, realizowanemu przez Jej Syna.

6. Dwunastoletni Jezus w świątyni (Łk 2, 41–52)

Gdy Święta Rodzina wraca z wygnania do Nazaretu (Mt 2, 19–23) dramat dzieci Betlejem schodzi na plan dalszy. Niemniej Maryja w codzienności życia musiała ciągle przeżywać próbę wiary. Jej miarą była zwyczajność szarych dni,

¹³ W swojej mariologii H. Langkammer twierdzi, że interpretacja widząca w „mieczu” symbolikę Słowa Bożego nie może odnosić się do Maryi, bo Słowo Boże nie sprawia Jej bólesci (Maryja w Nowym Testamencie, s. 78).

¹⁴ J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, ss. 114–115; M. Thurian, *Maryja Matka Pana*, ss. 123–124.

¹⁵ Por. J. Drozd, *Maryja Matka Boga i Matka nasza*, Marki-Struga k. Warszawy 1989, ss. 104–107.

co zdawało się przeczyć obecności Emmanuela, Boga między ludźmi. W sposób wzorcowy obrazuje tę prawdę wydarzenie zagubienia dwunastoletniego Jezusa w świątyni jerozolimskiej (Łk 2, 41–50). Poprzez trzy dni poszukiwania Maryja przeżywała matczyną boleść i trwogę o los zagubionego Dziecka. W chwili odnalezienia Go w świątyni wyraziła to doświadczenie w słowach: „Synu, czemuś nam to uczynił? Oto ojciec Twój i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie” (Łk 2, 48). Do tej boleści serca Maryi dochodzi jeszcze trud przybliżania się przez wiarę do tajemnicy wewnętrznych związków Jezusa ze swoim Ojcem (por. RM 17). Przypominał o nich Jezus, kiedy zwrócił się do Matki: „Czemuście Mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?” (Łk 2, 49). W słowach Jezusa ujawnia się wyraźnie świadomość Jego misji i posłannictwa. Przeciwwstawienie posłuszeństwa należnego Rodzicom ziemskim pełnieniu woli Ojca niebieskiego odsłania naturę Jezusa jako Syna Bożego i związane z tym Jego posłannictwo¹⁶.

Z tej prawdy wynika ważne stwierdzenie Jezusa, że musi być w sprawach Ojca. Tę powinność Jezusa oddaje grecki czasownik *dei* (trzeba, należy), który wyraża historiozbowczą konieczność. Najczęściej odnosi się ona do wydarzeń paschalnych męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Do tej konieczności odwołuje się też dwunastoletni Jezus, zapowiadając już misterium Paschy i przyjmując wszystkie konsekwencje, jakie wkłada nań plan Ojca. Wskazuje tym samym, że proroctwo Symeona zaczyna się realizować. Lecz Maryja i Józef nie byli jeszcze w pełni tego świadomi, skoro ewangelista zaznacza: „Oni jednak nie zrozumieli tego, co im powiedział” (Łk 2, 50). Przed Maryją staje więc zadanie stopniowego składania ofiary ze swej ludzkiej miłości, by pozwolić Synowi na podjęcie Jego mesjańskiej misji. Choć *zgadza* się z planami Boga i przyłgnęła do nich całym sercem, musi jednak przyjąć, że są odmienne od tego, czego jako Matka pragnęłaby dla Syna¹⁷. Ujawnia to wydarzenie zagubienia Jezusa w świątyni, które wraz z objawicielskim Jego słowem w momencie odnalezienia na nowo wprowadzają Maryję w tajemnicę cierpienia i ofiary. Wiąże się to z koniecznością wyzbywania się wszystkiego, co czysto ludzkie w Jej relacji do Jezusa, aby widzieć w Nim tylko Syna Bożego. Zapowiedzią pokornego wchodzenia Maryi na tę bolesną drogę jest końcowa refleksja ewangelisty: „A Matka Jego chowała wiernie wszystkie te wspomnienia w swoim sercu” (Łk 2, 51).

¹⁶ S. Haręzga, *Za wzorem Maryi*, ss. 253–254.

¹⁷ Por. C. M. Martini, *Głosiciel Ewangelii u świętego Łukasza*, Kraków 1993, ss. 105–106; M. Thurian, *Maryja Matka Pana*, ss. 130–131.

7. Pierwszy znak w Kanie Galilejskiej (J 2, 1–12)

Na nowo fakt paschalnego оголошення Maryi ujawnia się w momencie rozpoczęcia przez Jezusa publicznej działalności. Działo się to w Kanie Galilejskiej w czasie wesela, na którym obecna była Maryja i na które zaproszony został Jezus ze swymi uczniami (J 2, 1–12). Kiedy zabrakło wina i Maryja interweniowała w tej sprawie u Syna, usłyszała w odpowiedzi: „Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto? Czyż jeszcze nie nadeszła godzina moja?” (J 2, 4). Przez tę odpowiedź Jezus wezwał swą Matkę, by weszła w nowy wymiar swego powołania, który wyznacza rozpoczęta już Jego „godzina”. W ten sposób Jezus wskazał na początek swej mesjańskiej działalności, czego potwierdzeniem stanie się cud przemienienia wody w wino. Definitywne nadejście „godziny” Jezusa spełni się podczas Jego męki i śmierci krzyżowej. W obu wypadkach Jezus zwraca się do Maryi poprzez tytuł „Niewiasta” (J 2, 4; 19, 26), wskazując na Jej specjalne miejsce w nowej społeczności ludu Bożego. W związku z tym Jej ludzkie macierzyństwo musi ustąpić przed duchowym macierzyństwem Kościoła¹⁸. Ta prawda oznacza dla Maryi ofiarę. Wiąże się ona z tym, iż ma wyzbyć się ludzkiego macierzyństwa wobec Syna Bożego, by odkryć w Kościele pokrewieństwo głębsze, duchowe, które łączy Jej Syna z tymi, którzy w Niego wierzą. Z powodu owego wyrzeczenia się i oderwania nie może nie cierpieć po ludzku, choć przez wiarę całkowicie zdaje się na Jezusa i Jego słowo (J 2, 5).

8. Przyjście krewnych do Jezusa (Mk 3, 20–21. 31–35 i par.)

Ukazany w Kanie Galilejskiej kierunek bolesnych przeżyć Maryi znajduje potwierdzenie w kilku wydarzeniach z publicznego życia Jezusa, o których opowiadają Ewangelie synoptyczne. Przez wszystkich synoptyków przytaczany jest epizod przyjścia Matki Jezusa i Jego krewnych (Mk 3, 20–21.31–35; Mt 12, 46–50; Łk 8, 19–21), by – jak zaznacza św. Marek – „powstrzymać Go” (3, 21). Choć kierują się troską o bezpieczeństwo Jezusa, w ich postawie widać niezrozumienie Jego misji, którą redukują do czysto ludzkich wymiarów. Nacisk środowiska rodzinnego spowodował, że wśród krewnych znalazła się również Matka Jezusa. Jej obecność musiała być naznaczona wielkim bólem, skoro mówiono, że Jezus „odszedł od zmysłów” (Mk 3, 21), a Jego działalność zaczęła rodzić falę wrogości i nienawiści (Mk 3, 6.22.30)¹⁹. Wymowny jest jednak szczegół, że Maryja, podobnie jak „bracia” Jezusa, pozostaje na zewnątrz, posyłając po Niego, by Go „przywołać”, czyli na nowo wprowadzić w przestrzeń naturalnych więzów krwi

¹⁸ Tamże, s. 132.

¹⁹ V. Sion, *Wziąć Maryję do siebie*, Kraków 1993, ss. 50–51.

i więzów rodzinnych (Mk 3, 31). Kiedy dowiaduje się o tym Jezus, wtedy stawia pytanie: „Któż jest moją matką i którzy są braćmi moimi?” (Mk 3, 33) i w odpowiedzi, zwracając spojrzenie na siedzących wkoło, otwarcie oświadcza: „Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Bożą, ten Mi jest bratem, siostrą i matką” (Mk 3, 34–35). Ta wypowiedź Jezusa idzie po linii Jego wcześniejszych słów skierowanych do Matki, w których podkreślił, że Jej ludzkie macierzyństwo musi ustąpić nowym więzom we wspólnocie Kościoła²⁰. Dochodzenie Maryi do tej prawdy musiało wiązać się z cierpieniem i trudem, z tym, co używając słów św. Jana od Krzyża, można nazwać „ciemną nocą wiary” (RM 17).

9. Błogosławieństwo kobiety z tłumu (Łk 11, 27–28)

Podobnie jak poprzednie wydarzenie należy interpretować inny szczegół z publicznej działalności Jezusa. Chodzi o błogosławieństwo anonimowej kobiety z tłumu, skierowane wprost do Matki Jezusa (Łk 11, 27). Kiedy owa kobieta mówi o Niej: „Błogosławione łono, które Cię nosiło i piersi, które ssaleś”, nawiązuje do znanego sposobu błogosławienia matki za jej godnego podziwu syna. Podstawą tego błogosławieństwa jest macierzyństwo fizyczne. W odpowiedzi na to błogosławieństwo Jezus wypowiedział błogosławieństwo ewangeliczne: „...błogosławieni ci, którzy słuchają Słowa Bożego i zachowują je” (Łk 11, 28bc). Ważna jest w nim wprowadzająca formuła gr. *menoun* (co więcej, raczej), która uwypatnia nowy aspekt błogosławieństwa, wynikający ze Słowa Bożego. W ten sposób pierwsze nie tylko nie traci swej aktualności, ale odnajduje swoje głębsze uzasadnienie²¹. Ponownie zauważamy, jak korekta Jezusa wskazuje na konieczność przekroczenia płaszczyzny materialnej, by wznieść się na płaszczyznę wiary poprzez słuchanie i wypełnianie słowa Bożego. Oczywiście jest rzeczą, że Maryja w ten sposób wypełniła Jezusowe błogosławieństwo. Jezus był jednak dla Niej wymagającym Nauczycielem, który nie pozwalał Jej zniżać się do sentymentów czy naturalnych pociech, ale kierował na drogę wyrzeczenia i radykalizmu²².

10. Maryja u stóp krzyża Jezusa (J 19, 25–27)

Jezusowa droga zaprowadziła Maryję aż pod krzyż, u stóp którego poznała najostrzejszy ból miecza, przepowiedzianego przez Symeona. Tradycja łączy szereg faktów z męki i śmierci Jezusa z obecnością Matki Bożej Bolesnej. Jednak spośród ewangelistów o uczestnictwie Maryi w męce i *kenozie* Syna mówi

²⁰ Por. J. Szłaga, *Oto moja matka i moi bracia*, [w:] tenże [red.], *U boku Syna*, Lublin 1984, s. 103.

²¹ S. Hareźga, *Maryjny aspekt Jezusowego błogosławieństwa o słuchających i zachowujących Słowo Boże* (Łk 11, 27–28), „Tarnowskie Studia Teologiczne” 13(1994), ss. 199–200.

²² R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem*, s. 95–96.

jedynie św. Jan Apostoł (J 19, 25–27). Dla niego ukrzyżowanie Jezusa jest decydującą „godziną” Jego mesjańskiej misji. Tak jak u jej początku w Kanie, tak teraz u jej kresu obecna jest Maryja. U stóp krzyża potwierdziła swoje zjednoczenie z Synem, uczestnicząc we wstrząsającej tajemnicy Jego wyniszczenia. Ewangelista wyraził to w słowach, że Maryja „stała obok krzyża” (J 19, 25). Użyty w tym wyrażeniu grecki przyimek *para* z celownikiem rzeczy a nie osoby, wskazuje jednak na sens stać „przy Ukrzyżowanym”²³. Oznacza to nie tylko męstwo, odwagę i wytrwałość Maryi, ale również Jej współczucie, uczestnictwo i gotowość pomocy. Ona była zjednoczona z krzyżem Jezusa przez cierpienie, by „doznała ofiarniczego wyniszczenia żertwa z Niej narodzona” (KK 58).

W godzinie Jezusowego krzyża Maryja nie tylko cierpi, ale okazuje heroiczne posłuszeństwo wiary wobec Bożego planu odkupieńczej śmierci Chrystusa. Dlatego w słowach Jezusa z krzyża poprzez tytuł „Niewiasta” zostaje ukazana jako Matka Kościoła, jako Matka uczniów Chrystusa, których pod krzyżem reprezentuje „umiłowany uczeń” (J 19, 26–27). W ten sposób znajduje dopełnienie czas ludzkiego macierzyństwa Maryi wobec Jezusa – wcielonego Syna Bożego. U szczytu swej drogi wiary, będąc całkowicie posłuszną zamiarom Boga, otrzymuje w osobie Jana cały Kościół jako jego Matka. W ten sposób u początku Kościoła zrodzonego w boleściach, w śmierci i miłości Chrystusa stoi Jego Bolesna Matka. Przez Jej ręce Jezus z krzyża daje nam nasze nowe synostwo we wspólnocie Kościoła²⁴.

W tym momencie dochodzimy do takiego punktu rozważania, który upoważnia nas do przejścia od nowotestamentalnego obrazu Matki Bożej Bolesnej do ukazania sposobów Jej naśladowania. To, co uczynił uczeń umiłowany, który „wziął Maryję do siebie” (J 19, 27), winien uczynić każdy uczeń Chrystusa, wprowadzając Ją w swoje życie wiary, by Ją naśladować i Jej zawierzyć.

* * *

«...przy boku [cierpiącego] Chrystusa pierwsze i uprzywilejowane miejsce zajmuje Jego Najświętsza Matka, która całym życiem złożyła godne naśladowania świadectwo tej szczególnej ewangelii cierpienia. Wszystkie cierpienia, które złączyły się w Niej jakby w jedno, nieprzerwane pasmo, świadczą nie tylko o niewzruszonej wierze Maryi, ale stanowią Jej wkład w dzieło powszechnego zbawienia. (...)

²³ M. Czajkowski, *Maryja* (2, 1–12; 19, 25–27), [w:] F. Gryglewicz [red.], *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, Lublin 1992, s. 35.

²⁴ H. Langkammer, *Maryja w Nowym Testamencie*, ss. 81–82.

Jako świadek męki Syna, dzięki obecności i jako jej uczestniczka poprzez współcierpienie, Maryja dała jedyny w swoim rodzaju wkład w ewangelię cierpienia (...).

Ma też Ona najszczególniejsze prawo powiedzieć, że dopełnia w swym własnym ciele jak i w swej duszy tego, czego nie dostaje cierpieniom Chrystusa».

(Jan Paweł II, Salvifici Doloris [O chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia], 11 lutego 1984 roku, nr 25)

Summary

The Sorrowful Mother in the New Testament

The author of the article stresses Mary's sufferings as the way of Her faith. At the beginning of this way there was Annunciation (Lk 1,26–38) and then the birth of Jesus (Lk 2,1–7), the shepherds obeisance (Lk 2,8–20) and the presentation in the temple (Lk 2,22–35). The Simeon's prophecy concerning Mary's suffering connected with this event (Lk 2,41–52) came true when the Magi from the East arrived and when the Saint Family was departed for Egypt (Mt 2,1–18). The sad Mary's experiences reveal also further events from Jesus public ministry: the sign at Cana (Jn 2,1–12), coming the relatives of Jesus to "seize" Him (Mk 3,20–21.31–35 and par.) and His blessing towards a women from the crowd (Lk 11,27–28). Mary's suffering and Her heroic faith keeping has been fully shown at the hour of Jesus Crucifixion.

GOTTEBENBILDICHKEITSLEHRE AUS DER FRANZISKANISCHEN PERSPEKTIVE

Die christliche Anthropologie macht den Versuch, die dualistische Tendenz im Menschenverständnis zu überwinden und basiert auf der Konzeption, dass der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist. Dies ist die christliche Begründung der Menschenwürde. Das biblische Welt- und Menschenverständnis zeichnet sich durch das einmalige Verhältnis des Menschen zu Gott, dem Schöpfer der Welt aus.

1. Die biblische Grundlage der Gottebenbildlichkeitslehre

Die anthropologischen Begriffe in der Bibel sind die Akzentsetzung für die mitgedachte Grunddimension des Menschen und zwar für seine Relation zu Gott. Diese wird bestimmt durch die Geschöpflichkeit und durch die spezifisch Erwählung des Menschen zum Abbild Gottes. Die Erschaffung des Menschen nach dem Bild und Gleichnis Gottes ist die Grundlage der Menschenwürde¹.

Im jüngeren Schöpfungsbericht des Priesterkodex wird gesagt, dass Gott den Menschen durch die persönliche Tat erschaffen hat: *Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. ... Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn* (Gen 1, 26f).

Der Mensch steht als die Krönung des Schöpfungswerkes dem ganzen bisherigen Schaffen Gottes gegenüber. Der Mensch ist nicht aus den Tiefen der Erde hervorgekommen, sondern auf Grund eines einmaligen Selbstentschlusses Gottes wird er ohne Stoff und ohne Mitwirkung der Erde völlig frei erschaffen. Dafür wird dreimal das Wort "bara" (schaffen) im Vers 27 gebraucht². Die

¹ Vgl. J. Auer, *Die Welt – Gottes Schöpfung*, [in:] J. Auer, J. Ratzinger [Hrsg.], *Kleine katholische Dogmatik*, Bd. III., Regensburg 1975, S. 218f.

² Vgl. J. Scharbert, *Genesis 1–11*, [in:] J. G. Plöger, J. Schreiner [Hrsg.], *Die Neue Echter Bibel*, Würzburg 1983, S. 44, vgl. H. W. Wollf, *Anthropologie des Alten Testament*, München 1974, S. 144f.

Worte "Abbild" und "Ähnlichkeit" bezeichnen den konkreten Menschen in der Einheit des Seins, weil die Bibel keine ontologische Dichotomie kennt. Das "Abbild" und die "Ähnlichkeit" sind biblische Definitionen des Menschen und nur des Menschen³. Allein der Mensch steht mit Gott in unmittelbarer personaler Beziehung, während andere Lebewesen in einer allgemeinen Beziehung bleiben. Im Schöpfungsakt schafft Gott dem Menschen die Umwelt für sein Leben, d.h. der Mensch ist gemäß den Absichten Gottes *primus in intentione*, obwohl *ultimus in executione*⁴. Die Lehre der Gottebenbildlichkeit des Menschen findet sich im Neuen Testament besonders bei Paulus, der Jesus Christus als Höhepunkt der biblischen Imago-Dei-Aussagen herausstellt⁵. Die Ebenbildlichkeit versteht man im Neuen Testament nicht mehr durch die Herrschaft des Menschen über die andere Kreatur, sondern sie besteht in der übernatürlichen Ordnung, in der Christusähnlichkeit und Christusgemeinschaft. Christus selbst ist Bildner und Garant der Ebenbildlichkeit⁶.

2. Die Gottebenbildlichkeitslehre bei Augustinus und in der Frühscholastik

Die Erschaffung des Menschen als Abbild Gottes stand im Zentrum der patristischen Theologie. Das anthropologische Denken der Väterzeit griff auf die Christologie, die Trinitätstheologie, die Anthropologie, die Psychologie, die Theologie der Schöpfung, die Gnadenlehre und die Spiritualität zurück⁷. Bei Augustinus hat die Lehre der Gottebenbildlichkeit trinitarischen Charakter. Gott hinterließ sein eigenes Bild im Menschen. Nur in dieser Perspektive, d.h. dem engen Zusammenhang zwischen Gott und sich selbst, kann der Mensch sich erkennen. Er ist Gott ähnlich durch die unsterbliche Seele sowie die Fähigkeit der Erkenntnis und der Vernunft. Diese Ähnlichkeit zu der heiligsten Dreifaltigkeit drückt sich im Menschen in drei Dimensionen aus: in der Vernunft, im Willen und im Gedächtnis. Die Gleichartigkeit des Menschen mit Gott ist unantastbar, weil sie in seiner Natur und in der Struktur des Seins ausgedrückt wird⁸. Im Geist der

³ Vgl. J. Salguero, *Antropologia biblica*, Semin 32(1980), S. 146.

⁴ Vgl. A. Sisti, *Le origini dell'uomo nella storia della salvezza*, "Bibbia e Oriente" 14(1972), S. 148, sowie vgl. L. Scheffczyk, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt 1987, S. 107.

⁵ Vgl. L. Scheffczyk, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt 1987, S. 108.

⁶ Vgl. O. Schilling, *Ebenbild*, [in:] J.B. Bauer [Hrsg.], *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Bd. I, Graz 1962, S. 206.

⁷ Vgl. T. Camelot, *La théologie de l'image de Dieu*, "Revue des sciences philosophiques et théologiques" 40(1956), S. 443–471.

⁸ Vgl. Augustinus, *De Trinitate*, lib. XIV, cap. 4,6, PL 42.

Gottebenbildlichkeitslehre aus der franziskanischen Perspektive

augustinischen Theologie lehrt die Kirche: *“Dank seiner Seele und seiner geistigen Verstandes- und Willenskraft ist der Mensch mit Freiheit begabt, die ein erhabenes Kennzeichen des göttlichen Bildes im Menschen ist”*⁹.

Die fröhscholastische imago-Lehre legte ihren Schwerpunkt auf den Bereich der Unterscheidung zwischen *“imago”* und *“similitudo”*. Die grundsätzliche Lehre der *“imago-similitudo”* findet sich in der ontologisch-ethischen Darstellung, wo die Gottebenbildlichkeit in der Geistigkeit und Unsterblichkeit, die Gottähnlichkeit in der Heiligkeit und Gerechtigkeit gesehen werden. Diese ethische Darlegung der Gottähnlichkeit war ziemlich weit verbreitet im praktischen religiösen Leben, besonders im asketischen geistlichen Leben¹⁰.

Eine wesentliche Unterscheidung wurde zwischen einer naturhaften Gottebenbildlichkeit (*imago Dei*) und einer gnadenhaft-tugendhaften Gottähnlichkeit (*similitudo Dei*) getroffen. Dies darf heute nicht als natürliche bzw. übernatürliche Gottebenbildlichkeit verstanden werden. Der Schlüsselbegriff *“dona gratuita”* hatte eine andere Bedeutung, nämlich die Tugendausstattung des ersten Menschen¹¹.

Nach Thomas von Aquin hat die Gottebenbildlichkeit des Menschen drei Stufen und Formen der Verwirklichung: die natürliche Fähigkeit zur Gottesliebe, die unvollkommene Gotteserkenntnis und Gottesliebe im Gnadenstand der Pilgerschaft und die vollkommene Gotteserkenntnis und Gottesliebe in der Glorie¹². Der Mensch ist ein Abbild Gottes, insofern Gott als Gegenstand des Strebens des Menschen im Bereich seiner Erkenntnis und seines Willens ist¹³. Die fröhscholastische Gottebenbildlichkeitslehre zeigt, dass in der Gotteserkenntnis und Gottesliebe der Mensch seine Gottähnlichkeit verwirklicht, *“er gestaltet das Gottebenbild der Schöpfungsordnung zum Gnadebild der Erlösungsordnung”*¹⁴.

⁹ Katechismus der katholischen Kirche, 1705.

¹⁰ Vgl. L. Hödl, *Zur Entwicklung der fröhscholastischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen*, [in:] L. Scheffczyk [Hrsg.], *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969, S. 197ff.

¹¹ Vgl. ebd. S. 203.

¹² Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, I, q. 93, a. 4.: *“Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum, et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte, et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte, et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae”*.

¹³ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, I, q. 93, a. 8.

¹⁴ L. Hödl, *Zur Entwicklung der fröhscholastischen Lehre*, S. 205.

3. Die franziskanische Gottebenbildlichkeitslehre

Die franziskanische Theologie bringt eine besondere Sicht des Menschen in der Gottebenbildlichkeitslehre ein. Das franziskanische Menschenbild ist mit der Schöpfungslehre verbunden und die theologisch-ontologischen Grundlagen des Menschen sind vom Schöpfungsereignis her zu verstehen. Schon bei Franziskus von Assisi gibt es für den Menschen einen besonderen Platz in der Schöpfung. In der „Nicht bullierten Regel“ hebt Franziskus hervor, dass der Mensch von Gott geformt wurde: *“uns geformt nach deinen Bild und deiner Ähnlichkeit”*¹⁵. Der Mensch steht als Geschöpf in einer ganz besonderen Beziehung zu seinem Schöpfer. Durch den Ausdruck *“uns geformt”* zeigt Franziskus deutlich, dass Gott den Menschen sowohl in seiner Individualität erschaffen hat, als auch als gemeinschaftliches Wesen. Franziskus betont bei der Formulierung *“uns geformt”* die Erschaffung in der Gegenwart, d.h. Franziskus sieht sich nicht als Nachkomme des ersten Menschen, der von Gott geschaffen wurde, sondern er sieht sich und die Menschen seiner Zeit ganz konkret in den Schöpfungsakt Gottes einbezogen. Die Schöpfung ist für Franziskus kein statischer Akt Gottes, sondern Schöpfungsprozess, der fort dauert¹⁶.

Man muss sagen, dass im Zentrum der franziskanischen Schöpfungslehre die Lehre vom dreifaltigen Gott steht. Bei Alexander von Hales und Bonaventura spielt die dynamische innertrinitarische Beziehung als eine Kommunikation der Liebe zwischen Vater und Sohn im Hl. Geist eine bedeutende Rolle. Die ganze Schöpfung lebt durch die Liebe Gottes in Gott. Die trinitarische Liebe äußert sich gegenüber der Schöpfung, so dass jedes Geschöpf in die trinitarische Liebe Gottes einbezogen ist. Gott ist durch diese Liebe in seiner Schöpfung und in den Geschöpfen selbst gegenwärtig und transzendiert sie zugleich¹⁷.

Alexander von Hales geht in seiner Anthropologie von der Darstellung des Sohnes Gottes als vollendetes Abbild Gottes aus und betrachtet den Menschen als Geschöpf, das ein unvollendetes Abbild Gottes ist. Der Mensch ist theologisch-ontologisch ein *“imago creationis”*, ein geschaffenes Bild, das berufen ist,

¹⁵ Franziskus von Assisi, *Nichtbullierten Regel*, [in:] *Die Schriften des Heiligen Franziskus von Assisi*, übers. L. Hardick und E. Grau, Bd. I, Werl 1980, 23, 1.

¹⁶ Vgl. J.B. Freyer, *Homo Viator: Der Mensch im Lichte der Heilsgeschichte. Eine theologische Anthropologie aus franziskanischer Perspektive*, Kevelaer 2001, S. 37.

¹⁷ Vgl. ebd. S. 45, Alexander von Hales, *Summa Fratris Alexandri*, Vol. I-IV et Indices, PP. Collegii S. Bonaventurae, Hrsg., PP. Ed. Quaracchi, Quaracchi/Grottaferrata 1924–1979, I, pars. I, inq. I, tract. V, sect. II, q. IV, tit. IV, 250 (324 ab): *“id est Deum diligere creaturam in se ipso, et sic fuit ab aeterno, vel Deum diligere se in creatura, vel etiam creaturam in se ipsa, et haec dilectio est cum tempore vel in tempore”*. I, pars. I, inq. I, tract. II, q. III, tit. III, 45 (71 a): *“Dicendum quod Deus est in rebus et extra res; unde intra est non inclusus, extra non exclusus; et idem est dicere Deus est extra res et Deus est in se”*.

Gott immer mehr und immer stärker ähnlich zu werden. Der Mensch ist durch seine Erschaffung auf Christus hin berufen, weil Jesus Christus das vollendete Vorbild des Menschen ist¹⁸. Alexander von Hales unterscheidet in seiner Schöpfungslehre "Abbild" und "Ähnlichkeit" nicht, weil diese theologischen Begriffe als Synonyme gelten¹⁹.

Im Unterschied zu den meisten Autoren seines Jahrhunderts ist für Alexander von Hales die Gottebenbildlichkeit des Menschen sowohl in der Seele, als auch im Leib ausgeprägt. Nach Alexander spielt der Leib in der Ebenbildlichkeit eine bedeutende Rolle. Der Leib ist wichtig als Bild für die Inkarnation des Wortes Gottes in Jesus Christus. Jesus Christus nimmt menschliche Natur an, in der der Leib das Bild des menschengewordenen Wortes ist²⁰. Der Leib ist ein Zeichen des Empfindens und ein Bild der Harmonie und der Schönheit sowie der Ausdruck der Weisheit und der Güte Gottes²¹. Die Seele hingegen ist ein Bild der Dreifaltigkeit, das sich in den Kräften der Seele, nämlich in der Vernunft, dem Gedächtnis und dem Willen widerspiegelt²². Das besondere Kennzeichen der Gottebenbildlichkeit sieht Alexander von Hales im "liberum arbitrium", in der freien Fähigkeit der Entscheidung. Diese freie Entscheidung gehört zur Funktion des Verstandes und des Willens, die miteinander verbunden sind. Das "liberum arbitrium drückt eine Freiheit aus, die nicht verloren werden kann²³. Diese Fähigkeit kennzeichnet den Menschen und begründet sein Personsein als Abbild Gottes. Alexander sieht den Menschen als ganzheitliches Wesen, mit Seele und Körper gottebenbildlich.

¹⁸ Vgl. ebd. S. 79, Alexander von Hales, *Summa Fratris Alexandri*, IV, 32 ab.

¹⁹ Vgl. ebd. S. 79.

²⁰ Vgl. ebd. S. 80, Alexander von Hales, *Summa Fratris Alexandri*, II, inq. IV, tract. II, quaest. I, tit. I, 455 (585).

²¹ Vgl. ebd. S. 80, Alexander von Hales, *Summa Fratris Alexandri*, I, 165 a; II, inq. IV, tract. II, sect. I, q. I, 427 (504 a): "*Ad aliud dicendum quod corpus primi hominis erat optime factum et de optimis, immo potius optimum in genere corporum, tum ratione fini, utpote speciali ministerio Dio servitutum et consequenter beatificandum, tum quia principium omnium sui generis*".

²² Vgl. ebd. S. 80, Alexander von Hales, *Summa Fratris Alexandri*, IV, inq. un, tract. I, q. II, tit. I, tit. I, 455 (585 ab): "*quod in superiori parte animae, scilicet mente, est homo imago Trinitas, quantum scilicet ad potentias, quae sunt intelligentia, memoria, voluntas. Secundum hoc dico quod homo est aeque imago totius Trinitatis*".

²³ Vgl. ebd. S. 81, Alexander von Hales, *Magistri Alexandri de Hales Glossa in Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii aevi, Vol. XII–XV, PP, Collegii S. Bonaventurae, Hrsg., Ed. Padri di Quaracchi, Quaracchi 1951–1957, II, dist. XXIV, 8 (212): "*Dicendum quod liberum arbitrium est primo ipsius voluntatis, et secundum voluntatem est omnium actuum aliorum. Dicitur tamen facultas rationis et voluntatis, quoniam in anima sunt duo, quibus scilicet tendit ad bonum et ad verum. Sed actus voluntatis respicit bonum, et actus rationis respicit verum, et liberum arbitrium est in anima ad utrumque. Ideo per ipsa definitur liberum arbitrium*".

Nach Bonaventura weisen alle Geschöpfe Spuren Gottes auf, aber nur einige haben Abbilder Gottes, die eine Ähnlichkeit mit Gott ausdrücken. Der Mensch als einziger ist ein vernünftiges Geschöpf, Abbild Gottes und mit Ähnlichkeit begabt²⁴. Bonaventura unterscheidet drei Ähnlichkeitsstufen²⁵. Erstens sind alle Geschöpfe eine Spur Gottes (*vestigium*), die in Gott die Quelle ihres Daseins sehen und die Eigenschaften der Einheit, Wahrheit und Güte aufweisen. Zweitens gilt jeder vernünftige Geist als ein Bild Gottes (*imago*), insofern Gott für ihn zum Gegenstand des Erkennens und Liebens wird. Dieses Bild wird durch Gedächtnis, Verstand und Wille ausgestattet und stellt das eigentliche Bild Gottes dar, das sich aus den drei Kräften der Dreifaltigkeit ergibt. Das Gedächtnis bildet die Grundlage für den Geist als Gegenstand, der Verstand erfasst diesen Gegenstand und beide führen dazu, dass der Wille den als gut erkannten Gegenstand liebt²⁶.

In der dritten Ähnlichkeitsstufe wird der Mensch durch die Gnade zu einem Ebenbild Gottes (*similitudo*) in der übernatürlichen Wirklichkeit, das durch die drei übernatürlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe konstituiert wird. Diese Tugenden schaffen kein neues Bild, sondern sie bringen das natürliche Bild zu übernatürlicher Vollendung²⁷.

Die menschliche Seele wird bei Bonaventura genauso wie bei Alexander von Hales durch die freie Entscheidung das "*liberum arbitrium*", charakterisiert, die in Wirklichkeit nicht nur den Verstand, sondern auch den freien Willen umfasst²⁸.

²⁴ Vgl. ebd. S. 82, Bonaventurae Bagnoregis, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, [in:] *S. Bonaventurae Opera Omnia ad plurimos Codices Mss. Emendate, anecdotis aucta, prolegomenis, scholiis notisque illustrata*, Vol. I–XI (cum Indice), PP. Collegii S. Bonaventurae, Hrsg., Ed. Padri di Quaracchi, Quaracchi (Firenze) 1882–1902, II, dist. XVI, art. I, q. I, concl. (II, 394 b): "*Necesse est autem, omnem creaturam, quoquo modo assimilari Deo; necesse est etiam, aliquam ad complementum universi expresse assimilari Deo; et ideo omnis creatura habet rationem vestigii, sed aliqua habet rationem imaginis, illa videlicet, quae assimilatur expresse. Haec autem est rationalis creaturae, ut homo; et ideo concedendum est, quod homo est imago Dei, quia est eius expressa similitudo*".

²⁵ Vgl. A. Schaefer, *Der Mensch in der Mitte der Schöpfung*, [in:] J. G. Bougerol [Hrsg.], *S. Bonaventura 1274–1974, III Philosophica*, Roma 1974, S. 356, Bonaventurae Bagnoregis, *Breviloquium*, [in:] *S. Bonaventurae Opera Omnia ad plurimos Codices Mss. emendata, anecdotis aucta, prolegomenis, scholiis notisque illustrata*, Vol. I–XI (cum Indice), PP. Collegii S. Bonaventurae, Hrsg., Ed. Padri di Quaracchi, Quaracchi (Firenze) 1882–1902, p. 2, cap. 12 (V, 230a–b).

²⁶ Vgl. ebd. S. 357, Bonaventurae Bagnoregis, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, [in:] *S. Bonaventurae Opera Omnia ad plurimos Codices Mss. emendata, anecdotis aucta, prolegomenis, scholiis notisque illustrata*, Vol. I–XI (cum Indice), PP. Collegii S. Bonaventurae, Hrsg., Ed. Padri di Quaracchi, Quaracchi (Firenze) 1882–1902, d. 3, p. 2, cap. 1, concl. (I, 81.a).

²⁷ Vgl. ebd. S. 357.

²⁸ Vgl. ebd. S. 369, Bonaventurae Bagnoregis, *Breviloquium*, [in:] *S. Bonaventurae Opera Omnia ad plurimos Codices Mss. emendata, anecdotis aucta, prolegomenis, scholiis notisque*

Der Mensch wird ein Abbild Gottes aufgrund seiner geistigen Seele, die mit Gedächtnis, Verstand und Willen ausgestattet ist. Durch das Abbild Gottes trägt der Mensch die Anlage zu einer direkten Verbindung und Lebensgemeinschaft mit Gott in sich²⁹. In der Sprache Bonaventuras fungiert der Mensch als „Capax Dei“, d.h. das größte Kunstwerk Gottes in der Schöpfung, in dem sich der Geist und die Materie miteinander verbinden. Deswegen steht der Mensch in der Mitte der ganzen Schöpfung. Er stellt in sich im Kleinen die gesamte Schöpfung als Abbild Gottes dar³⁰.

Bei Johannes Duns Skotus ist das Menschenbild ganz theologisch grundgelegt. Im Zentrum steht nicht die Hauptschöpfung Gottes im Menschen (Erschaffung Adams), sondern die Hauptschöpfung Gottes im Gott-Menschen Jesus Christus. Man kann sagen, dass sich im Menschsein Jesu Christi die menschliche Natur mit der göttlichen Gnade erscheint. Im Jesu Christi wird die menschliche Natur in der Vollkommenheit vollendet. Die ganze menschliche Natur ist von Gott angenommen. Nur der Mensch ist allein fähig, Gott zu loben und zu preisen³¹.

Für Skotus ist der Mensch auch eine Verbindung von Seele und Leib. In der hypostatische Union wird der Leib sowie die Seele positiv bewertet. Die Dualität von Leib und Leib bildet eine komplexe Einheit. Darin ist der Mensch einmalig und einzigartig. Skotus entwickelt dabei seine Lehre von der „Haecceitas“. Die „Haecceitas“ bestimmt im Menschen es, was ihn von allen anderen Menschen und Wesen unterscheidet. Sie bildet in gewisser Weise die typische Originalität für den bestimmten Menschen³². Jeder Mensch ist für sich einmalig und unwiederholbar. Er bleibt in der Tiefe seiner Person ein Geheimnis. Der Mensch steht in einer radikalen Abhängigkeit von Gott. In dieser Abhängigkeit von Gott realisiert

illustrata, Vol. I–XI (cum Indice), PP. Collegii S. Bonaventurae, Hrsg., Ed. Padri di Quaracchi, Quaracchi (Firenze) 1882–1902, p. 2, cap. 9 (V, 227b): „*Quia haec indifferentia consurgit ex deliberatione praeambula et voluntate adiuncta, hinc est, quod liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis*“.

²⁹ Vgl. ebd. S. 364, Bonaventurae Bagnoregis, *Breviloquium*, [in:] *S. Bonaventurae Opera Omnia ad plurimos Codices Mss. emendata, anecdotis aucta, prolegomenis, scholiis notisque illustrata*, Vol. I–XI (cum Indice), PP. Collegii S. Bonaventurae, Hrsg., Ed. Padri di Quaracchi, Quaracchi (Firenze) 1882–1902, p. 2, cap. 9 (V, 227a): „*Est igitur anima rationalis forma beatificabilis... forma beatificabilis est capax Dei per memoriam, intelligentiam et voluntatem, et hoc est esse ad imaginem Trinitatis propter unitatem in essentia et trinitatem in potentiis*“.

³⁰ Vgl. J.B. Freyer, *Homo Viator*, S. 108, Bonaventurae Bagnoregis, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum* [in:] *S. Bonaventurae Opera Omnia ad plurimos Codices Mss. emendata, anecdotis aucta, prolegomenis, scholiis notisque illustrata*, Vol. I–XI (cum Indice), PP. Collegii S. Bonaventurae, Hrsg., Ed. Padri di Quaracchi, Quaracchi (Firenze) 1882–1902, II 703 b; II, dist. XXX, art. I, q. I (II, 715 arg. 4): „*Cum enim homo sit minor mundus, propter quam omnia facta sunt*“.

³¹ Vgl. ebd. S. 92.

³² Vgl. ebd. S. 93.

der Mensch seine Personalität. Der Mensch besitzt die Fähigkeit, sich zu öffnen, die sich aus der radikalen Abhängigkeit von Gott ergibt. Es geht nicht nur um die Öffnung auf Gott, sondern auch auf anderen Menschen und Wesen. Duns Scotus entwickelt dabei ein Ethos der Liebe als Lebensgrundlage des Menschen. Mit anderen Worten steht der Mensch im Ruf der Liebe. Mit der besonderen Berufung zur Liebe mit Gott ist die Freiheit des Menschen verbunden. Der Mensch ist frei, wenn von innen liebt und so das äußere Leben besteht³³.

* * *

Für die franziskanische Theologie lässt sich allgemein sagen, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Vernunftbegabung und im freien Willen besteht. Die Seele sieht man in besonderer Weise als Abbild der Trinität an. Die drei Kräfte der Seele, das Gedächtnis, der Verstand und der Wille (Liebe und Freiheit) machen die besonderen Kennzeichen des Menschen aus. Diese Kennzeichen unterscheiden den Menschen von allen anderen Geschöpfen und machen ihn dadurch Gott ähnlich³⁴. In der franziskanischen Gottebenbildlichkeitslehre wird die christologische Argumentation betont. Der Mensch wird nach dem Sohne Gottes, dem wahrhaftigen Abbild Gottes erschaffen. Im Licht der Inkarnationslehre wird der Leib des Menschen als Bild des fleischgewordenen Wortes gesehen. Der Mensch ist sowohl anhand seiner Beseelung Abbild Gottes, als auch mit seinem Leib dem Leibe Christi nachgestaltet³⁵. Die franziskanischen Autoren sehen also sowohl einen Teil des Menschen (Leib oder Seele) als Abbild Gottes, als auch den ganzen Menschen in der Leib-Seele-Einheit. Die Dualität des Menschen (Leib und Seele) weist in der franziskanischen Theologie und Philosophie immer auf die Ganzheitlichkeit des Menschen hin.

Summary

“Imago Dei” Doctrine in the Franciscan Perspective

Imago Dei of the human being in the Franciscan perspective consists of the reason and in the free will. One regards the soul in particular as image of the Trinity. The three strengths of the soul, the memory, the mind and the will (love

³³ Vgl. ebd. S. 95, sowie H. Schneider, *Die Würde der menschlichen Person nach Johannes Duns Scotus*, Antonianum LXXVIII (2003), S. 679-684.

³⁴ Vgl. ebd. S. 123.

³⁵ Vgl. ebd. S. 123.

Gottebenbildlichkeitslehre aus der franziskanischen Perspektive

and freedom), particular marks of the human being amount. These marks distinguish the human being from all other creatures and make him through it similar for God. The Franciscan authors therefore see as well as a part of the human being, body or soul, as image of God, as also the whole human being in the body soul unit. The duality of the human being (body and soul) always points out the integral ness of the human being in the Franciscan theology and philosophy. The Franciscan theology develops ethos of the love on that occasion as life basis of the human being.

REFLEKSJE NA STYKU BIBLII I EKOLOGII

Obecne czasy charakteryzuje głęboki kryzys ekologiczny, który jawi się jako jeden z głównych problemów ludzkości. Mówią o tym liczne raporty wybitnych naukowców, przywódców państw, organizacji międzynarodowych i pozarządowych, rozlicznych grup ekologów. Rozwiązanie tych problemów w skali światowej czy państwowej bez pełniejszego i powszechnego uświadomienia ludzi, a jeszcze bardziej bez refleksji etyczno-moralnej, jest niemożliwe.

Nierzadko uważa się, że zagadnienie ochrony środowiska jest problemem przyrodniczo-technicznym; w konsekwencji wiara chrześcijańska i teologia ma w tym względzie niewiele do powiedzenia. Tymczasem, gdy coraz powszechniej docenia się wartość kultury ekologicznej oraz jej zamiar znalezienia odpowiedzi na różnorodne problemy współczesnej cywilizacji wiara chrześcijańska może i musi uznać się za interpelowaną przez współczesny ambientalizm¹.

W tak ujętej perspektywie, bardzo korzystnej dla nas chrześcijan, rodzi się jednak pewien niepokój. Wyobrażenie ziemi czy natury, proponowane w tradycyjnych formach katechezy mówiącej o dziele stworzenia zdaje się być w konflikcie z obrazem natury, wypracowanym i propagowanym przez współczesną mentalność techniczno-naukową. Takie nieporozumienie podbudowane jest błędnym i nadal w wielu środowiskach panującym przekonaniem, że Bóg nie stworzył ziemi jako dzieła doskonałego od samego początku, ale że powierzył swoje stworzenie człowiekowi, aby ten – jako współtwórca – udoskonalał je. Efektem takiego spojrzenia na to zagadnienie jest usprawiedliwianie obecnego postępu i degradacji rozkazem samego Boga: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszelkim zwierzętami naziemnym” (Rdz 1, 28)².

¹ Por. G. Angelini, *Questione ecologica e coscienza cristiana*, [w:] A. Caprioli, L. Vaccaro [red.], *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Brescia 1988, s. 25.

² Por. m. in.: C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek bei Hamburg 1974²; J.B. Cobb, *Der Preis des Fortschritts. Umweltschutz als Problem*

Czy tak postawiony zarzut ma swoje uzasadnienie?

W niniejszym artykule spróbujemy wskazać podstawy odpowiedzi na wspomnianą wątpliwość zwracając szczególniejszą uwagę na właściwe znacznie biblijnego opisu stworzenia świata.

1. Zarys problemu

Teologiczna refleksja nad pytaniem o naturę człowieka sięgała wielokrotnie do tekstów biblijnych, które ukazują wyjątkową pozycję człowieka w stosunku do dzieła stworzenia. One to właśnie, zdaniem niektórych autorów, stały się powodem niewłaściwego sposobu traktowania przyrody, a cała judeo-chrześcijańska tradycja miałaby ponosić odpowiedzialność za powstały kryzys ekologiczny³.

Wyrazicielem takiej opinii jest m.in. amerykański historyk L. White Jr⁴. Uważa on, że chrześcijaństwo w przeciwieństwie do starożytnych państw i religii azjatyckich (może z wyjątkiem zoroastryzmu) nie tylko ustaliło dualizm człowieka i przyrody, ale także podtrzymywało i utwierdzało przekonanie, że wolą Bożą jest, aby człowiek wykorzystywał przyrodę do swych celów⁵. Jego zdaniem, tak współczesna nauka jak i technologie są zabarwione „ortodoksyjną chrześcijańską pogardą” względem natury, stąd też ze strony chrześcijaństwa nie można oczekiwać rozwiązania istniejących trudności⁶.

Pogląd o wyzyskującym stosunku człowieka względem natury spowodowany jest faktem, że człowieka sportretowano raczej na tle natury niż jako jej część⁷. Ta sama przyczyna sprawiła, że teologia zbawienia została rozwinięta wyłącznie w terminach osobistego związku człowieka z Bogiem, z pominięciem całej rzeczywistości stworzonej⁸.

W miarę rozwoju sił wytwórczych – uważa z kolei G. Kade – przeniesiono idee stworzenia do ekonomicznej ideologii społeczeństwa mieszczańskiego. Tym sposobem nakaz eksploatowania przyrody utwierdził się z nastaniem ery rewolucji przemysłowej, co znalazło swój wyraz we współdziałaniu techniki i ekonomiki⁹.

der Sozialethik. Mit einem Geleitwort von K. Scholder, München 1972; D. Meadows (i inni), Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1972.

³ W przedstawieniu niniejszego problemu opieram się w dużej mierze na opracowaniu J. Grzesicy, *Ochrona naturalnego środowiska człowieka – problem teologiczno-moralny*, Katowice 1983, ss. 65–104.

⁴ L. White Jr, *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, „Science” 155(1967), ss. 1203–1207.

⁵ Tamże, s. 1205.

⁶ Tamże, s. 1205, przypis 13.

⁷ Por. J. Barbour, *An Ecological Ethic*, „The Christian Century” 87(1970), 7, s. 1180.

⁸ Por. J. Carrick, *A Right Involment with Nature*, „Frontier” 13(1970), ss. 31–33.

⁹ Por. G. Kade, *Ökonomische und gesellschaftliche Aspekte des Umweltschutzes*, „Gewerkschaftliche Monatshefte” 5(1971), ss. 5–6.

Inni, jak np. J. Megivern, nie doszukują się winy w samych sformułowaniach zawartych w Biblii, lecz raczej w ich mylnej interpretacji. Brak pełnej wizji biblijnej i pominięcie tych aspektów, które zapobiegałyby niewłaściwej eksploatacji przyrody, przyczyniły się do „gladiatorskiego stosunku człowieka do świata”¹⁰. Do takiej sytuacji – jego zdaniem – doprowadziło zbyt popularne tłumaczenie Księgi Rodzaju. Sprzeciwiając się poglądom White’a zwraca więc uwagę, że „być panem” nie oznacza plądrować i niszczyć ziemi, lecz ją pielęgnować i błogosławić¹¹.

Związek między kryzysem ekologicznym a teologią i wiarą chrześcijańską dostrzega G. Altner, choć jego źródła nie doszukuje się w tekstach Księgi Rodzaju¹². Widzi go raczej w postępującej sekularyzacji: wtedy bowiem eksponowane w Biblii stanowisko człowieka, stało się pretekstem do jego absolutnego panowania nad światem.

Zarzuty wspomniane wyżej, nawet jeśli w niektórych przypadkach wydają się bardzo sugestywne, nie wytrzymują argumentów zdrowej krytyki¹³, choćby z tej prostej przyczyny, że nie da się zrównać w odpowiedzialności tradycji hebrajskiej z chrześcijańską¹⁴.

W teologiczno-biblijnej dyskusji o stworzeniu – ze względu na zbyt powierzchowne jej traktowanie – straciły swój wydźwięk nawet decydujące stwierdzenia Biblii, np. że nie tylko historia zbawienia, ale i historia stworzenia stanowi kontekst słowa i wydarzenia, poprzez które Bóg wyraża siebie i zwraca się do człowieka¹⁵. Stąd postulat, by w chrześcijańskiej odpowiedzi na wyzwanie ekologii, fundamentem stała się odnowiona teologia stworzenia¹⁶.

Teologia stworzenia, która traktuje wyłącznie o transcendencji Boga wobec stworzenia, prowadzi w konsekwencji do deizmu, a w ekstremalnym przypadku do świata bez Boga. Jeśli natomiast mówi wyłącznie o immanentności ziemskiej Boga, prowadzi do sakralizacji i idolatrii świata, a w ekstremalnym przypadku do panteizmu¹⁷.

¹⁰ Por. J. Megivren, *Ecology and the Bible*, „The Ecumenist” 8(1970), 5, ss. 69–71.

¹¹ Podobnie jak on poglądów White’a nie popierają tacy uczeni jak B. Wrightsman, E. Bone, K. Froelich, A. Portmann.

¹² Por. G. Altner, *Schöpfung am Abgrund*, Neukirchen-Vluyn 1974, s. 11.

¹³ Por. A. Portmann, *Naturschutz wird Menschenschutz*, Zürich 1971; M. Mead, W. Fairservis, *Kulturelle Verhaltensweise und die Umwelt des Menschen*, [w:] H.D. Hengelhardt [red.], *Umwelstrategie. Materialien und Analysen zu einer Umweltethik der Industriegesellschaft*, Güterloh 1975, s. 17.

¹⁴ Por. E. Bardulla, *I Cristiani di fronte alla questione ambientale*, [w:] A. Caprioli, L. Vaccaro [red.], *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Brescia 1988, s. 117.

¹⁵ Por. G. Greshake, *La creazione come autorivelazione e dono di se da parte di Dio*, [w:] A. Caprioli, L. Vaccaro [red.], *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Brescia 1988, s. 127.

¹⁶ Tamże, s. 127.

¹⁷ Por. tamże, s. 132. Por. także S. Jaromi, *Ecologia humana – chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologiczny*, Kraków 2004, s. 44.

2. Dzieło stwórcze

Teologiczną refleksję nad środowiskiem należy rozpocząć od faktu jego stworzoneości. Wiara, że wszechświat jest dziełem dobrego, miłującego Stworzyciela i stanowi Jego własność instynktownie zachęca do szacunku i umiłowania wszystkiego, co stworzone, niezależnie od jego możliwej użyteczności. Świadomość tej prawdy może być pomocna do reorientacji naszego sposobu myślenia w kwestii środowiskowej¹⁸.

Stworzenie i to, co w nim istnieje, stanowi wyraz, symbol, sakrament Boga (por. Rz 1, 19). Jest ono samo nie tylko objawieniem się Boga, ale i Jego darem. W ten sposób Bóg wykazuje swoją miłość, swoje zatroskanie, swoje oddanie się ludziom¹⁹.

We właściwym ukierunkowaniu naszych poszukiwań przychodzi nam z pomocą nauka o Trójcy Świętej. Bóg w Trójcy nie jest samotnym władcą przebywającym w niebie, któremu podlegają wszystkie byty, lecz Bogiem komunikującym się, bogatym w relacje. Bóg jest miłością. Ojciec, Syn i Duch Święty żyją razem, jeden dla drugiego, jeden w drugim, w największej i najdoskonalszej wspólnocie miłości, o jakiej można myśleć. W tym ujęciu nie wydaje się przesadnym stwierdzenie, że obrazem Boga na ziemi nie może być człowiek jako jednostka, samotny podmiot, lecz prawdziwa ludzka wspólnota²⁰.

Perspektywa teologiczna, w której większą rolę przypisuje się Duchowi Świętemu, lepiej wpisuje się w dzisiejszą ekologię, uwalnia bowiem doktrynę stworzenia od ery wyłącznego „poddaństwa” i mechanistycznego panowania nad światem; bardziej do głosu dochodzi natomiast Boża moc ożywiająca²¹.

W mocy Ducha Bożego, stwórcy życia, Bóg jest obecny w świecie i świat jest obecny w Bogu. Różnorodność stworzenia jest Jego wieloraką manifestacją. Zatem ziemia nie jest wyłącznie „własnością Pana”, lecz także obecnością Jego Mądrości i środkiem komunikacji z człowiekiem²².

Fakt ten zmusza nas do zmiany myślenia i w konsekwencji do odbudowy właściwego obrazu człowieka-władcy stworzenia i jego prerogatyw: nie „wiedzieć, aby panować”, lecz „wiedzieć, aby uczestniczyć”, czyli wejść w jedynie poprawne (ponieważ chciane przez Boga) wzajemne relacje z istotami żyjącymi²³.

¹⁸ Por. J. Grzesica, *Ochrona naturalnego środowiska człowieka*, s. 96.

¹⁹ Por. G. Greshake, *La creazione come autorivelazione*, s. 129.

²⁰ Por. J. Moltmann, *La crisi ecologica: pace con la natura*, [w:] A. Caprioli, L. Vaccaro [red.], *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Brescia 1988, s. 142. Oczywiście w opisie stworzenia świata nie należy doszukiwać się nauki o Trójcy Świętej.

²¹ Por. tamże, 143.

²² Por. Prz 8; Mdr 11,24–12,1.

²³ Por. J. Moltmann, *La crisi ecologica*, s. 144.

W wystąpieniach teoretyków ekologii słyszy się często nawoływanie o „powrót do natury”. W chrześcijańskim ujęciu rozumiemy przez to określenie życie zgodne z prawami i rytmem ziemi, leżącymi u podstaw naszej egzystencji. A to oznacza również istnienie w harmonii z prawami i rytmem własnego ciała²⁴. W przeszłości teologia zbyt szybko przyjęła oddzielenie duszy od ciała i odnajdywała Boga jedynie w duszy ludzkiej: z tej właśnie dychotomii zrodziła się z czasem koncepcja ubóstwienia natury i „odbóstwienia” Boga²⁵. Zaskakuje fakt, że dopiero mistykom chrześcijańskim udało się ponownie zwrócić uwagę na język Boga w naturze²⁶. Nasuwa się oczywisty wniosek: jeśli odnajdziemy i nauczymy się darzyć szacunkiem „Boga w naturze” i „naturę w Bogu”, będziemy żyli „według natury”; jeśli odnajdziemy „ślady Boga” w otaczającym nas świecie, wtedy też odkryjemy „obraz Boga” w nas samych.

Prześledzimy teraz niektóre fragmenty biblijne, które pomogą nam szerzej spojrzeć na zasygnalizowane powyżej problemy. Pomijamy tutaj kwestię metodologiczną, ale trzeba zaznaczyć, że w Biblii „kwestia ekologiczna” tak jak ją rozumiemy dzisiaj, nie istnieje. Biblia nie zna współczesnych nam pojęć, takich jak środowisko, natura, itp. Może jednak wskazać kierunki, które należy przyjąć, aby spojrzeć na ekologię „po teologicznemu”. Nie zamierzamy wyczerpać tematu, chcemy jedynie zwrócić uwagę na zasadnicze sprawy²⁷.

3. Uwagi do wybranych fragmentów Księgi Rodzaju

a) *Stworzenie świata i człowieka*

W dwóch pierwszych opowiadaniach o stworzeniu odnotowanych w Księdze Rodzaju²⁸, pierwsze (1,1–2,4) stanowi hymn na cześć Stworzyciela napisany w języku i mentalności, różniący się w sposób zasadniczy od naszej. Autor tek-

²⁴ Por. tamże, s. 146.

²⁵ Por. tamże, s. 146.

²⁶ Por. tamże, s. 149.

²⁷ Por. A. Bonora, *L'uomo coltivatore e custode del suo mondo in Gen 1–11*, [w:] A. Caprioli, L. Vaccaro [red.], *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Brescia 1988, s. 156. Na temat relacji: człowiek – środowisko por. także: B.W. Anderson, *Creation and ecology*, [w:] B.W. Anderson [red.], *Creation in the Old Testament*, Philadelphia-London 1984, ss. 152–171; M. Cimosà, *L'uomo e il cosmo*, „Parola e vita” 28(1983), ss. 423–434; H.D. Preuss, H. Hegermann, *Biblisch-theologische Erwägungen eines Alt-testamentlers/Neutestamentlers zum Problemkreis Ökologie*, „Theologische Zeitschrift” 39(1983), ss. 68–101; O.H. Steck, *Welt und Umwelt*, (Biblische Konfrontationen), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1978. Od strony teologiczno-systematycznej por. K. Lehmann, *Kreatürlichkeit des Menschen als Verantwortung für die Erde*, „Communio” 7(1978), ss. 38–54.

²⁸ Szczegółowa analiza tekstów oraz ich interpretacja, por. J. Synowiec, *Na początku. Pradzieje biblijne: Rdz 1,1–11,9*, Warszawa 1996, ss. 13–78.

stu nie zamierza nam niczego udowodnić, ani też nie pragnie przekazać nam żadnych wiadomości o charakterze naukowym. Jego słowa stanowią natomiast swoiste wyznanie wiary narodu wybranego. W tym przesłaniu stwierdza się, że istnieje jeden Bóg, który jest odwieczny; On jest Stworzycielem wszystkich bytów widzialnych i niewidzialnych; że to, co wyszło z Jego ręki jest dobre, ponieważ On jest dobry; że całe stworzenie było i jest ukierunkowane na człowieka.

W tekście można dostrzec dwa wyraźne rozróżnienia: między Bogiem i stworzeniem oraz między człowiekiem, a wszystkimi pozostałymi stworzeniami.

Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię (Rdz 1, 1). Według Biblii Bóg stworzył świat, sam jednak pozostał w stosunku do niego transcendentny: nie zamieszkuje świata. W konsekwencji świat nie jest święty²⁹. W odróżnieniu od babilońskich opowiadań o stworzeniu świata słońce i księżyc nie są bogami, lecz rzeczywistościami stworzonymi w konkretnym i bardzo praktycznym celu: *aby oddzielały dzień od nocy... aby świeciły nad ziemią* (Rdz 1, 14–15). Morza, rzeki i pola – one również nie są zamieszkane przez żadne bóstwa. Tak więc świat może być odkrywany, używany: pług nie zrani „matki ziemi”, a kanał nawadniający nie nadwyręży wrażliwości bóstwa źródła³⁰.

A wreszcie rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad całą ziemią i nad wszelkim zwierzętciem naziemnym” (Rdz 1, 26). Także w tym tekście autor biblijny podkreśla, że człowiek jest wyższy niż ziemia czy zwierzęta, aby wykazać, jak ci wszyscy, którzy czczą słońce, gwiazdy, zwierzęta oraz wszelkie inne istoty nie naznaczone podobieństwem do Boga, bardzo się mylą³¹.

Nie ulega wątpliwości, że Bóg uczynił człowieka powołując go ze świata. Można powiedzieć, że tak naprawdę świat wyłonił się ostatecznie i definitywnie z pierwotnego chaosu dopiero z chwilą powołania do życia człowieka. Zatem to człowiek jest ukoronowaniem stworzenia, ale nie w sensie jego ozdoby, ale ze względu na cel, jaki mu wyznaczył Stwórca, i cel do jakiego zmierza całe stworzenie³². Człowiek „nie spadł” na ziemię: jest z niej wzięty i jako taki bez niej nie może żyć (Rdz 3, 9). Teksty biblijne nigdy nie przedstawiają człowieka jako bytu oddzielonego od reszty świata: kosmos i człowiek ukazywani są zawsze we wzajemnej relacji. Psalm 115, 16 wyraźnie stwierdza, że *niebo i ziemia*, czyli wszystko (!) należą do Pana; czyli że Pan dał to wszystko człowiekowi. Stworzenie staje się w ten sposób darem dla człowieka, a jednocześnie zadaniem, we-

²⁹ Por. S. Bocchini, *Responsabili della creazione*, „Mondo Nuovo” 84(1986), s. 29.

³⁰ Por. tamże, s. 29.

³¹ Por. tamże, s. 30.

³² Por. Bonora, *L'uomo coltivatore e custode*, s. 157.

zwaniem do odpowiedzialności³³. Taki punkt widzenia znajduje się w wyraźnej opozycji do perspektyw nauk przyrodniczych, które spoglądają na świat jedynie przez pryzmat jego przydatności dla człowieka.

Człowiek biblijny interesuje się sensem i wartością kosmosu, ponieważ czuje się za niego odpowiedzialny, czuje się stróżem rzeczywistości, która została mu powierzona przez Kogoś Innego³⁴.

b) Nieposłuszeństwo człowieka

Działalność stwórcza nie kończy się na powołaniu do istnienia świata rzeczy, ale na powołaniu do życia wspólnoty, która ma stać się ludem Boga poprzez przymierze i dar Prawa. Tym samym porządek kosmiczny został powiązany z porządkiem socjalnym i moralnym³⁵. Ten sposób myślenia o relacjach człowieka ze stworzeniem przewija się przez całe dzieje zbawienia. Na związki, zachodzące między grzechem narodu wybranego a klęskami naturalnymi, interpretowanymi jako sąd i przejaw gniewu Boga, szczególną uwagę zwracali prorocy. Gniew stanowi wyraz niemożności pogodzenia jakiegokolwiek grzechu z Bogiem: dla grzesznika Bóg staje się zagadką a świat nieopanowanym potworem³⁶. Odkrywając całą prawdę o Bogu sprawiedliwym i dobrym, Izraelici byli w stanie odkryć nadzieję na zbawienie, które obejmowało historię i cały kosmos w jednym, jedynym planie zbawczym.

Grzech uzewnętrznia się jako swoista przemoc niszcząca dzieło Boże, które od samego początku było dobre, a nawet bardzo dobre. Ta przemoc nigdy jednak nie wybucha jako „siła natury” ani też nie może być z nią utożsamiana. Uważna lektura Pisma Świętego pozwala nabrać przekonania, że źródłem owej przemocy jest wyłącznie złośliwy i przewrotny człowiek. Opowiadanie o potopie nie obrazuje „zła naturalnego”, jak się niekiedy uważa, lecz ukazuje skutki ludzkiej przemocy, która w swoich konsekwencjach wciąga w sidła cały świat. „Ekologiczna zemsta” i „odmowa płodności (por. Rdz 4, 11–12) jest jedynie reakcją na wcześniej okazaną przemoc ze strony człowieka³⁷.

Należy pamiętać, że Księga Rodzaju potępia zdecydowanie (choć wyraża to w języku mitologicznym) bezgraniczne pożądanie, nieopanowaną chciwość, zdobywanie przemocą, przekraczanie właściwych dla człowieka granic (Rdz 6, 1–4;

³³ Por. tamże, s. 157.

³⁴ Por. tamże, s. 157.

³⁵ Por. R. Clifford, *The Hebrew Scriptures and the Theology of Creation*, „Theological Studies” 46(1985), ss. 507–523.

³⁶ Por. Psalm 104, 35.

³⁷ Por. Rdz 6, 11–13.

11, 1–9)³⁸. Człowiek w swojej pysze nie chce uznać zależności od Stwórcy, a autodestruktywny egoizm budzi w nim chęć stania się „jak Bóg”: chce poznać dobro i zło. W wyniku jego mylnego wyboru zostają zachwiane wszelkie możliwe relacje: między mężczyzną i kobietą, człowiekiem i zwierzęciem, człowiekiem i ziemią, człowiekiem i pracą³⁹.

Mim upadku i jego skutków człowiek wierzący próbuje powracać do Boga, który pozostaje wierny zawartemu przymierz w nadziei ocalenia równowagi świata. I chociaż jest to w zasadzie nadzieja eschatologiczna, może się ona stać zdrowym fundamentem zaangażowania ekologicznego w chwili obecnej⁴⁰.

c) Człowiek bratem całego stworzenia

Biblijny opis stworzenia był niekiedy interpretowany w sposób dowolny, bez uwzględniania kontekstu literackiego, w którym powstał. To powodowało, że wykorzystywano go do usprawiedliwienia niewłaściwego stosunku człowieka do przyrody. Początków tego zamieszania należałoby szukać w zetknięciu się tradycji chrześcijańskiej z hellenizmem⁴¹.

Świat, choć jest różny od Boga, to jednak pozostaje zawsze Bożym dziełem, które jest owocem Jego potęgi i dobroci (por. Rdz 1, 31). Ten głęboki związek Stwórcy ze światem pozwala nazywać dzieło Boże świętym, bez potwierdzenia tym samym boskości świata⁴².

Oдноśnie pokrewieństwa człowieka z innymi stworzeniami nie da się zaprzeczyć, że biblijna wizja posiada wyraźny charakter antropocentryczny, tzn. że człowiek posiada rolę specjalną, różną od wszystkich pozostałych stworzeń. Mimo tego tak człowiek, jak i inne stworzenia otrzymują błogosławieństwo, wyrażone tymi samymi słowami. Jak zatem rozumieć polecenie Boże dane człowiekowi, o którym wspomina Rdz 1, 28?

d) Panowanie jako służba i opieka

Dla poprawnego zrozumienia tekstu należy dokładnie określić znaczenie występujących w nim terminów. Kiedy powstawały teksty biblijne, które rozważamy, panowała koncepcja przyrody różna od naszej. Natura budziła w człowieku lęk, była bowiem zamieszкана przez rozmaite tajemnicze bóstwa. Pisarze święci zainteresowani byli, żeby uwolnić człowieka od owych lęków i na pewno

³⁸ Por. A. Bonora, *L'uomo coltivatore e custode*, s. 165.

³⁹ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem*, 1986, nr 36.

⁴⁰ Por. A. Bonora, *L'uomo coltivatore e custode*, s. 166.

⁴¹ Por. S. Bocchini, *Responsabili della creazione*, s. 30.

⁴² Por. tamże, s. 31.

nie próbowali sobie wyobrazić, że człowiek stanie się tak potężny, iż będzie w stanie zniszczyć ziemię.

Czynić poddanym (Rdz 1, 28) oznacza uczynić uległym, podporządkowanym, nie pozostawić bez opieki. „Kiedy Bóg wydał człowiekowi polecenie panowania – piszą pasterze Kościołów niemieckich – nazaczył mu zadanie opieki nad obliczem ziemi przez pracę, kształtowanie go i przekształcanie, uczynienia go zamieszkałym i przynoszącym owoce”⁴³.

Z kolei panowanie nad zwierzętami należy rozumieć jako przewodnictwo i troskę o świat zwierzęcy, który Bóg powierzył człowiekowi. Nie chodzi o absolutną władzę nad nimi, lecz o troskliwą opiekę i obronę. Człowiek jako obraz Boga i Jego reprezentant na ziemi ma za zadanie świadczyć o wielkości swego Stwórcy i Jego miłości do wszystkich, także do zwierząt⁴⁴.

W drugim, starszym opowiadaniu stworzeniu (por. Rdz 2, 4–25), gdzie dzieło stworzenia dokonuje się w ciągu jednego dnia, również zostaje potwierdzony podwójny związek człowieka: z ziemią i ze zwierzętami. *Adam*, jak nazwany jest po hebrajsku człowiek, zależy od *adama*, czyli ziemi: z niej bowiem powstał i do niej powróci. Poza tym stanowi ona źródło jego życia.

Pierwszym obowiązkiem człowieka jest *uprawianie i dogłądanie ogrodu* (Rdz 2, 15), tyle że ogród jest darem, praca zaś nie jest złem. Ponadto Adam otrzymał polecenie nadania imion wszystkim zwierzętom, co wskazuje, że mają one służyć człowiekowi; są przy tym uznane za *istoty żyjące* (Rdz 2, 17–19).

e) Człowiek a świat zwierzęcy i roślinny

Pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, tak jak między rośliną a tym wszystkim, co jest częścią życia, istnieje głębokie powiązanie, które zostaje potwierdzone poprzez przymierze między Bogiem a człowiekiem. Na mocy tego przymierza Bóg zażąda zdania rachunku za krew przelaną (Rdz 9, 4), ponieważ krew podobnie jak ziemia, należy do Niego⁴⁵.

Możemy doszukać się w Piśmie Św. sformułowań, które wskazują na swego rodzaju normy etyczne, regulujące relacje pomiędzy człowiekiem a światem zwierzęcym (niektóre wynikają z powszechnego sensu życzliwości, np. Pwt 22, 6, inne z ogólnego szacunku dla cyklu życiowego, np. Pwt 22, 7) i roślinnym (np. Wj 23, 10–11; Kpł 19, 19.23)⁴⁶. Wszelkie nadużycia, zaburzające tę relację traktowane są jako przestępstwa natury religijnej.

⁴³ Tamże, s. 31.

⁴⁴ Por. tamże, s. 32.

⁴⁵ Por. tamże, s. 32.

⁴⁶ Por. L. Alonso-Schökel, *Tecnologia ecologia contemplazione*, „La civiltà cattolica” 138(1987), 3, ss. 105–114.

4. Chrystus ostatecznym celem stworzenia

Świat biblijny nie stanowi jedynie sceny, na której rozgrywa się dramat między Bogiem i człowiekiem; on jest żywym uczestnikiem tego dramatu. Faktycznie ma swój udział w historii powstania i upadku człowieka, nieposłuszeństwie i przebaczeniu, skażeniu i oczyszczeniu⁴⁷.

Zarysowana idea stworzenia otrzymuje swoją ciągłość i wypełnienie w Chrystusie. Wraz z Jego nadejściem jedność między człowiekiem a środowiskiem nabiera jeszcze większego znaczenia. Zbawienie przyniesione przez Jezusa nie dotyczy bowiem jedynie człowieka, ale całego stworzenia. Wyraźnie potwierdza to św. Paweł: *Zechciał bowiem [Bóg]..., aby przez Niego znów pojednać wszystko ze sobą; przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża* (Kol 1, 19–20)⁴⁸.

Poprzez swoje Wcielenie Chrystus rozpoczął także zbawienie stworzenia i jego ostateczny powrót do Boga (por. Rz 8, 19–22). Tym samym przeznaczenie człowieka i pozostałych stworzeń jest jeszcze bardziej połączone. Swoją szczyt osiągnie w chwili, gdy wszyscy na nowo będziemy zjednoczeni w Bogu, który był, jest i będzie.

Nie ulega wątpliwości, że Wcielenie Jezusa posiada wymiary kosmiczne. Co więcej, ono właśnie stanowi ostateczną rację stworzenia człowieka i świata⁴⁹. Syn Boży, przyjmując ludzką naturę jako narzędzie odkupienia, włączył się w historię człowieka i świata, uświęcając raz jeszcze materialny kosmos⁵⁰.

* * *

Z rozważań biblijnych nie wyciągniemy żadnych praktycznych wniosków w tym, co dotyczy skażenia atmosfery czy bezpieczeństwa energii nuklearnej. Możemy natomiast wyprowadzić pewne sugestie co do konieczności radykalnego przewrotu w naszym sposobie myślenia i działania na rzecz stworzenia. Należy zatem zwrócić uwagę na kilka zasadniczych przesłanek⁵¹:

a) Wiara w stworzenie

Biblia stwierdza wyraźnie, że człowiek nie jest panem wszystkiego, bo wszystko należy do Boga. Całe stworzenie wyraża porządek i mądrość swego Stwórcy (por. Prz 16, 4; Ps 104, 12). Między człowiekiem i naturą istnieje głęboki zwią-

⁴⁷ Por. J. Grzesica, *Ochrona naturalnego środowiska człowieka*, ss. 100–101.

⁴⁸ Por. także Ef 1, 3–14.

⁴⁹ Por. J. Alfaro, *Teologia postępu ludzkiego*, Warszawa 1971, s. 89.

⁵⁰ Por. M. Ziółkowski, *Teologia kosmosu*, Sandomierz 1971, s. 86.

⁵¹ Por. S. Bocchini, *Responsabili della creazione*, ss. 33–35, 42–43.

zek, a szacunek dla życia obejmuje także życie zwierząt, roślin oraz przyrodę nieożywioną; są one współstworzeniami i mają swoją wartość przez sam fakt istnienia, dla ich piękna i bogactwa.

b) Poczucie odpowiedzialności

Odkrycie celu stworzenia i świadomość popełnionych przez człowieka błędów musi skłaniać nas do działania na rzecz naprawy ciężkich konsekwencji, do których doprowadziło ludzi samowolne działanie. Nie możemy nadal traktować natury jako przedmiotu bezwzględnego, nieustannego wykorzystywania, i to na różne sposoby. Człowiek jest współodpowiedzialny za stworzenie Boże i przyjdzie mu z tego zdać przed Bogiem rachunek.

c) Większa pokora

Przyczyną braku harmonii między człowiekiem i stworzeniem jest ludzka zarozumiałość, która nakłania człowieka do działania wbrew Bogu lub bez Boga. Tymczasem tylko miłość Boga, która swój szczyt osiąga w Jezusie, zdolna jest zapobiec kompletnemu wyizolowaniu i wyniszczeniu człowieka. Biblia zachęca zatem do większej pokory. Staje się ona środkiem, który przypomina o niewystarczalności człowieka, o jego kruchości, ukazując przy tym granice postępu naukowego i technicznego. Chrześcijanin musi być świadomy, że jest tylko stworzony na obraz Boga, jest Jego wysłannikiem w świecie, w którym ma kontynuować Jego dzieło stworzenia, i że nawet w erze technologii i nieustannego rozwoju, powinien takim pozostać.

d) Nadzieje na przyszłość

W swoim przyłgnięciu do Jezusa Chrystusa chrześcijanin uczestniczy w realizacji Bożego planu zbawienia, który już się rozpoczął, ale jeszcze nie zakończył. Nadzieja zbawienia sięga dalej niż przyszłość jedynie ziemską. Jednym z przejawów odpowiedzialności za przyszłość stworzenia może być etyka ekologii.

Wiara nie zwalnia człowieka od zainteresowania się światem i przyczynami, które zagrażają równowadze środowiska. Ona jednak nie rozwiązuje problemów z tym związanych, skłania natomiast do postawy służebnej, do pełniejszego zaangażowania. Przypomina nieustannie, że świat został podarowany człowiekowi, by go uprawiał i strzegł. W tym działaniu pobudza człowieka eschatologiczna nadzieja, która pozwala mu nabierać przekonania o pokonaniu trudności tu na ziemi, a jednocześnie pozwala z ufnością spoglądać poza granice ludzkiej historii.

Wierzę w Boga, Ojca Wszechmogącego, stwórcy nieba i ziemi wyznaje każdy wierzący. Tym samym potwierdza prawo Boga do całego stworzenia, uznając Go za źródło wszelkiego życia. O tym przekonaniu chrześcijanin zaświadcza wobec innych ludzi, zwłaszcza wtedy, gdy problemy ludzkości stają się zbyt wielkie i pokusa katastrofizmu ciąży zbyt mocno nad jej przyszłością.

Summary

The Bible and Ecology

Theological reflections on the nature of man often reference biblical texts, which presents a unique position of man in regards to creation. These texts, in the opinion of some theoretic ecologists, became the reason for the inappropriate treatment of nature and, as a result, the whole Judeo-Christian tradition would be responsible for the ecological crisis of those days.

In theological and biblical discussions about creation, the key statements of the Bible lost their importance because of a superficial approach to the Bible. There is a postulate that in Christian reflection regarding the challenges of modern ecology, the foundation is to be a renewed theology of creation. New challenges incline us to change our thinking and consequently to rebuilt an appropriate image of man as ruler of creation and his prerogatives: not “see to rule” but “see to participate in” – in other words, to enter into a correct relationship, that is, one wanted by God, with living creatures.

The world of the Bible is not only a stage on which the drama between God and man is played out; it is also a living participant of this drama. Indeed, it has its part in the history of the fall and rise of man, his disobedience and forgiveness, corruption and justification. This idea of creation has its continuity and fulfillment in Christ. The unity between man and his environment has more significance with His coming. Salvation brought by Jesus was not only for man, but for all of creation. The conclusion is obvious: if we find and learn to show gratitude for “God in nature” and “nature in God,” we will live “according to nature;” if we find “traces of God” in our world, then we will discover “the image of God” in ourselves.

Faith does not relieve man from being concerned with the world and the reasons causing an unbalance in the environment. It alone does not resolve environmental problems, but rather it inclines to an attitude of service and fuller involvement. In this activity man is inspired by eschatological hope, which allows him to be sure that the difficulties will be overcome on earth and at the same time to look with confidence beyond the borders of human history.

HISTORIA

Krzysztof Kościelniak

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 16(2007)

ZNACZENIE *ORDO FRATRUM MINORUM* NA BLISKIM WSCHODZIE W EPOCE MAMELUCKIEJ (1250–1517)

„Jedna z najbardziej ujmujących postaci w dziejach chrześcijaństwa” – używając określenia Kenneth’a S. Latourette¹ – to św. Franciszek z Asyżu (1181–1226). Powodowany gorliwością misjonarską i pragnieniem męczeństwa w roku 1212 próbował dotrzeć do Syrii. Plan ten został udaremniony z powodu burzy morskiej. W latach 1214–1215 przebywał w Maroku, skąd również musiał szybko wyjechać z powodu choroby. Po kapitule w roku 1217 św. Franciszek wysłał do Syrii pierwszych braci na czele z Eliaszem z Kortony (ok. 1180–1253); ten ostatni zorganizował i kierował w latach 1217–1220 pierwszą prowincją franciszkańską na Bliskim Wschodzie. Św. Franciszek przybył wraz z krzyżowcami do Damietty w roku 1219 i spotkał się z ajjubidzkim sułtanem Al-Kāmilem (1218–1238). Papież Grzegorz IX (1227–1241) zwrócił się z prośbą do patriarchy łacińskiego Jerozolimy o pomoc w zorganizowaniu domu dla powstającego zakonu franciszkanów.

W dobie krucjat franciszkanie osiedlali się w twierdzach zajętych przez krzyżowców w Damietcie, Antiochii i San Giovanni d’Acri na Cyprze. Po odzyskaniu Jerozolimy w 1229 r., przez kilkanaście lat do roku 1244 franciszkanie opiekowali się wieloma miejscami świętymi w Palestynie, szczególnie w Jerozolimie, Betlejem i Nazarecie². W 1263 roku „Zamorską Prowincję Ziemi Świętej” ograniczono do terytorium Cypru, Syrii, Libanu i Palestyny, dzieląc ją na jednostki terytorialne zwane

¹ Por. K.S. Latourette, *A History of Christianity*, t. 1: *Beginnings to 1500*, New York 1975, s. 429.

² Por. J.R. Moorman, *A History of the Franciscan Order: From Its Origins to the Year 1517*, Oxford 1968.

„kustodiami”. Z czasem ta olbrzymia prowincja franciszkańska, rozciągająca swoje granice od Egiptu po Grecję, została nazwana Kustodią Ziemi Świętej. Ok. 1260 r. w jej skład wchodziły trzy kustodie: Syrii z 13 konwentami, Cypru z 4 konwentami i *Romania*, która obejmowała terytorium Łacińskiego Cesarstwa Konstantynopola. Ta ostatnia część przekształciła się w niezależną prowincję w roku 1263³.

1. Franciszkanie: „ambasadorowie” Europy w świecie islamu

Wkrótce po upadku Akki (1291), co zazwyczaj uznaje się za koniec obecności Franków na Lewancie, papież Mikołaj IV (1288–1292) poprosił mameluckiego sułtana Ašrāfa Halila (1290–1293), aby zezwolił opiekować się Świętym Grobem również duchowieństwu łacińskiemu. Papież ten był franciszkaninem i dlatego wysłał braci mniejszych do Jerozolimy. Ich zadaniem była troska o życie duchowe zachodnich pielgrzymów, sprawowanie liturgii łacińskiej i nawiązywanie stosunków z miejscowymi chrześcijanami.

Początki obecności franciszkanów wiązały się z wielkimi trudnościami. Bracia mniejsi cierpieli wielką biedę, nie posiadali domu zakonnego ani stałych dochodów. W dodatku narażeni byli na szykany i prześladowania. Trudne położenie franciszkanów, którzy mieszkali w zwykłym zajeździe dla biednych pielgrzymów, zwróciło uwagę króla Sycylii i Neapolu Roberta Mądrego (1309–1343)⁴. Dzięki zabiegom dyplomatycznym i finansowym tego władcy i jego żony Sancji, sułtan Egiptu An-Nāsir Muhammad I (1293–1294; 1299–1309; 1310–1341) w 1333 r. przyznał franciszkanom Wieczernik i prawo do odprawiania nabożeństw w Bazylikach Bożego Grobu w Jerozolimie (kaplica Najświętszej Marii Magdaleny) i Bożego Narodzenia w Betlejem. Ponadto sułtan przyjął bogate dary i drogą negocjacji zezwolił franciszkanom na posiadanie kościoła na górze Syjon. Od tej pory bazylika na górze Syjon stała się ważnym ośrodkiem spotkania chrześcijaństwa zachodniego ze wschodnim, zaś gwardian klasztoru zaczął pełnić rolę *custos* – opiekuna wszystkich Europejczyków żyjących na Bliskim Wschodzie, stając się „ambasadorem” chrześcijańskiej Europy. W okresie od 1291 do 1847 r. każdy kustosz był automatycznie wikariuszem patriarchalnym⁵.

³ Por. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, Kraków 1998, ss. 158–159; L. Lemmens, *Geschichte der Franziskanermissionen*, Münster 1929, ss. 25–34, 61–78; O. van der Vat, *Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in dem mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts*, Werl 1934.

⁴ Por. S. Kelly, *Le roi Robert de Naples (1349–1343) et les Franciscains spirituels*, „Cristianesimo nella storia” 20(1999), ss. 41–80.

⁵ Szerzej na ten temat zob.: M. Roncaglia, *Storia della provincia di Terra Santa*, t. 1, Cairo 1954; B. Rosi, *La Terra Santa*, Bologna 1979; L. di Fonzo, J. Odoardi, A. Pompei, *Bracia Mniejsi Konwentualni. Historia i życie 1209–1976*, Niepokalanów 1998, ss. 77–78.

2. Pierwsze fundacje franciszkańskie w XIII–XIV w.⁶

Miejscowość	Rok założenia placówki
Akka (Palestyna)	1219
Damietta (Egipt)	1219
Damaszek (Syria)	1223
Nikozja (Cypr)	1223
Aleppo (Syria)	1235
Jaffa (Palestyna)	1252
Tyr i Sydon (Liban)	1255
Trypolis i Bejrut (Liban)	1291
Ramallah (Palestyna)	1296
Kair (Egipt)	1307
Aleksandria (Egipt)	1320
Wieczernik (Jerozolima)	1332
Bazylika Bożego Grobu	1333

21 listopada 1342 roku, papież Klemens VI (1342–1352) bullami *Gratias agimus* i *Nuper carissimae* powierzył zakonowi braci mniejszych opiekę nad Grobem Świętym i Wieczernikiem, co historycy uznają za oficjalny początek nowej Kustodii Ziemi Świętej. Jednocześnie papież zatwierdził franciszkanów jako oficjalnych przedstawicieli Kościoła katolickiego w miejscach świętych Palestyny, nadając Kustodii Ziemi Świętej charakter jednostki międzynarodowej.

Pierwszy status Kustodii, datowany na rok 1377, przewidywał, że maksymalnie 20 braci mniejszych podejmie pracę w sanktuariach Ziemi Świętej wspomagając przybywających z różnych części Europy pielgrzymów⁷. Nie była to duża liczba, zważywszy na fakt, iż ok. 1350 r. *Ordo Fratrum Minorum* liczył ok. 35.000 zakonników⁸. Dlatego w następnych dziesięcioleciach systematycznie zwiększała się liczba braci mniejszych na Bliskim Wschodzie.

⁶ Por. M.R. Huber, *A Documented History of the Franciscan Order 1182–1517*, Washington 1944; 2006².

⁷ Np. na temat zakresu ruchu pielgrymkowego w tym czasie zob. szerzej: Ch. Deluz, *Pèlerins à Jérusalem à la fin du Moyen-Âge*, „Social Compass” 36(198), ss. 159–173; M.-L. Favreau-Lilie, *The German Empire and Palestine: German Pilgrimages to Jerusalem between the 12th and 16th Century*, „Journal of Medieval History” 21(1995), ss. 321–341; W. D. Wilson, *Pilgrims to Jerusalem in the Middle Ages*, New York 2005; A. Grabis, *Le pèlerin occidental en Terre Sainte au Moyen Âge*, Bruxelles 1998, ss. 38–53.

⁸ Por. R. Hostie, *The Life and Death of Religious Orders*, Washington 1983, s. 109.

We wczesnym okresie powstawania franciszkanie Kustodii Ziemi Świętej niejednokrotnie cierpieli prześladowania dając świadectwo krwi. Warto wspomnieć braci kanonizowanych przez papieża Pawła VI 21 czerwca 1970 roku, którzy ponieśli męczeńską śmierć na Górze Syjon 14 listopada 1391 roku: słowiańskiego pochodzenia Mikołaja Tavelicia i jego rodzonego brata Deodata oraz Włocha Stefana z Cuneo i Francuza Piotra z Narbony.

Na kapitule generalnej w 1414 r. w Lozannie przyznano Kustodii Ziemi Świętej wielką autonomię. Konstytucje Generalne z 1430 r., dokonując korekt *Reguły* celem adaptacji do zmieniających się warunków postanowiły, że każdorazowy gwardian (*superior*) klasztoru na górze Syjon, czyli kustosz Ziemi Świętej ma być wybierany na kapitule generalnej. W roku 1517 najwyższe władze zakonu braci mniejszych przyznały Kustodii Ziemi Świętej pełną niezależność.

Dzięki działalności franciszkanów posiadamy nie tylko zbiory starych manuskryptów na Wschodzie⁹, ale przede wszystkim dokładne opisy i „przewodniki” do użytku pielgrzymów, udających się do Jerozolimy. Wśród nich największą wartość posiadają *Relationes* oraz *Itineraria* Maurycego z Dacji (ok. 1275), Burcharda z Góry Syjon (ok. 1285), Szymona Fitzsimonsa (1324) oraz najsłynniejsze dzieło *Libro d’Oltramare* (*Księga zamorska*) Mikołaja z Poggibonsi, które zawiera sprawozdanie z podróży z Wenecji do Ziemi Świętej i z powrotem z lat 1346–1350¹⁰.

3. Niestrudzeni rzecznicy unii między Kościołami Wschodu i Zachodu

W okresie wypraw krzyżowych praca franciszkanów na Bliskim Wschodzie zasadniczo ograniczała się do posługi duchowej krzyżowcom i pielgrzymom. Jednak w następnych stuleciach franciszkanie obok pracy duszpasterskiej podejmowali liczne próby przerzucenia pomostów pomiędzy chrześcijanami wschodnimi i zachodnimi¹¹.

Działalność na rzecz unii Kościołów wschodnich z Rzymem prowadzili dominikanie i bracia mniejsi. Spośród tych dwóch zakonów czynnych dominikanie szybko stracili swoje znaczenie w Syrii. Kiedy sułtan mamelucki Az-Zāhir Baybars I (1260–1277) zdobył Antiochię, muzułmanie wymordowali wszystkich członków zakonu kaznodziejskiego. Zresztą posiadali oni tylko jeden dom zakonny.

⁹ Por. N. Bux, *Codici Liturgici Latini di Terra Santa*, Brindisi 1990, ss. 10–135.

¹⁰ Di Fonzo, G. Odoardi, A. Pompei, *Bracia Mniejsi Konwentualni. Historia i życie (1209–1976)*, Niepokalanów 1988, s. 78.

¹¹ Por. M. Roncaglia, *Les Frères Mineurs et l’Église grecque orthodoxe au XIII^e siècle (1231–1271)*, Le Caire 1954.

Natomiast franciszkanie rozwijali się dużo prężniej. Zaczęli przejmować parafie, posiadali swoich biskupów zarówno o statusie *in partibus infidelium*, jak również rezydencjalnych w Latakij, Tartus, Tripolis i Ġbayl. Franciszkanie pracowali nie tylko pomiędzy chrześcijanami różnych obrządków, ale udawali się również przed oblicze władców muzułmańskich, uzyskując potrzebną im do dalszej działalności tolerancję. To właśnie dzięki nim ruch unijny świętował pewne sukcesy; szczególnie przyczynili się oni do unii pomiędzy Rzymem a Kościołami monofizyckimi: jakobickim i ormiańskim. Np. papież Innocenty IV (1243–1254) wysłał na Wschód franciszkanina, Wawrzyńca z Orty (XIII w.) z instrukcją, że Greków, którzy przyjmą zwierzchnictwo Rzymu w ramach unii, należy traktować na równi z łacinnikami. Zresztą niniejsza misja odzwierciedla pojednawcze nastawienie franciszkanów do chrześcijan innych kościołów wschodnich. Dokument z tej epoki stwierdza: *Fratrem Laurentium de ordine Minorum poenitentiarum suum dirigit ad partes transmarinas tamquam pacis angelum, commisso ei in Armenia, Iconio, Turchia, Graecia et regno Babyloniae, ac super omnes Graecos tam in Antiocheno et Hierosolymitano patriarchatibus, quam regno Cypri morantes, necnon super Iacobitas, Marronitas et Nestorianos plene legationis officio*¹². W myśl zaleceń papieskich, inspirowanych przez franciszkanów już w okresie krucjat, np. melkici winni okazywać posłuszeństwo hierarchii łacińskiej tylko tam, gdzie wymaga tego precedens historyczny¹³.

Relacje pomiędzy franciszkanami a melkitami, największą wspólnotą chrześcijańską na Bliskim Wschodzie, układały się nie najgorzej, chociaż trzeba przyznać, że strona melkicka – zwłaszcza w Syrii – niemal zawsze wyrażała zastrzeżenia co do bezpośredniego podporządkowania się hierarchii łacińskiej i jej dyrektywom. Tak czy inaczej, właśnie działalność franciszkanów ostatecznie zaowocowała podpisaniem trwałej unii Kościoła melkickiego z Rzymem w 1754 r.

4. Obrońcy miejsc świętych w dobie islamizacji Jerozolimy

Franciszkanie zawsze odznaczałi się wielkim nabożeństwem do Męki Chrystusowej, dlatego ze szczególnym pietyzmem strzegli i wyróżniali miejsca związane z ostatnimi bolesnymi godzinami Jezusa. Na skutek islamizacji i napięć

¹² *Regesta pontificum romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, ed. A. Potthast, t. 1, Gradecii 1957, s. 1059, nr 1549.

¹³ Por. *Bullarium franciscanum*, ed. E. Sbarelea, t. 1, Romae 1759, s. 421, 460, 475; *Regesta pontificum romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, ed. A. Potthast..., s. 1059, nr 12546: „Fatri Laurentio de ordine Minorum poenitentiarum suo apostolicae sedis legato mandat, ut se iurisdictioni patriarchae Hierosolymitani deinceps nullatenus opponat”.

pomiędzy chrześcijanami, które zaczęły znów dawać o sobie (a które były na rękę muzułmanom), posiadali niewiele możliwości kultu w obrębie Grobu Świętego. Zatem szerzyli kult tych świętych miejsc poza bazyliką.

Gdy franciszkanie nabyli część kościoła na górze Syjon, w jego skład wchodziła też część zawierająca grób Dawida, który odkryli krzyżowcy podczas prac remontowych. W pierwszej połowie XV wieku Żydzi postanowili odebrać to miejsce chrześcijanom. W tej sprawie interweniowali u Al-Ašrāfa Barsbaya, sultana memeluckiego z linii Burġī (1422–1438). Sultan brutalnie odebrał to miejsce franciszkanom, nakazał rozbórkę chrześcijańskich zabudowań i zarządził tam budowę nowego meczetu. Na końcu nakazał zamknięcie Wieczernika, ponieważ uznał, że chrześcijanie nie powinni się gromadzić w pobliżu meczetu. Dżihad o nadanie Jerozolimy islamskiego kształtu kontynuował następca Al-Ašrāfa Barsbaya, Az-Zāhir Ğakmak (1438–1453). Uznał, że chrześcijanie muszą posiadać specjalną zgodę władz na jakikolwiek remont czy odnawianie miejsc kultu. Odebrał do reszty franciszkanom kościół na górze Syjon i ekshumował kości mnichów pochowanych na pobliskim cmentarzu. Zaczęła się też lustracja zmian wewnątrz kościołów. Muzułmanie przywłaszczyli sobie piękną, drewnianą balustradę, ustawioną w Bazylice Bożego Grobu i przenieśli ją do meczetu *Al-Aqsā*. Zburzono nowe budynki w Betlejem i rozebrano klasztor syryjski.

Mimo że w XV wieku władze mameluckie nie gwarantowały życzliwego przyjęcia ze strony muzułmanów, ruch pielgrzymkowy rozwijał się nadal. Barwny opis pątników udających się do Świętego Miasta pozostawił nam niemiecki dominikanin Feliks Fabri (+ 1502), który w swoim *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem* opisał swą pielgrzymkę na Bliski Wschód z lat 1480–1483¹⁴.

* * *

Po odejściu krzyżowców polityka kolejnych władców muzułmańskich poczynawszy od Saladyna (czyli Salāha ad-Dīna 1175–1193) zmierzała do uczynienia z Jerozolimy islamskiej metropolii. Do czasu wypraw krzyżowych była ona pod względem religijnym w znacznej mierze chrześcijańskim miastem, w którym mieściły się jedynie meczety. Po przejściu Jerozolimy najpierw ajjubi-dzi, a następnie mamelucy postanowili zmienić raz na zawsze ten stan. Dlatego

¹⁴ To ciekawe źródło zasługuje niewątpliwie na szczególną uwagę, zob. szerzej *Fratris Felicis Fabri Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, t. 1–3, Stuttgartiae 1843; przekł. francuski: *Les errances de Frère Félix, pèlerin en Terre Sainte, en Arabie et en Egypte (1480–1483)*, ed. J. Mayers, Montpellier 2000; przekł. niemiecki: F. Fabri, *Galere und Karawane: Pilgerreise ins Heilige Land, zum Sinai und nach Ägypten*, ed. H. Wiegandt, Darmstadt 1996.

podjęli działania, aby trwale i głęboko wpisać element muzułmański w strukturę miasta. Można powtórzyć za niektórymi badaczami, że odtąd muzułmanie rozpoczęli nowy dżihad o utrwalenie muzułmańskiego charakteru Jerozolimy. Rozporządzenia sułtańskie świadczyły o wzmagającej się wrogości do chrześcijaństwa. Salâh ad-Dîn skonfiskował znajdującą się w pobliżu Bożego Grobu rezydencję patriarchy, którą przekazał bractwu sufickiemu. Kościół św. Anny został przemieniony w meczet. Bazylikę Bożego Grobu ściśle otoczyły budowle muzułmańskie. Ze znacznej części szpitala św. Jana uczyniono rezydencję dla namiestnika, szpital muzułmański i meczet. Również w cytadeli wzniesiono nowy meczet ku czci proroka Dawida. Bazylika Bożego Grobu znalazła się w cieniu minaretów.

W XIII i XIV wieku do Jerozolimy zaczęli napływać coraz liczniejsi nowi osiedleńcy muzułmańscy z Maghrebu, którzy zasiedlili dawną dzielnicę patriarchy. Za panowania tej dynastii muzułmanie zaczęli uważać Święte Miasto za należące przede wszystkim do dziedzictwa islamu. „Praca u podstaw” franciszkanów, ich troska o święte miejsca chrześcijaństwa i próby pojednania z chrześcijanami wschodnimi sprawiły, że islamizacja Jerozolimy nie przybrała totalnego charakteru. Dzięki obecności *Ordo Fratrum Minorum*, która inspirowała kontakty Palestyny z zachodnim chrześcijaństwem i powodowała zainteresowanie Europy sprawami Ziemi Świętej Jerozolima zachowała wiele elementów chrześcijańskich. Można powiedzieć, że to właśnie uczniowie św. Franciszka sprawili, iż Jerozolima nie stała się monolitycznie muzułmańska czy islamsko-żydowska lecz pozostała świętym miastem trzech religii monoteistycznych.

Summary

The Meaning of Ordo Fratrum Minorum in the Near East during the Mameluk Dynasties (1250–1517)

The Franciscan province, called the Custody of the Holy Land, the borders of which extend from Egypt to Greece, played an important role in religious and cultural fields beginning in the 13th century. First, Franciscans quickly became „ambassadors” of Europe in the Islamic world. The basilica at Mount Sinai became the visible sign of this. The guardian of that monastery played the role of *custos* – protector of all Europeans living in the Near East. From 1291 to 1847 every *custos* automatically became the patriarchal vicar.

Second, the Franciscans were untiring advocates of the union between the Churches of the East and the West. Thanks to their efforts the movement towards unity had some successes. Particularly, they devoted themselves to developing a union between Rome and the Monophysite Churches – Jacobite and Armenian.

Finally, the Franciscans were famous for being the defenders of holy places in Jerusalem during the times of Islam. After the Crusaders left the Holy Land,

the politics of the Islamic emperors, beginning with Saladin (1175–1193), tended to create an Islamic metropolis in Jerusalem. During the time of the Mameluks, Muslims began to consider the Holy City as an Islamic legacy. The efforts of the Franciscans, their care of the holy places of the Christians and their attempts at reconciliation with Christians of the East prevented Jerusalem from becoming a totally Islamic city and thus losing its Christian character.

ZARYS DZIEJÓW FRANCISZKANÓW W GŁOGÓWKU

Różne nazwy w różnych krajach nosi zakon św. Franciszka z Asyżu. Początkowo on sam i jego pierwsi towarzysze zwani byli pokutnikami z Asyżu. Sam Franciszek chciał, aby nazywano ich braćmi mniejszymi na znak solidarności z tzw. „minores”, czyli tymi, którzy stali najniżej w ówczesnej hierarchii społecznej. Stąd też zarówno w Czechach, Polsce i w Niemczech braci zaczęto nazywać minorytami od oficjalnej nazwy zakonu (Ordo Fratrum Minorum) albo franciszkanami od imienia ich założyciela. Zakon Braci Mniejszych już za życia św. Franciszka przeżywał ogromny rozwój. Od 1209 r., zazwyczaj przyjmowanym jako początek zakonu, kiedy to Franciszek wraz z dwunastoma braćmi otrzymuje ustne zatwierdzenie reguły od papieża Innocentego III, do roku śmierci Świętego (1226) liczba braci mniejszych wzrosła do około dziesięciu tysięcy zakonników, ilości ogromnej wzięwszy pod uwagę liczebność ludności ówczesnej Europy¹.

Już w 1217 r. nastąpił podział zakonu na prowincje i wysłanie braci do krajów zaalpejskich i za morze; bracia wyruszyli wprawdzie do Francji, a także do Tunisu i Syrii. Na kapitule Zielonych Świąt w 1219 r. postanowiono wyprawić braci do Niemiec i Węgier. Pierwsza wyprawa zakończyła się jednak niepowodzeniem. Bracia nie znali miejscowego języka oraz zwyczajów i często przez duchowieństwo lub panów feudalnych byli brani za heretyków². Dopiero druga wyprawa na tereny niemieckie z roku 1221, kierowana przez brata Cezarego ze Spiry, zakończyła się powodzeniem. Wśród przybyłych do Niemiec braci znalazło się wiele wybitnych osób, między innymi późniejszy biograf św. Franciszka, brat Tomasz z Celano, i przywódca późniejszej pierwszej europejskiej wyprawy

¹ Por. L. Di Fonzo, *Bracia Mniejsi Konwentualni*, Niepokalanów 1988, ss. 40–46.

² Por. T. Słotwiński, *Początki Zakonu Braci Mniejszych*, [w:] S.C. Napiórkowski [red.], *750 lat franciszkanów w Polsce. Materiały z sympozjum odbytego w dniach 22–23 listopada 1986 roku w Łodzi-Łagiewnikach*, Niepokalanów 1995, s. 55.

jako poseł papieża do chana Mongołów Jan de Piano Carpino³. Zwłaszcza ten drugi poprzez zaplanowane działanie jako długoletni prowincjał przyczynił się do bardzo dynamicznego rozwoju zakonu w Niemczech. Już w momencie przybycia do Niemiec ustanowiono tam oddzielną prowincję, a w 1230 roku nastąpił jej podział na dwie prowincje: reńską i saską⁴. Zwłaszcza prowincja saska była zainteresowana przeszczepieniem zakonu na Wschód. Do Czech bracia mniejsi przybyli już prawdopodobnie w roku 1228, a cztery lata później powstał pierwszy klasztor minorytów w Pradze⁵. Na Śląsk franciszkanie dotarli najprawdopodobniej wprawdzie do Wrocławia w 1233 r. Potem nastąpił i tutaj bardzo szybki rozwój zakonu dzięki przychylności piastowskich książąt i miejscowych władz duchownych.

Ekspansja braci mniejszych i nowe miejsca obecności związane są także ze specyfiką tworzenia nowych klasztorów franciszkańskich. Różniło się ono znacznie od sposobu powstawania innych klasztorów, np. benedyktynów czy cystersów, które wymagało często wielu lat. Mnisi zazwyczaj obejmowali klasztor, gdy były ukończone budynki, a byt zakonników zapewniony przez odpowiednie nadania ziemi i ustalenie dochodów na utrzymanie opactwa⁶. U franciszkanów ze względu na ideę ubóstwa odpadała potrzeba gotowego zaplecza i z góry zapewnionych środków na utrzymanie. Bracia mniejsi żyli z ofiarności społeczeństwa, w razie potrzeby uciekając się do kvesty. Franciszkanom, aby przybyć do miasta, wystarczało jakieś tymczasowe zamieszkanie i obietnica terenu pod budowę przyszłego klasztoru i kościoła. Już wtedy zaczynali swoją działalność duszpasterską, która automatycznie pomagała znaleźć środki na podjęcie budowy. Oczywiście bywało, że powstanie konkretnego klasztoru związane było z pomocą materialną jakiegoś możnowładcy. Należałoby jednak w przypadku braci mniejszych mówić raczej o fundatorze zbiorowym, gdyż we wznoszonych klasztorach swój udział mieli również mniej zamożni feudałowie, a także w znacznym stopniu bogacące się ówczesznie mieszczaństwo⁷. Na marginesie należy dodać, że powstanie zakonu braci mniejszych, jak i innych zakonów żebraczych (dominikanów i karmelitów) było możliwe dzięki dokonującej się wtedy przemianie socjalnej, polegającej na dynamicznym rozwoju miast, bogaceniu się mieszczan oraz wzroście ich znaczenia społecznego i politycznego.

³ Por. A. Gemelli, *Franciszkanizm*, Warszawa 1988, s. 47.

⁴ Por. J.B. Freed, *Dzieje saskiej prowincji franciszkanów w XIII w.*, [w:] J. Kłoczowski [red.], *Zakony franciszkańskie w Polsce*, Kraków 1983, t. 1, cz. 1, s. 200.

⁵ Por. J. Hajek, *Bracia Mniejsi w Czechach i na Morawach w XIII i XIV wieku*, [w:] *Zakony franciszkańskie w Polsce*, Kraków 1983, t. 1, cz. 1, ss. 261–263.

⁶ Por. J. Zawadzka, *Proces fundowania opactw cysterskich w XII i XIII wieku*, „Roczniki Humanistyczne” 7(1958), z. 2, ss. 121–147.

⁷ Por. S. Barcik, *Franciszkanie na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej*, „W nurcie franciszkańskim” 4(1995), s. 173.

XIII wiek to czas intensywnego gospodarczego i kulturowego rozwoju Śląska. Franciszkanie trafili na pomyślny moment. Powstaje wiele nowych klasztorów. Już w 1238 r. z upoważnienia generała zakonu br. Eliasza powstała prowincja czesko-polska, w skład której weszły również i śląskie klasztory minorytów⁸. W XIII wieku na Śląsku istniały aż trzy kustodie:

- wrocławska z klasztorami: Wrocław (1234), Środa Śląska (1253), Świdnica (1245), Nysa (1257), Namysłów, Brzeg i Ziębice (wszystkie przed 1284);
- zlotoryjska: Złotoryja (1240), Zgorzelec (1249), Lwówek Śląski (1248), Legnica (1260), Krosno Odrzańskie (1272), Lubań (1273), Żagań (1284);
- opolska: Opole (1248), Głogówek (1264), Bytom (1258), Wodzisław (1298).

Oprócz tego klasztor w Głogowie (1257) należał do kustodii gnieźnieńskiej, a w Kłodzku (1247) do kustodii w Hradcu Králowe⁹. Do tego należy dodać dwa klasztory w czeskiej części Śląska, a więc Karniów (Krnov) i Opawę¹⁰.

Ustalenie składu narodowościowego w poszczególnych klasztorach franciszkańskich na Śląsku w XIII wieku napotyka na ogromne trudności¹¹. Śląsk był obszarem pogranicza, leżał również na trasie przejścia z północy na południe i z zachodu na wschód Europy, tu krzyżowały się szlaki osadnicze, tutaj mieszały się wpływy polskie, czeskie, niemieckie. Należy również wspominać o kolonistach Walonach i Flamandach, którzy osiedlili się na Śląsku jeszcze przed Niemcami. Niemieckie osadnictwo, zapoczątkowane już w II połowie XII w., swój punkt kulminacyjny osiągnęło w XIII stuleciu. Przybysze osiedlali się szczególnie w większych ośrodkach handlowych¹². Osadnicy wywierali znaczący wpływ na śląską kulturę, czerpiąc zarazem z niej te treści, które były im bliskie i adaptując je do swoich potrzeb, a równocześnie własne zwyczaje dopasowując do miejscowych wzorów śląskich. W ten właśnie sposób na Śląsku wytworzyły się zjawiska kulturowe, w małym stopniu lub całkowicie wręcz nieznane w Polsce, Czechach czy w Niemczech¹³.

W czasie przybycia braci mniejszych na Śląsk antagonizmy narodowe nie zaznaczały się jeszcze wyraźnie. Wszystkie narody były złączone jedną chrześci-

⁸ Por. S. Barcik, *Franciszkanie w Polsce. Pierwszy etap rozwoju – XIII w.*, „W nurcie franciszkańskim” 4(1995), s. 174n.

⁹ Por. S. Barcik, *Franciszkanie w Polsce*, s. 193.

¹⁰ Por. J. Hajek, *Bracia Mniejsi*, s. 265.

¹¹ Por. C. Baran, *Sprawy narodowościowe u franciszkanów śląskich w XIII w.*, Warszawa 1954, s. 46.

¹² Por. W. Marschall, *Historia biskupstwa wrocławskiego*, [w:] M. Hirschfeld, M. Trautmann [red.], *Dziedzictwo i posłannictwo śląskiego kościoła: 1000 lat diecezji wrocławskiej*, Dülmen-Piechowice 2001, s. 25.

¹³ Por. D. Simonides, *Archaizmy kulturowe na śląskim pograniczu*, [w:] T. Smolińska [red.], *Pogranicze jako problem kultury*, Opole 1994, s. 20.

jańską wiarą, trudno też mówić o jakiejś ściśle ukształtowanej świadomości narodowej, która była jeszcze w początkowym stadium rozwoju. Oprócz tego sprawy Kościoła górowały ponad interesami poszczególnych narodów. Dotyczyło to również zakonu franciszkanów. Minorytom przede wszystkim zależało na rozszerzaniu wiary chrześcijańskiej i zasięgu działalności zakonu, sprawy narodowościowe znajdowały się na dalszym planie. W gronie pierwszych śląskich franciszkanów byli bracia pochodzenia zarówno czeskiego, polskiego jak i niemieckiego, a co ciekawe najczęściej wywodzili się oni ze środowiska mieszczańskiego¹⁴. Istnieją również wzmianki o braciach innych narodowości, pracujących na Śląsku. Dopiero druga połowa XIII wieku, czas prężnego rozwoju miast fundowanych na prawie niemieckim i w oparciu o osadników niemieckich, doprowadza do konfliktów narodowościowych również wśród franciszkanów śląskich. Te wewnętrzne napięcia na tle narodowościowym nie sprzyjały wypracowaniu nowej duchowej linii. Taki stan w połączeniu z krytyką humanistów i reformatorów, kierowaną pod adresem życia zakonnego, doprowadził pod koniec XV w. do kryzysu niegdyś kwitnących klasztorów franciszkańskich¹⁵.

Grupa czeska odegrała niepoślednią rolę w zaszczerpieniu zakonu na Śląsku i w Małopolsce. Czescy franciszkanie prawie przez cały wiek XIII żyli w zgodzie z Polakami. Konflikt rozpoczął się w XIV, a nasilił w XV wieku. Doszło nawet do tego, że czescy franciszkanie bezskutecznie dwukrotnie w 1344 i 1384 roku starali się o rozdzielenie prowincji¹⁶. Franciszkanie polscy stanowili na Śląsku liczniejszą grupę w porównaniu z czeskimi pobratymcami. Przyczyny tego stanu rzeczy były zróżnicowane. Wśród nich wymienić można: przynależność Śląska do państwa polskiego oraz ogromne wpływy polskie w życiu politycznym, gospodarczym, społecznym czy wreszcie na gruncie kościelnym (Śląsk z biskupstwem we Wrocławiu należał do gnieźnieńskiej metropolii kościelnej). Wielu prowincjałów, a także gwardianów było Polakami.

Najliczniejszą grupę wśród franciszkanów na Śląsku stanowili jednak bracia pochodzenia niemieckiego. Przez pierwsze dziesięciolecia pobytu na Śląsku zgodnie współpracowali z braćmi pochodzenia słowiańskiego. Później jednak uwarunkowania polityczne, a także przewaga liczebna spowodowały dążenie do oderwania części konwentów od prowincji polsko-czeskiej i przyłączenia ich do prowincji saskiej. Nieporozumienia narodowościowe wpłynęły na to, że kapitu-

¹⁴ Por. J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi w Polsce średniowiecznej*, [w:] *Zakony franciszkańskie w Polsce*, Kraków 1983, t. 1, cz. 1, s. 23.

¹⁵ Por. J. Köhler, *Wspólnoty życia duchowego i ruchy religijne w diecezji wrocławskiej*, [w:] *Dziedzictwo i posłannictwo śląskiego Kościoła*, s. 111.

¹⁶ Por. J. Kadlec, *Franciszkanie na ziemiach czeskich w okresie przedhusyckim*, [w:] *Zakony franciszkańskie w Polsce*, Kraków 1983, t. 1, cz. 1, s. 268.

ła generalna w Asyżu w 1269 roku zdecydowała o przeniesieniu kustodii złotoryjskiej do prowincji saskiej¹⁷, zaś kapituła w Lyonie w 1272 roku oderwała również kustodię wrocławską, oddając ją także prowincji saskiej¹⁸. Wszystkie klasztory tych dwóch kustodii bardzo ucierpiały w czasach reformacji. Część zakonników się sekularyzowała, niektóre klasztory przestały istnieć, inne zaś uległy ostatecznej kasacji w 1810 roku podczas tak zwanej wielkiej sekularyzacji.

Odlączenie kustodii złotoryjskiej i wrocławskiej oznaczało dla prowincji czesko-polskiej utratę prawie całego Dolnego Śląska wraz z licznymi klasztorami. Przy prowincji została kustodia opolska oraz klasztor w Głogowie, przyłączony do kustodii gnieźnieńskiej. Klasztory te należały do prowincji polsko-czeskiej aż do 1517 roku, kiedy to doszło ostatecznie do jej podziału i utworzenia odrębnej prowincji polskiej. Wtedy to kustodia opolska została rozwiązana, a jej klasztory bądź to zostały przekazane obserwantom, bądź to przeszły do kustodii morawskiej, która wtedy weszła w skład prowincji austriackiej. Co ciekawe, także inne zakony również posiadały czesko-polską, polsko-czeską, polską lub saską prowincję. Czysto śląskiej prowincji nie posiadał żaden zakon¹⁹. Ta sytuacja przez bardzo długi czas dotyczyła także franciszkanów. Dopiero w 1754 r. powstała minorycka prowincja śląska, odłączona od wspólnot morawskich i czeskich. Należały do niej konwenty w Bytomiu, Wrocławiu, Kłodzku, Koźlu, Lwówku Śląskim, Wodzisławiu, Środzie Śląskiej, Głogówku, Opolu i Świdnicy. Powstanie prowincji śląskiej miało powód polityczny, rząd pruski chciał bowiem w ten sposób zlikwidować jakiegokolwiek powiązania z monarchią austriacką²⁰. Żywot samodzielnej prowincji był jednak niezwykle krótki, bo przerwała go sekularyzacja na początku XIX w.

Założenie klasztoru w Głogówku datowane jest na rok 1264. Franciszkanów sprowadził tutaj książę opolski Władysław²¹. Głogówek musiał być już wtedy znaczącym ośrodkiem, gdyż bracia mniejsi zakładali swe klasztory w miejscach o dużym znaczeniu, dających szerokie pole do działalności. O znaczeniu Głogówka świadczy zresztą fakt wyznaczenia tego miasta jako swojej drugiej po Opolu siedziby przez księcia Bolesława I, syna Władysława. Nie zachowało się zbyt wiele wiadomości na temat życia franciszkanów głogówcekich w XIII i XIV w. Klasztor musiał posiadać jednak znaczenie, skoro kroniki

¹⁷ Por. J.B. Freed, *Dzieje saskiej prowincji*, s. 215.

¹⁸ Por. J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 39.

¹⁹ Por. J. Köhler, *Wspólnoty życia duchowego*, s. 111.

²⁰ Por. J. Gröger, *Kościoły, klasztory i kaplice miasta i dawnej twierdzy Koźle*, Góra Świętej Anny 2004, s. 54.

²¹ Por. S. Barcik, *Sanktuarium Loretańskie w Głogówku*, Wspólnota Franciszkańska „Pokój i Dobro”, Głogówek 1997, s. 4.

wspominają o dwóch kapitułach prowincji czesko-polskiej, które odbyły się w Głogówku: 11 października 1285 i 4 października 1335 roku²². Biskup wrocławski Tomasz II w 1287 roku pisząc list do papieża Honoriusza IV chwalił klasztor, że stosuje się do jego zarządzeń i zgodnie z nałożonym interdyktem nie odprawia uroczystych nabożeństw, dopóki ekskomunikowany książę Henryk Probus przebywa w mieście²³.

Klasztor nosił wezwanie św. Franciszka z Asyżu. Należy przyjąć, że jego rozwój był podobny do rozwoju innych klasztorów minoryckich. Bracia prowadzili duszpasterstwo nadzwyczajne i pomocnicze, zaś w życiu klasztorным koncentrowali się na wspólnej modlitwie i studiach. Głosili kazania, spowiadali w swoim kościele, a także na zaproszenie w innych kościołach²⁴. Zakonnicy umieli sobie zjednać sympatię ludności, czego wyrazem są liczne zapisy i fundacje. Wielu wiernych po śmierci pragnęło być pochowanymi w kościele franciszkańskim, zapisując darowizny na rzecz przyszłych mszy świętych czy wypominków. Duszpasterstwo prowadzono w dwóch językach, polskim i niemieckim, a uwzględniano również życzenia i język ludności morawsko-czeskiej. Granica diecezji wrocławskiej i ołomunieckiej przebiega zaledwie o kilkanaście kilometrów od Głogówka. Zakonnicy głogóweccy w wielu wypadkach wcześniej przebywali także w klasztorach morawskich.

Również poziom umysłowy zakonników klasztoru głogóweckiego musiał być wysoki. Świadczą o tym tytuły lektorów dogmatyki, jakie nosili niektórzy zakonnicy, a także bogaty księgozbiór konwentu²⁵. Szczególne miejsce w historii kultury Górnego Śląska zajmuje pochodzący z Koźła franciszkanin Mikołaj²⁶. Urodzony ok. 1390 r., właśnie w Głogówku otrzymał swoją formację duchową, za którą wyrażał wdzięczność w jednym z listów skierowanych do tamtejszego lektora²⁷. Poczesne miejsce w historii Mikołaj z Koźła zapewnił sobie poprzez materiały, jakie zawarł w swoim diariuszu. Jego rękopis pisany po łacinie, niemiecku, czesku (morawsku) i po polsku, jest rodzajem notatnika, zredagowanego w latach 1414–1417²⁸, w którym autor zapisał wszystko to, co jego

²² Por. K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, Kraków 1937, t. 1, s. 427n.

²³ Por. C. Baran, *Sprawy narodowościowe*, s. 34n.

²⁴ Por. K. Kantak, *Franciszkanie*, t. 1, s. 325.

²⁵ Por. K. Zawadzka, *Problem bibliotek franciszkańskich na Śląsku*, [w:] *Zakony franciszkańskie w Polsce*, Kraków 1989, t. 1, cz. 2, ss. 139; 147–149.

²⁶ Por. P. Bielenin, *Franciszkanin Mikołaj i jego Diariusz*, „Ziemia Prudnicka – Rocznik 2004”, ss. 124–128.

²⁷ Por. H. Enden, *Nikolaus von Cosel*, [w:] *Schlesien. Eine Vierteljahresschrift für Kunst, Wissenschaft und Volkstum*, 1960 (V) 2, s. 81.

²⁸ Por. A. Szyndzielorz, *Zarys życia muzycznego w Głogówku do 1945 r.*, „Ziemia Prudnicka – Rocznik 2002”, s. 43.

zdaniem było potrzebne w pracy duszpasterskiej, kaznodziejstwie lub miało jakieś praktyczne znaczenie. Tak więc oprócz zagadnień teologicznych związanych z kaznodziejstwem i spowiednictwem, zagadnień liturgicznych i muzycznych, dzieło zawiera także dwanaście nieznanych z innych źródeł hymnów liturgicznych. Rękopis jest bogaty również w wiedzę świecką. Mikołaj opisuje wydarzenia polityczne, wspomina między innymi o spaleniu Jana Husa, przytacza fakty ze swojego życia, porusza nawet zagadnienia medyczne, opisując np. objawy agonii. Mikołaj nie stroni i od lżejszej tematyki. Radzi na przykład, w jaki sposób pisać listy, a nawet podaje recepturę, jak sporządzić atrament²⁹. Przepisuje wiersze, piosenki, niektóre nawet frywolne, czego przykładem jest słynna *Cantilena inhonesta*, pierwsza piosenka zapisana na Śląsku w języku ludowym, która stała się przez długie lata przedmiotem sporów pomiędzy czeskiimi, polskimi i niemieckimi badaczami średniowiecznej literatury. Językoznawcy do dzisiaj nie są zgodni, czy ta pieśń to zabytek czeski czy staropolski³⁰.

Krótko mówiąc, dzieło Mikołaja z Koźła pozwala poznać mentalność, zwyczaje, wydarzenia z Kościoła lokalnego i powszechnego, życie społeczne i polityczne jego epoki. Jest także świadectwem życia liturgicznego i kulturalnego franciszkanów śląskich. Wiele wskazuje na to, że niektóre utwory muzyczne zapisane przez Mikołaja, były skomponowane przez jego współbraci zakonnych. Diariusz świadczy również o ogromnej otwartości intelektualnej i znakomitym zmyśle obserwacyjnym autora. Dodać trzeba, że znaczna część zapisków powstała w czasie jego pobytu w głogóweckim klasztorze, w tym ostatnie sześćdziesiąt wpisów oraz wszystkie najważniejsze niemieckie teksty³¹. Mikołaj przebywał także w Ołomuńcu, Czaławie, Karniowie, Pradze, Opolu, Koźlu, Krakowie i Starym Sączu³². W czasie pobytu w Głogówku wyruszył na kilkumiesięczną pielgrzymkę do Rzymu i Asyżu³³.

Klasztor głogówecki już wkrótce zaczął przeżywać ciężkie chwile, związane z najazdem wojsk husyckich. W 1428 r. wojska te zajęły miasto i podpaliły klasztor. Książę opolski Bolesław V, sprzymierzywszy się z husytami, wprowadził ich religię do miasta, wypędził zakonników i duchowieństwo katolickie, a majątek kościelny przejął pod swój zarząd. Wówczas to minoryci wraz z ówczesnym gwardianem, lektorem dogmatyki Piotrem uszli do Bytomia, mogli jednak zabrać ze sobą tylko część paramentów i przyborów kościelnych. Kon-

²⁹ Por. J. Kowolik, *Śląska twórczość poetycka w rękopisie Mikołaja z Koźła*, Warszawa 1974, s. 8.

³⁰ Por. D. Simonides, *Archaizmy*, s. 23.

³¹ Por. H. Enden, *Nikolaus*, s. 83.

³² Por. D. Simonides, *Archaizmy*, s. 23.

³³ Por. H. Enden, *Nikolaus*, s. 83.

went stał pusty dopóki żył Bolesław, który zresztą po swojej śmierci w 1460 r. został pochowany we franciszkańskim klasztorze w Głogówku³⁴.

Do klasztoru nadal rościli sobie prawo uszli zakonnicy, którzy już w marcu 1431 r. przenieśli się do nowo utworzonego klasztoru w Koźlu, ufundowanego właśnie dla zakonników wypędzonych przez burzę husycką z Głogówka i innych klasztorów czeskich. Klasztor, stojący poza murami miasta, ufundowali książęta oleśnicko-kozielscy. Wielki udział w całym przedsięwzięciu miał wygnaniec, gwardian głogówecki Piotr, który najprawdopodobniej objął przełożęństwo nowego domu, chociaż inni autorzy przypuszczają, iż pierwszym gwardianem był wspomniany wcześniej pochodzący z Koźła Mikołaj³⁵. Klasztor musiał rozwijać się pomyślnie, skoro już w 1448 r. doszło do założenia jego filii w pobliskich Głubczycach. Franciszkanie czekali jednak na pomyślny moment, aby móc powrócić do opuszczonego konwentu w Głogówku. Doszło do tego za czasów następcy i brata Bolesława, księcia Mikołaja I opolskiego, a najpóźniej za rządów jego synów Jana i Mikołaja II. W czasie wielkiego pożaru miasta w 1478 r. spłonął również klasztor, odbudowano go w 1480 r. Klasztor ten przetrwał najdłużej ze wszystkich górnośląskich klasztorów podczas reformacji protestanckiej, bo aż niemal do końca XVI wieku. Miasto wówczas stało się protestanckie. W 1565 r. miasto sprzedało klasztor za pięćdziesiąt talarów. Kościół franciszkański objęli w posiadanie luterkańscy kaznodzieje. Część zakonników przeszła na protestantyzm, inni opuścili miasto, przenosząc się do innych klasztorów. Ostatni zakonnik, który nie uznał sprzedaży i pozostał w Głogówku, zmarł 29 czerwca 1579 r. Chociaż katolicki ród Oppersdorffów zarządzał Głogówkiem już od 1562, a w 1595 r. Jerzy II Oppersdorff nabył miasto na własność, dopiero za rządów jego syna Jana Jerzego, zwanego Jerzym III stał się możliwym powrót franciszkanów do miasta. Jerzy III w 1620 r. odkupił budynki klasztorne, a w 1628 r. osadził w nich franciszkanów, którzy w latach 1629–1630 odbudowali kościół i klasztor. W grudniu 1630 r. dokonano też konsekracji ufundowanego przez Jerzego III Domku Loretańskiego, zbudowanego jako odrębna kaplica poza kościołem. Była to pierwsza kopia *Casa Santa* z Loreto powstała na Śląsku, który przechodził wtedy mocny proces rekatalizacji³⁶. Kto wie, czy właśnie nie opieka nad Domkiem Loretańskim była przyczyną ponownego sprowadzenia minorytów do miasta, wszakże to właśnie oni byli opiekunami Świętego Domku we włoskim Loreto, tym bardziej, że początkowo Jerzy III planował

³⁴ Por. K. Jasiński, *Franciszkańskie pochówki Piastów*, [w:] J. Kłoczowski [red.], *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 1, s. 186.

³⁵ Por. H. Enden, *Nikolaus*, s. 84.

³⁶ Por. P. Mras, *Das Oberglogauer Loretohaus*, „Oberschlesisches Jahrbuch 1990”, Berlin 1990, s. 41.

osadzenie w Głogówku jezuitów lub kapucynów. W 1634 r. Jerzy III ufundował obok klasztoru franciszkanów replikę Grobu Bożego z Jerozolimy, owoc jego wyprawy do Ziemi Świętej³⁷. I tu można dostrzec związek z franciszkanami, gdyż to właśnie bracia mniejsi do dzisiaj są opiekunami Bożego Grobu w Jerozolimie. Te dwie fundacje miały ogromny wpływ na religijność mieszkańców Głogówka i okolic. Niestety sytuacja polityczna i gospodarcza nie sprzyjała rozszerzeniu zasięgu ich oddziaływania. Był to czas wojny trzydziestoletniej. Miasto kilkakrotnie zostało zajęte przez wojska różnych nacji, pobierające kontrybucje i rabujące mieszkańców. Dodatkowym nieszczęściem był w 1633 r. pożar, który zniszczył dwie trzecie miasta, a także zaraza w 1645 r., która zdziesiątkowała mieszkańców. Ucierpiał również klasztor i kościół franciszkański. W 1636 r. podjęto odbudowę, a nawet rozbudowano klasztor i kościół, w obręb którego włączono Domek Loretański. Niestety w 1643 r. kościół i klasztor zostały spustoszone przez wojska szwedzkie. Jerzy III jeszcze raz podjął odbudowę. Przeznaczył nowe fundusze na usunięcie strat, a nawet, jak poprzednim razem, kościół rozbudowano, poszerzając go o kaplicę poświęconą św. Antoniemu Padewskiemu. W roku 1649 na okazałej wieży, która przylegała do kościoła od strony zachodniej, a została zbudowana bezpośrednio nad stokiem skarpy, zawieszono ogromny dzwon zwany Dzwonem Ósmej Godziny³⁸. Nieszczęścia jednak nadal nie omijały zespołu klasztornego franciszkanów; padł on ofiarą kolejnego pożaru w 1665 r. I znowu przy nakładzie ogromnych środków obiekt został odbudowany.

Druga połowa XVII wieku i cały wiek XVIII to okres znacznego dobrobytu miasta. Świątliwość miasta znalazła odbicie również w budowlach franciszkańskich. Tak jak i całe miasto zaczęły one przyjmować coraz bardziej barokowy charakter. Jednakże przyszło kolejne nieszczęście, pożar miasta w 1765 r. Wprawdzie miasto, a w tym i kościół i klasztor franciszkański odbudowano, korzystając z usług Sebastiniego i Schuberta³⁹, ale był to już zmierzch świetności miasta jak i tutejszych minorytów. Nowe stulecie przyniosło kolejne klęski. W 1800 r. spustoszył miasto huragan. Z kolei rok 1805 był czasem ogromnego głodu, a następnie szalejącej epidemii. W 1807 r. w mieście stanęły wojska napoleońskie. W 1810 r. podczas wielkiej sekularyzacji został skasowany i głogówecki klasztor franciszkanów. Rok później ostatni zakonnicy opuścili miasto, które bez mała

³⁷ Por. B. Grzegorzczak, *Jan Jerzy III Oppersdorff – żywot i dokonania*, „Rocznik Głogówecki – Portret 2000”, s. 65.

³⁸ Por. A. Szyndzielorz, *Historia Dzwonu Ósmej Godziny z kościoła klasztornego w Głogówku*, „Rocznik Głogówecki – Portret 2000”, ss. 84–86.

³⁹ Por. A. Szyndzielorz, *Czesko-morawskie związki artystyczne Głogówka*, „Rocznik Głogówecki – Portret 2000”, s. 50n.

od pięciu i pół wieku prawie nieprzerwanie było ich domem. Budynek klasztoru w latach 1818–1872 służył jako siedziba seminarium nauczycielskiego⁴⁰, później także w jego części mieściło się muzeum regionalne. Pozostała część służyła jako mieszkania. Kościół nadal był miejscem kultu pod opieką specjalnie wyznaczonego w tym celu kapłana.

Franciszkanie powrócili do Głogówka dopiero po stu trzydziestu pięciu latach, w 1945 roku. W 1946 r. objęli również administrację parafii, którą zarządzali do 1992 roku, kiedy to biskup opolski oddał ją w zarząd księżom diecezjalnym. W 1945 r. franciszkanie, należący do krakowskiej prowincji, objęli tylko jedno skrzydło klasztoru od strony kościoła. Reszta stanowiła własność miasta i znajdowały się w niej mieszkania, a także warsztaty stolarskie. W latach 1948–1952 mieściło się w klasztorze franciszkańskie niższe seminarium duchowne, rozwiązane przez władze komunistyczne. Na początku lat sześćdziesiątych o mało nie doszło do odebrania przez władze franciszkanom nawet tej małej części klasztoru, którą zajmowali. Dzięki nieugiętej postawie władz prowincjalnych z Krakowa, a także odwołaniu z Głogówka niektórych zakonników do tego ostatecznie nie doszło.

W 1963 r. ponownie erygowano klasztor. W latach osiemdziesiątych zmieniła się sytuacja polityczna i w grudniu 1983 r. cały budynek klasztoru, będący już wtedy w opłakanym stanie, został przekazany franciszkanom. Podjęto gruntowną odbudowę całej budowli, przywracając jej zakonny charakter. Wielkie prace remontowe przy tym obiekcie trwały do końca lat osiemdziesiątych.

W 1989 r. w Głogówku odbyła się kapituła krakowskiej prowincji franciszkańskiej. Klasztor stał się również siedzibą najpierw postulatu, a następnie junioratu zakonnego, czyli domu formacyjnego dla młodych zakonników bezpośrednio po pierwszych ślubach zakonnych, przygotowujących się przez kilka lat do złożenia ślubów na całe życie i przyszłą pracę w klasztorach. Od 1996 r. w klasztorze głogóweckim mieści się prenowicjat, pierwszy etap formacji dla młodych ludzi wstępujących do zakonu.

Wydarzeniem szczególnej wagi było ustanowienie przez biskupa ordynariusza opolskiego w Roku Jubileuszowym 2000 kościoła klasztoru z Domkiem Loretańskim jednym z diecezjalnych sanktuariów, w których można było uzyskać jubileuszowy odpust⁴¹. Innym ważkim wydarzeniem był powrót Dzwonu Ósmej Godziny do Głogówka 23 czerwca 2001 r. Dzwon w 1943 r. w czasie

⁴⁰ Por. W. Kaczorowski, *Joseph Valentin Müller – założyciel Królewskiego Katolickiego Seminarium Nauczycielskiego w Głogówku*, „Ziemia Prudnicka – Rocznik 2004”, s. 153.

⁴¹ Por. P. Bielenin, *Rok Jubileuszowy w sanktuarium Matki Bożej Loretańskiej w franciszkańskim kościele w Głogówku*, „Rocznik Głogówecki – Portret 2001”, ss. 353–360.

ostatniej wojny wywieziono w głąb Rzeszy, ale nie został na szczęście przetopiony. Odnaleziony przez hrabiego Oppersdorffa w 1949 r. w Hamburgu, został przetransportowany do Fuldy i tam zawieszony na wieży katedralnej. Po fundacji nowych dzwonów został umieszczony w ogrodzie katedralnym. W 1995 r. władze miasta, organizacje społeczne i franciszkanie podjęli starania o powrót dzwonu na wieżę kościoła klasztornego, zabiegi te po sześciu latach przyniosły powodzenie. 2 sierpnia 2001 r. w dzień odpustu Porcjunkuli dzwon zabrzmiał ponownie, wzywając wiernych do modlitwy⁴².

Obecnie klasztor tętni życiem. W kościele klasztornym prowadzone jest duszpasterstwo o specyfice franciszkańskiej (III Zakon św. Franciszka, Rycerstwo Niepokalanej). Jak przed wiekami na święto Porcjunkuli przybywają wierni z Głogówka i odległych okolic. Domek Loretański dla wielu jest oazą ciszy i miejscem intymnej rozmowy z Bogiem. Na Boże Narodzenie franciszkanie wraz z młodzieżą na wzór św. Franciszka i jego pasterki w Greccio organizują żywą szopkę. Furta klasztorna jest często miejscem pomocy zarówno duchowej jak i materialnej dla potrzebujących. Zakonnicy starają się także w aktywny sposób uczestniczyć w życiu miasta, również na płaszczyźnie kulturalnej i społecznej, między innymi poprzez współtworzenie działającej prawie od dekady Głogóweckiej Akademii Wiedzy⁴³. Klasztor i jego mieszkańcy na stałe wpisali się w krajobraz miasta, ich miasta. I tak jak przed wiekami współtworzyli jego początki, tak również w miarę swoich możliwości pragną uczestniczyć w jego rozwoju w dniu dzisiejszym.

Summary

Outline of the History of the Franciscans in Glogowek, Silesia

The 13th century was a time of intensive economic and cultural development in Silesia. In that time the Franciscans came to Silesia, brought by Władysław, prince of Opole, and quickly founded new monasteries. By the end of the 13th century, there were three custodies in this region. The monastery in Glogowek was founded in 1264 and had a very eventful history. Three times fire destroyed the buildings of the monastery and church, but each time they were renovated with greater vigor. Also, the friars were expelled from the city three times: the first time during the Hussite wars, then by Protestants, and finally during the time of Napoleon. But every time, when the obstacles ceased, the Franciscans

⁴² Por. R. Nowak, *Powrót dzwonu*, „Ziemia Prudnicka – Rocznik 2002”, s. 266n.

⁴³ Por. B. Grzegorzczak, *Głogówecka Akademia Wiedzy*, „Ziemia Prudnicka – Rocznik 2007”, ss. 232–234.

PIOTR BIELENIN OFMConv

came back to the city. Presently, the monastery is vibrant with life. It has a formation house for the pre-novitiate. Friars minister in the spirit of St. Francis in their church. They take part not only in the religious life of the city, but also in cultural and social events, often being the creators and organizers of many initiatives.

O. MAREK POCIECHA I O. JAN DUKLAN MICHNAR – WYBITNI KAZNODZIEJE BERNARDYŃSCY XX W.

Przepowiadanie słowa Bożego wiernym zawsze należało do najistotniejszych zadań w Kościele. Szczególnie duży nacisk kładziono na głoszenie kazań również w zakonie braci mniejszych św. Franciszka z Asyżu. Potwierdzeniem tego jest zapis w jego *Regule* w 9 rozdziale: „Upominam również i zachęcam tych braci, aby ich słowa w kazaniach, jakie głoszą, były wypróbowane i czyste (por. PS 11, 7; 17, 31) na pożytek i zbudowanie ludu. Niech mówią mu o wadach i cnotach, o karze i chwale słowami zwięzłymi; bo słowo skrócone uczynił Pan na ziemi (por. Rz 9, 28)”.

Bernardyni od samego początku swego powstania (1453) byli wierni swemu zakonodawcy w tym względzie. Ich kazania zawsze stały na wysokim poziomie, były głoszone z wielką pokorą, ale i stanowczością. Niesposób wymienić wszystkich wyróżniających się kaznodziejów bernardyńskich na przestrzeni ponad 550-letniej historii, ale wspomnieć należy chociażby tych największych: św. Jana z Dukli, bł. Szymona z Lipnicy, bł. Władysława z Gielniowa czy sługę Bożego Rafała z Proszowic.

Niniejsze opracowanie ma na celu przybliżenie czytelnikowi dwóch postaci, które należały do wybitnych kaznodziejów bernardyńskich w XX wieku, a mianowicie o. Marka Pocięchy i o. Jana Dukana Michnara. W pierwszej części zostanie ukazana postać o. Marka Pocięchy: krótki rys jego życia, dorobek kaznodziejski i niektóre charakterystyczne fragmenty jego kazań, zaś w drugiej części o. Jana Dukana Michnara według powyższego schematu.

1. O. Marek Pocięcha

a) Rys biograficzny

O. Marek Pocięcha urodził się 21 grudnia 1914 roku w Wiązownicy koło Jarosławia, jako syn Marcina i Anny Fedor. Do szkoły powszechnej (klasy I–VII)

uczęszczał w Nielepkowicach i Wiązownicy. Naukę w zakresie szkoły średniej pobierał w Kolegium Serafickim OO. Bernardynów w Radecznicy koło Zamościa, a następnie już jako kleryk w Państwowym Gimnazjum im. A. Malczewskiego w Sokalu nad Bugiem¹.

Studia filozoficzno-teologiczne odbył w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Bernardynów we Lwowie w latach 1936-1939, a po wybuchu II wojny światowej kontynuował je w Kalwarii Zebrzydowskiej w latach 1939-1940, gdzie przyjął również święcenia kapłańskie z rąk ks. bpa Stanisława Rosponda 9 czerwca 1940 r. Tytuł magistra teologii uzyskał na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie 15 czerwca 1946 roku².

Po święceniach kapłańskich pracował w kilku klasztorach: w Rzeszowie (1940-1944), w Krakowie (1944-1952), w Leżajsku (1952-1960), w Przeworsku (1960-1962), w Opatowie Kieleckim (1962-1969), w Kalwarii Zebrzydowskiej (1969-1972), w Dukli (1972-1981) i w Alwerni (1981-1995). Zmarł w Alwerni 24 listopada 1995 roku³.

b) Dorobek kaznodziejski

O. Marek Pociecha pozostawił po sobie znaczny dorobek kaznodziejski. Do najważniejszych pozycji można zaliczyć zbiory kazań rekolekcyjno-okolicznościowych, kazań pasyjnych, maryjnych, ślubnych oraz mowy pogrzebowe.

W zbiorze jego kazań rekolekcyjno-okolicznościowych przewija się często temat nawrócenia, czyli pojednania się z Bogiem poprzez sakrament pokuty. Człowiek dzięki wolnej woli może powiedzieć Panu Bogu „nie” i odwrócić się od Jego przykazań, od Jego nauki, od Jego miłości i wybrać życie w grzechu. Kaznodzieja prostym i zrozumiałym językiem podkreśla, iż taka postawa człowieka jest dla niego tragedią życiową. Tłumaczy, że poprzez ten sakrament, który ustanowiony został z miłości do człowieka, może on powrócić do jedności ze swym Stwórcą. Podkreślał tu bardzo mocno istotną rolę sumienia:

(...) Pragnienie zwierzenia się, wynurzenia przed innymi, ten pęd do spowiedzi jest najistotniejszą potrzebą ludzkiego serca. Człowiek w swoich cierpieniach szuka współczucia, w swoich krzyżach – dobrego Cyreneusza, w swoich upadkach – serca, któreby podniosło go miast zdeptać, rozgrzeszyło, miast przekląć i potępić. Wiedział o tym Jezus, Ten najwspanialszy znawca serc ludzkich, że tak będzie zawsze – i dlate-

¹ M. Rudyk, *O. Marek Pociecha OFM (1914-1995)*, „Przegląd Kalwaryjski” 3(1996), s. 82.

² Tamże, s. 82; K. Grudziński, *Pociecha Marek Stefan*, [w:] H.E. Wyczawski [red.], *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, Warszawa 1981, s. 388.

³ M. Rudyk, *O. Marek Pociecha OFM (1914-1995)*, s. 82; K. Grudziński, *Pociecha Marek Stefan*, s. 388.

go ustanowił spowiedź. Ona najistotniej odpowie skołatanym sercom, rozgrzeszając, uzdrawiając, kojąc. (...) Spowiedź bowiem, wniesie do duszy, miotanej wyrzutami sumienia, przedziwny spokój. Będzie ona pocałunkiem pojednania, pocałunkiem przyjaciela złożonym na czole grzesznika, dobroczynnym słońcem w ciemnym i ponurym więzieniu, jakim jest serce grzesznika. (...) Biedne jest serce każdego grzesznika. Grzech – kłamca obiecywał szczęście i raj, a przyniósł niepokój wyrzuty sumienia. „Robak sumienia” nie umiera i nie pozwala spać. Nie zagłuszy go ani sława, która grzesznika otacza, ani bogactwo, w którym się kąpie, ani zmysły, którym niczego nie odmawia ... Sumienie gryzie. Wyrzuty oblekły twarz smutkiem. Dzień i noc zmienili w katorgę. Nawet sen dla grzesznika już nie ma siły orzeźwiającej, przeciwnie, jest nieraz ponurą, głośną spowiedzią. Wyrzuty okryły słońce czarnymi chmurami. Już nikt i nic nie zdoła człowieka pocieszyć. (...) Zdaję sobie sprawę, że wśród was nie ma zbrodniarzy, którzyby aż o samobójstwie myśleli. Z całą jednak pewnością są tacy, których okłamał grzech, ogołocił z wszelkich dóbr duchowych. Są tacy, którzy dzisiaj oplakują zmarnowaną młodość, życie, zdrowie stracone na grzechowej służbie, są tacy, którym sumienie stale przywodzi przed oczy dawne grzechy – a wyrzuty sumienia nie dają im spokoju. Cóż im zostaje, jak nie spowiedź? Jak nie Chrystus, który czeka na nich w konfesjonale, gotowy przybrać im znowu królewską szatę pokoju⁴.

W innym zbiorze kazań kaznodzieja odniósł się do zagadnienia komunii świętej, chleba dla duszy. W jednym z kazań przekonuje słuchacza, iż chleb powszedni jest potrzebny, aby żyć, aby działać. Jednak podkreśla, iż ten chleb ziemski nosi na sobie piętno zmienności, niestałości i przemijania. Człowiek ciągle go potrzebuje, ciągle odczuwa głód. Chleb ten zapewnia człowiekowi życie na ziemi. Ukazując chleb życia wiecznego, jakim jest komunია święta, przekonuje o wielkim jego znaczeniu w życiu człowieka i zarazem ukazuje, że człowiek powołany jest do życia wiecznego i dlatego musi również pamiętać o życiu przyszłym. Pragnie uświadomić słuchaczowi, iż ten chleb jest pokarmem na życie wieczne, co argumentuje słowami samego Pana Jezusa: „Kto pożywa tego chleba, żyć będzie na wieki”. Zwraca też uwagę, iż dzięki temu „Chlebowi Aniołów” wszyscy stają się sobie równi, tworząc wspólnotę jedności i miłości:

Jakżeż często o uszy Jezusowe obijały się wołania o chleb. Jego odpowiedź pełną zrozumienia i miłości było rozmnożenie tego chleba, na który czekały głodne rzesze, słuchające Jego Boskiej nauki.

⁴ AKBŁ rkps bez sygn. M. Pocięcha, *Dobrodziejstwa sakramentu przebaczenia*, [w:] tenże, *Ku odrodzeniu duchowemu. Kazania rekolekcyjno-okolicznościowe*, s. 21, 22, 24.

Lecz Chrystus rozumiał i inną potrzebę natury ludzkiej, niemniej ważną i zasadniczą potrzebę pokarmu dla duszy. I nie dziwno, że spośród tylu płodów ziemi wybrał właśnie chleb i w nim się ukrył, by być pokarmem dusz przez wieki. Ta codzienna potrzeba chleba ma nam przypomnieć o codziennej potrzebie nakarmienia duszy Chlebem Jezusowym, Hostią Świętą, albowiem sam ziemski chleb to za mało, by wystarczyć nam, pielgrzymom ziemskim, podtrzymywać siły ducha, stawić czoło przeciwnościom, wytrwać aż do zwycięskiego końca. (...) On tworzy jedność uczuć i myśli, nie tylko między człowiekiem i Chrystusem Panem, ale łączy w jeden łańcuch cały świat w miłości wzajemnej, w szlachetnej współpracy, w zrozumieniu wielkiego, wszechobejmującego synostwa Bożego, we współzależności i współodpowiedzialności wszystkich członków wielkiego Kościoła Chrystusowego.

Przy stole Pańskim nie ma dzieci królewskich chłopskich, nie ma pasierbów, dzieci uprzywilejowanych. Nie ma Murzynów i biednych, uczonych i prostaczków, bo tu zniesiono wszystkie bariery (...) ⁵.

O. Marek Pociecha często przypominał swoim słuchaczom o konieczności życia w stanie łaski uświęcającej, która jest częścią Bożego życia w człowieku. Dzięki łasce stajemy się dziećmi Boga i ona winna być głównym bogactwem wierzącego. Przedstawił to obrazowo:

W pewnej miejscowości dzieci bawiąc się w ruinach starego zamku znalazły szkatułkę pełną drogich kamieni. Nie zdając sobie sprawy z ich wartości, pokazały skarb spotkanemu przygodnie człowiekowi, który w zamian dał im jakiś świecidelka. Jeszcze w tym samym dniu ów człowiek spieniężył wielkiej wartości klejnoty za olbrzymią sumę. (...). Na naszych oczach dokonuje się codziennie podobna transakcja sprzedaży łaski Bożej za grzechowe świecidelka. A cóż to jest łaska Boża? Na pytanie to nie łatwo jest odpowiedzieć w kilku słowach. Mimo to szukajmy rozwiązania tej zagadki w Objawieniu Bożym. Łaska – to kropelka życia pochodząca ze źródła, jakim jest odwieczne życie Boga, którą Bóg przez cud Swej ku nam miłości wsączył w nasze serca po to, byśmy my ludzie stali się niejako spokrewnieni z Nim, Bogiem Wiekuistym. Byśmy stali się dziećmi Boga przez uczestnictwo w Jego Boskiej Naturze. Chrystus Pan mówiąc o łasce określa ją słowem „życie”. Tak, życie Boże w kruchym naczyniu ludzkiego serca. Przez nią, przez łaskę, życie ludzkie otrzymuje

⁵ AKBŁ rkps bez sygn. M. Pociecha, *Pochwałą chleba żywota*, [w:] tenże, *W blaskach Komunii świętej*, ss. 61–62, 65.

załązek Boskiej nieśmiertelności. Łaska – to iskra miłości, pochodząca z odwiecznej Boskiej miłości. Tę iskrę składa Bóg w nasze serca, by rozgorzały wzajemną, wielką miłością ku Niemu. I podobnie jak żelazo rozżarzając się w ogniu przyjmuje cechy samego ognia, podobnie staje się z duszą, gdy podda się działaniu Bożego ognia miłości w sobie (...).

Człowiek w łasce, to naprawdę bogaty człowiek. Bo przecież bogactwo, to jeszcze nie złoto, nie olbrzymie majątki, którym stale grozi mól i szarańcza, powódź, złodziej i piorun. Serce człowieka – to skarbiec, którego tak łatwo i byle czym nie da się napelnić. I to co składamy w sercu musi mieć pocałunek Boga, musi być zrodzone z miłości, musi być z dziedziny ducha, a nie materii i ziemi tylko. A człowiek w łasce gromadzi te właśnie skarby, modląc się, pracując, zbierając na każdym kroku zasługi na niebo. (...) ⁶.

Wiele miejsca w swej działalności kaznodziejskiej poświęcał problematyce rodzinnej i małżeńskiej. W zbiorze kazań *Przemówienia ślubne oraz na jubileusze małżeńskie*, zwracając się do swoich słuchaczy podkreślał konieczność przyjęcia prawdy, iż życie człowieka musi być budowane na silnym fundamencie, którym jest Ewangelia Chrystusowa i wzajemna bezinteresowna miłość. Wtedy tylko ich wspólne życie będzie radosne i szczęśliwe, wtedy tylko będą mogli przezwyciężyć wszelkie trudności i kłopoty. Małżeństwo dwojga młodych ludzi porównywał do budowy nowego domu, mówiąc:

Pewną jest rzeczą, że Pan Jezus mówiąc o domu zbudowanym na skale, miał na myśli również każde chrześcijańskie małżeństwo, a więc i wasze. Bo przecież trudno sobie wyobrazić, aby pragnął w tych słowach udzielić jakichś wskazówek dotyczących ziemskich budowli, choć będąc Budowniczym i Inżynierem przy budowie wszechświata miałby tu niejedno do powiedzenia (...).

Dzień ślubu jest dniem rozpoczęcia budowy, położenia kamienia węgielnego, założenia fundamentów pod gmach o wyjątkowym znaczeniu. Dzień to wyjątkowy i ważny. Albowiem od fundamentów zależy czy dom, w którym zamieszacie, oprze się burzom i wichrom, jakie nań tysiące razy uderzą! Czy dom ten będzie miejscem nadziei, czy rozpacz. Tylko fundament założony na twardej skale, wkopany w opokę, z całą pewnością pozwoli waszemu domowi przetrwać ciężkie chwile nawałnic. A tą opoką to słowa Zbawiciela, to chrześcijańska

⁶ AKBŁ rkps bez sygn.: M. Pociecha, *U zatutych grzechowych źródeł*, [w:] tenże, *Rekolekcje jubileuszowe*, s. 11/2–3, 11/5–6.

nauka wiary i obyczajów, jednym słowem – to wasza religijność! Religijność, którą wykazaliście w dniu ślubu i którą kultywować musicie przez całe życie małżeńskie, ze względu na wasze dobro i szczęście (...). Można śmiało powiedzieć, jeżeli ktoś bez zaufania miłości cnoty, religii wybiera ramy życia małżeńskiego, ten wybiera sobie pożałowania godny stan, ten sam kuje sobie żelazne kajdany, które go, jako pożałowania godnego galernika, będą trzymały przy wiosłach na okręcie (...). Albowiem tylko ten, kto mocno przywarł do chrześcijańskiej wiary, znajduje w niej pewny drogowskaz we wszystkich okolicznościach życia, znajduje w niej ideał postępowania, wbrew wszelkim zakusom. Z jej pomocą staje się sam szlachetniejszy, innych pociągając do lepszego życia, co w małżeństwie jest rzeczą podstawową (...)⁷.

O. Marek był znamienitym kaznodzieją rekolekcyjnym, o czym świadczy zachowany obszerny zbiór jego nauk rekolekcyjnych. Porusza w nich istotne zagadnienia związane z chrześcijańskim życiem: powrót do Boga⁸, sens ludzkiej egzystencji⁹, odejście od Boga¹⁰, uzależnienie od alkoholu¹¹, wytrwanie w dobru¹². Pozostawił po sobie również cenne rekolekcyjne kazania stanowe, w których ukazał rolę i znaczenie poszczególnych stanów w Kościele, jak np.: matek¹³, ojców¹⁴, panien¹⁵ i młodzieńców¹⁶.

⁷ APBŁ rkps bez sygn. M. Pocięcha, *Jak dom na skale*, [w:] tenże, *Przemówienia ślubne oraz na jubileusze małżeńskie*, ss. 41–43.

⁸ AKBŁ rkps bez sygn. M. Pocięcha, *Powrót do Boga*, [w:] tenże, *Nauki rekolekcyjne*, ss. 1–11.

⁹ AKBŁ rkps bez sygn.: M. Pocięcha, *Po co żyję*, [w:] tenże, *Nauki rekolekcyjne*, ss. 12–26.

¹⁰ AKBŁ rkps bez sygn.: M. Pocięcha, *Ponure oblicze grzechu*, [w:] tenże, *Nauki rekolekcyjne*, ss. 27–42.

¹¹ AKBŁ rkps bez sygn.: M. Pocięcha, *Przekleństwo kieliszka*, [w:] tenże, *Nauki rekolekcyjne*, ss. 59–72.

¹² AKBŁ rkps bez sygn.: M. Pocięcha, *Na drogach wytrwania*, [w:] tenże, *Nauki rekolekcyjne*, ss. 73–89.

¹³ W kazaniach rekolekcyjnych dla matek poruszył następujące tematy: 1. Kobieta sercem rodziny. 2. Język kobiety w służbie miłości i nienawiści. 3. Na straży dziecięcej duszy. 4. Potrójna matczyzna miłość. 5. Kobieta na królewskiej drodze cierpienia. – AKBŁ rkps bez sygn.: M. Pocięcha, *Rekolekcje stanowe dla matek*, [w:] tenże, *Rekolekcje stanowe*, ss. 1–38.

¹⁴ W kazaniach rekolekcyjnych dla ojców poruszył następujące tematy: 1. Dlaczego brak szczęścia w twojej rodzinie? 2. Herodowe zbrodnie. 3. Posel Boży do duszy dziecka w łachmanach. 4. Frontem ku dziecięcej duszy. 5. W zażyłym kontakcie z Bogiem. – AKBŁ rkps bez sygn.: M. Pocięcha, *Rekolekcje stanowe dla ojców*, [w:] tenże, *Rekolekcje stanowe*, ss. 41–78.

¹⁵ W kazaniach rekolekcyjnych dla panien poruszył następujące tematy: 1. Na straży młodzieńczych lat. 2. W blaskach panińskiej godności. 3. Cienie życia panińskiego. 4. U świętych źródeł życia. 5. Na apostołskiej drodze. – AKBŁ rkps bez sygn.: M. Pocięcha, *Rekolekcje stanowe dla panien*, [w:] tenże, *Rekolekcje stanowe*, ss. 79–110.

¹⁶ W kazaniach rekolekcyjnych dla młodzieńców poruszył następujące tematy: 1. Młodzieniec w świątyni ciszy i skupienia. 2. W walce o czyste oblicze. 3. W poszukiwaniu szczęścia. 4. Na

Nie sposób tu pominąć działalności kaznodziejskiej o. Pocięchy na polu szerzenia kultu Matki Najświętszej, co wynikało z jego osobistej pobożności maryjnej. Jego kazania maryjne są świadectwem głębokiej, szczerzej, a zarazem pokornej miłości oraz ogromnego zaufania do Maryi. Przede wszystkim stawiał Ją za wzór do naśladowania. W niejednym kazaniu w poetycki sposób przekonywał swoich słuchaczy, że w ziemskim życiu dla każdego wierzącego drogowskazem powinna być Matka Boża jako przewodniczka do nowego życia, do swojego Syna. W jednym z kazań mówił:

To słowo „Matka Boża” stało się ukochaniem wieków. Najczulszą melodią serca; godłem i zawołaniem. Ją pozdrawiało dziecko swoim tkliwym, proszącym szczebiotem. Pod Jej płaszcz Matczyny schronił się starzec, prosząc by mu była „Bramą Niebieską”. Ją kochały matki, widząc w Niej Słońce Dobroci i Mądrości. Pod Jej matczynym okiem pracowali ojcowie. Ją kochała młodzież, w Niej upatrując swoje najwznioślejsze ideały, ucieleśnienie swych wielkich planów i marzeń. Do Jej Matczynego Serca szli zdrowi i chorzy, dobrzy i grzeszni, bogaci i biedni. Do Niej podążały ziemskie wygnane dzieci Ewy, jak do drugiej Matki, prosząc, by im „Gwiazdą Zaranną” była. Wspomożeniem i Pocieszycielką. Do Niej wyciągały się ręce z lepierek i palaców, wołając: „Matko”. Do Niej od dwóch tysięcy lat płynęła niekończąca się litania prośb, skarg, żalów, wołając: „Matko”. Do Niej płynęły najczulsze pieśni, jakie ułożyła człowiecza radość lub niedola. Jej najwięksi pieśniarze ludzkości wyśpiewali swoje najpiękniejsze poematy. Jej niesiono najpierwsze kwiaty wiosny. Jej Koronę Matczyną zdobiono złotem i brylantami. Jej serce cieszone świętością życia, zdobywaniem cnót, ukochaniem nieba. Z Nią i dla Niej pracowano¹⁷.

Ukazując Matkę Bożą jako drogowskaz życia chrześcijanina, umiejętnie dawał słuchaczom proste i praktyczne wskazówki, jak powinni czcić Maryję i podążać za Nią:

Jeżeli więc i wy pragniecie, by nam ukojeniem w godzinie śmierci była Maryja, żyjcie pobożnie i święcie. Jej służcie każdą życia godziną. Walczcie z grzechem, który Jej nie może się podobać. Uważajcie się za Jej dzieci. Ukochajcie Jej szkaplerz i różaniec. Niech nie będzie dnia,

słonecznej drodze pracy. 5. W blaskach wytrwania. – AKBŁ rkps bez sygn.: M. Pocięcha, *Rekolekcje stanowe dla młodzieńców*, [w:] tenże, *Rekolekcje stanowe*, ss. 111–149.

¹⁷ AKBŁ rkps bez sygn.: M. Pocięcha, *Maryja drogowskazem*, [w:] tenże, *Kazania maryjne*, ss. 3–4.

byście bodaj „Dziesiątka” nie zmówili. Módlcie się do Niej o śmierć szczęśliwą, odmawiając codziennie 3 „Zdrowaś” wraz z westchnieniem: „Najdroższa Dziewico Matko Maryjo, spraw bym zbawił duszę moją”, jak to zwykł czynić św. Jan Bosco wraz z swymi wychowankami. Z Nią i dla Niej pracujcie, płaczcie, dobrze ludziom czyńcie, umartwiajcie się, a z całą pewnością i was w tej godzinie śmierci nawiedzi źródłem swoich łask. Proście Ją, byście mogli w godzinie śmierci zawołać za św. Janem Bosco: „O Matko, otwórz mi furtę raju!”.

(...) Maryję pozdrawiajcie, Maryję wzywajcie, Maryję czcicie, Maryję ufajcie, Maryję chwalcie, Maryję uwielbiajcie, z Maryją w domu przebywajcie, z Maryją za domem się nie rozłączajcie, z Maryją mówcie, z Maryją milczcie, z Maryją cierpcie, z Maryją pracujcie, z Maryją czuwajcie, z Maryją módlcie się, z Maryją pod krzyżem stójcie, z Maryją i Jezusem żyjcie i umierajcie – to czyńcie, a śmierci nie zakosztujecie na wieki”¹⁸.

Jednocześnie z poetyckim patosem i lakonicznością sformułowań przekonnywał swoich słuchaczy, że Matka Boża chce pomagać każdemu człowiekowi w jego drodze do Boga, że jest zawsze blisko, że cieszy się z nami i płacze z nami:

(...) Jej dobre oczy widzą każdą łzę, każdy cierni, choćby głęboko tkwiący w naszej duszy. Jej dobre ręce usuwają przeszkody z dróg naszych. Jak Jezus czynił? Jak Jezus Jej zlecił czynić, gdy oddawał Jej we władanie tę ziemię, to królestwo nędzy, królestwo cierpienia? Jej święte stopy niosą – „Dobroć i Pokój”. Przez wieki to czynią. Idą wszędzie, wszędzie zwłaszcza tam, gdzie ich najbardziej potrzeba. Jej dobry uśmiech rozświecła i ubogaca najnędzniejsze lepianki. Tu czuje się Ona najlepiej. Albowiem tu wizerunkami Jej przyozdobione ściany, a cnotami serca. Ona płacze z wdową, sama będąc tak boleśnie osamotnioną. Ona płacze z sierotą – sama sierota. Ach, jak czule przemawia, patrząc w zalawione oczy, sama płacząca.

„Może cię odepchnął ten niewdzięczny świat?

Wróć dziecino do mnie, a nie doznasz strat.

Ja na cię wyleję wszystkie skarby swe,

Nie płacz-że dziecino, nie płacz-że już nie”.

Ona cieszy się nad kołyską dziecięcia z matką szczęśliwą, Ona składa swe błogosławieństwo na głowę odchodzących w nieznane jutro.

A pocałunek pokoju składa na czole umarłego. Ona cieszy rzesze tułaczy rzucone za chlebem na obce lądy. Ona siedzi jak siostra miło-

¹⁸ Tamże, ss. 8–9.

sierdza przy łożu chorego i ociera pot i przygotowuje na powitanie nieba jego duszę. „Ona okiem była ślepy, Ona nogą chromemu” (Job. 29, 15). Ona matką – ubogim, lekarką chorym na duszy i ciele”¹⁹.

Z kolei kazaniach pogrzebowych ukazywał, iż życie ludzkie przemija, a człowiek w chwili śmierci rodzi się do nowego, lepszego życia. Pragnął uświadomić swoim słuchaczom, że życie na ziemi to tylko pewien etap, który wcześniej czy później się skończy i wtedy dopiero rozpocznie się nowe życie z Chrystusem w chwale zmartwychwstania. Pragnął ukazać swoim słuchaczom dwa światy: ten ziemski i ten, do którego każdy z nas został zaproszony przez Jezusa – świat wiecznej szczęśliwości. Zachęcał ich, aby nie przywiązywali się zbyt mocno do tego świata, świata który przemija, świata, w którym na człowieka spada tak wiele kłopotów, cierpienia i trudności, ale raczej szukali tego innego wiecznego świata, w którym nie ma bólu, ani kłopotów, ani cierpienia, wskazując na wiarę w życie pozagrobowe jako czynnik nadający sens ludzkiemu życiu:

O, jak biednym jest człowiek, który nie posiada żadnej nadziei powstania z martwych, zobaczenia swych najbliższych w krainie lepszego życia, na jasnym brzegu wieczności, w przylądku zniszczonych już nadziei. Wszystkie rozkosze, których zażywa, wszystkie melodie tego świata, które odbijają się o jego uszy, którymi nie przestaje się karmić, wszystkie kielichy, których dotykają jego spragnione usta ... tracą swój blask, swój czar, swój ponętny smak w zetknięciu z tą myślą: umarł ... już nigdy ... na zawsze ...!

Jakże inaczej ta bolesna sprawa wygląda z chwilą, gdy dusza zetknie się ze Zmartwychwstałym Chrystusem. Gdy dusza stanie przy Jego zwycięskim otwartym grobie z odrzuconym, ciężkim kamieniem (...). O grobie chrześcijański, który tak bardzo różni się od grobów pogańskich, od grobów pogan tych dawnych i tych pośród nas – bądź błogosławiony. Jakkolwiek i my musimy jako dzieci Adama zakosztować bólu śmierci własnej i najbliższych, jakkolwiek i my musimy stanąć nad niejedną mogiłą i spocząć kiedyś w mogile – to jednak te smutne fakty nie przerażają nas, albowiem wiemy, że przez Chrystusa i na czele z Nim przejdziemy przez bramę śmierci do nowego lepszego życia²⁰.

Wokół siebie widzimy nieraz ludzi, którzy już dawno zwątpili w sens swego życia. Obarczeni wieloma kłopotami, obciążeni tyłoma

¹⁹ Tamże, ss. 4–5.

²⁰ AKBŁ rkps bez sygn.: M. Pociecha, *Chrześcijański grób*, [w:] tenże, *Nie płaczcie – oni żyją*, ss. 6–7.

krzyżami, nieraz kierują pod adresem tej wyższej siły, która ich wyprowadziła z nicości – bolesne wyrzuty, z ust ich pada bez przerwy pytanie: czy ma sens w ogóle takie życie, czy ma ono jakąkolwiek wartość? ... Tu wieczne przegrane, u celu zaś tylko ślepa, zimna śmierć ... Nie dziwne to wcale, jeśli wykreśli się życie wieczne, jeśli odrzuci się ten drugi akt człowieczego istnienia, w którym kurtyna już nigdy nie spadnie. Nie zdziwi więc nas postawa pogańskiego świata, zawożenia poetów i filozofów, te treny żalosne, ten ustawiczny szloch pod murem placzu, pod murem śmierci, pod murem przemijania. (...) Nie dziwne, jeżeli z chwilą śmierci wszystko się kończy bezpowrotnie. (...) „Co w górze jest szukajcie, co w górze jest miłujcie, a nie co na ziemi”. Miejcie stale przed oczyma cel waszego życia. Tylko wtedy będziecie silni, nie ulękniecie się żadnej przeszkody, żaden krzyż nie będzie dla was zbyt ciężki, ani grób nie będzie zbyt ciemny w świetle tej prawdy, iż do większych rzeczy jesteście stworzeni, iż pielgrzymami tu tylko jesteście, pielgrzymami, którzy nie mogą zbyt długo zatrzymać się w ziemskiej gospodzie, którzy nie mogą w niej pozostawić swojego serca i zapomnieć o celu swojej pielgrzymki. (...) Pielgrzymi, którzy zatrzymawszy się w ziemskiej gospodzie, ani przez chwilę nie tracą z oczu wspaniałego widoku ... na ojczyznę, oświeconą milionami światel i Bożych neonów, którzy z utęsknieniem oczekują chwili, gdy na wschodzie ukaże się jutrzienka, wzywająca do wiecznej ojczyzny. (...) A więc w górze jest nasz cel ostateczny. Wbrew wszelkim głosom zwątpienia. Zbyt drogo została kupiona „ta góra”, by nie była prawdą²¹.

W swoich kazaniach o. Marek Pociecha często odwoływał się do wielkich pisarzy Kościoła, świętych i poetów, którzy swoim piórem wychwalali Najświętszą Pannę Maryję. Potrafił umiejętnie wybrać i przekazać słuchaczom piękne myśli wielkich ludzi, by były dla nich umocnieniem w realizowaniu chrześcijańskiego powołania. Obok zwartych zbiorów tematycznych zachowało się wiele jego luźnych kazań i nauk rekolekcyjnych, opublikowanych w periodykach kaznodziej-skich lub pozostałych w maszynopisach²².

O. Marek był również poetą, czego wyrazem jest jego zbiór *Kalwaryjskiej Pani w holdzie*. W zbiorze tym zamieszczone zostały cztery wiersze: *Chwała Kal-*

²¹ AKBŁ rkps bez sygn.: M. Pociecha, *Co w górze – szukaj – a nie na ziemi*, [w:] tenże, *Nie placzcie – oni żyją*, ss. 25–26.

²² M. Pociecha, *Uroczystość Wszystkich Świętych*, „Współczesna Ambona” 1(1946); tenże, *Na Boże Narodzenie*, „Współczesna Ambona” 2(1947); tenże, *Przemówienie na ślubie*, „Współczesna Ambona” 3(1948); tenże, *Św. Szczepan*, „Współczesna Ambona” 3(1948); tenże, *Religijność*

warii, Modlitwa pątnika o pokój, Cud Kalwarii, Modlitwa pątnika do Pani Kalwaryjskiej, które tematycznie związane były z sanktuarium maryjno-pasyjnym w Kalwarii Zebrzydowskiej.

Dla zilustrowania tego zakresu jego dorobku przytaczam wiersz *Cud Kalwarii*:

Kalwario, boży grodzie, Maryi stolicu,
Przystani serc zbolących, tonących kotwico,
Wyspo wśród oceanów czcigodna, wiekowa,
Którą Bóg od potopów, klęsk i burz zachował,
Ziemi Świętej relikwio i wierne odbicie,
Gdzie łza pokutna w prochu nowe rodzi życie,
Tyś twierdzą jest Królowej Piastowych pokoleń,
Gdzie sztandary zwycięskie składano i boleść(...).
O, gdyby przemówiły lanckorońskie góry,
Ten księżyc nad Cedronem i gwiazdy i chmury,
Co nieraz przyglądały się królów koronom,
I tej ludzkiej lawinie z każdej świata strony,
Pieśń by się w niebo wzbila, pieśń co wieszczów godna,
Jak pas słucki srebrzysta, jak tęcza pogodna,
Ej pieśni wtórzyłyby fujarskie pastusze,
Tych, co Ten Klejnot Drogi wielbią całą duszą,
U stóp swej Pani kładąc czarnej doli bochen,
bochen serce, co Maryję, jako życie kocha.
Z nią też i ciche strofki niosłyby się z rosą,
Tych co żyją jak ptaki, nie orzą ni koszą,
Dobroć ludzka im spichrzem i chlebem i solą,
Oni tych pieśni rzewnych skarbnicą pokoleń (...).

Tak się to na Kalwarii lud styka i brata,
Tu się nie liczy stopień, ni ranga ni szata,
Czy w drugim widzisz brata, czy kochasz bliźniego?
Tu sercom, co pod gunią czy sukmaną biją,
Wtórzą serca tysięcy: Maryjo! Maryjo!

panny, „Współczesna Ambona” 5(1950); tenże, *Uroczystość Matki Bożej Różańcowej. Różaniec Marii i nasze umiłowanie*, „Współczesna Ambona” 8(1957); tenże, *Kazania maryjne* (mps w posiadaniu Archiwum Klasztoru Bernardynów w Łodzi – dalej: AKBŁ); tenże, *Ku odrodzeniu duchowemu. Kazania rekolekcyjno-okolicznościowe* (mps w AKBŁ); tenże, *Testament Chrystusa. Kazania pasyjno-rekolekcyjne* (mps w AKBŁ); tenże, *W obliczu czasu i wieczności. Kazania i materiały na Dzień Zaduszny i Stary Rok* (mps w Archiwum Prowincji Bernardynów w Krakowie – dalej: APBK); tenże, *Przemówienia ślubne oraz na jubileusze małżeńskie* (mps w AKBŁ); tenże, *Nauki rekolekcyjne* (mps w AKBŁ); tenże, *Nie płaczcie – oni żyją. Mowy pogrzebowe* (mps w AKBŁ); tenże, *Pochodnie młodości. Kazania* (w APBK). Pełny wykaz prac kaznodziejskich podaje K. Grudziński, *Pociecha Marek Stefan*, ss. 389–390.

A Dunajcowi fala, Świętokrzyskim szczytom,
Od Tatr echo podaje Bałtyku błękitom
Często też Braci-Słowian słyszysz gromkie słowa,
Chociaż nas Tatry dzielą łączy nas Królowa,
Która swej tęczy luną oświeca Ostrawę,
I na równi ich kocha, jak tych z Warszawy (...) ²³.

Analiza dorobku kaznodziejskiego o. Pocięchy przekonuje, iż był on przede wszystkim kaznodzieją, który głosił ideę nawrócenia i życia zgodnego z przykazaniami Bożymi. Podkreślał, posługując się licznymi argumentami rozumowymi, cytatai i przykładami, że najważniejsza jest Boża miłość i miłosierdzie względem każdego człowieka. Przemawiają za tym tytuły jego kazań, np.: „Dobrodziejstwa sakramentu przebaczenia”²⁴, „Przed trybunałem własnego sumienia”²⁵, „Żal pokutą serca”²⁶, „U progu nowego życia”²⁷, „U krtek konfesjonału”²⁸, „Pod amboną wielkich wzorów życia”²⁹, „Śladem Boga – słoneczną drogą miłości”³⁰, „Triumf Bożego Miłosierdzia”³¹, „Jezusowe i nasze pragnienie”³², czy „Wymowa Jezusowego Krzyża”³³. Z pozostawionych przez niego zbiorów wynika, iż był człowiekiem o ogromnej wiedzy życiowej, którą dzielił się ze swoimi słuchaczami. Umiał w sposób bardzo prosty i zrozumiały przemawiać do ludzi wszystkich stanów. Swoje kazania ubogacał zawsze licznymi przykładami z życia,

²³ AKBŁ rkps bez sygn. M. Pocięcha, *Kalwaryjskiej Pani w holdzie*, ss. 4–5.

²⁴ AKBŁ rkps bez sygn.: M. Pocięcha, *Dobrodziejstwa sakramentu przebaczenia*, [w:] tenże, *Ku odrodzeniu duchowemu. Kazania rekolekcyjno okolicznościowe*, ss. 16–28.

²⁵ AKBŁ rkps bez sygn.: M. Pocięcha, *Przed trybunałem własnego sumienia*, [w:] tenże, *Ku odrodzeniu duchowemu*, ss. 29–40.

²⁶ AKBŁ rkps bez sygn.: M. Pocięcha, *Żal pokutą serca*, [w:] tenże, *Ku odrodzeniu duchowemu*, ss. 41–59.

²⁷ AKBŁ rkps bez sygn.: M. Pocięcha, *U progu nowego życia*, [w:] tenże, *Ku odrodzeniu duchowemu*, ss. 60–73.

²⁸ AKBŁ rkps bez sygn.: M. Pocięcha, *U krtek konfesjonału*, [w:] tenże, *Ku odrodzeniu duchowemu*, ss. 81–92.

²⁹ AKBŁ rkps bez sygn.: M. Pocięcha, *Pod amboną wielkich wzorów życia*, [w:] tenże, *Ku odrodzeniu duchowemu*, ss. 113–122.

³⁰ AKBŁ rkps bez sygn.: M. Pocięcha, *Śladem Boga – słoneczna droga miłości*, [w:] tenże, *Ku odrodzeniu duchowemu*, ss. 133–147.

³¹ AKBŁ rkps bez sygn.: M. Pocięcha, *Triumf Bożego Miłosierdzia*, [w:] tenże, *Kazania pasyjne na tle 7-miu słów Pana Jezusa na Krzyżu*, ss. 8–15.

³² AKBŁ rkps bez sygn.: M. Pocięcha, *Jezusowe i nasze pragnienie*, [w:] tenże, *Kazania pasyjne na tle 7-miu słów Pana Jezusa na Krzyżu*, ss. 33–36.

³³ AKBŁ rkps bez sygn. M. Pocięcha, *Wymowa Jezusowego Krzyża*, [w:] tenże, *Kazania pasyjne na tle 7-miu słów Pana Jezusa na Krzyżu*, ss. 50–56.

starając się wywrzeć wrażenie na słuchaczach oraz wprowadzić nastrój powagi i wzruszenia, wykorzystując do tego niejednokrotnie swe zdolności poetyckie.

2. O. Jan Duklan Michnar

a) Rys biograficzny

O. Walenty Michnar urodził się dnia 6 lutego 1896 roku, jako syn Andrzeja i Katarzyny Balawejder we wsi Markowa koło Przeworska. Ochrzczony został 9 lutego tegoż roku w miejscowym kościele parafialnym. W latach 1902–1907 uczęszczał do szkoły powszechnej w rodzinnej miejscowości. Dalszą naukę kontynuował w Rzeszowie³⁴, w II Gimnazjum Państwowym, w którym ukończył pięć klas w latach 1907–1912³⁵.

W roku 1912 wstąpił do zakonu braci mniejszych Prowincji Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny (oo. Bernardynów). Został przyjęty do nowicjatu, który odbył w klasztorze w Leżajsku. Podczas obrzędu obłóczyn w dniu 16 marca 1912 roku Walenty Michnar otrzymał habit i imię zakonne – Jan Duklan. Uwieńczeniem rocznego nowicjatu było złożenie pierwszej profesji zakonnej 17 marca 1913 roku³⁶.

Po nowicjacie dalszą naukę w zakresie szkoły średniej kontynuował we Lwowie w IV Gimnazjum Państwowym. Po przeniesieniu się do klasztoru w Kalwarii Zebrzydowskiej 16 czerwca 1916 r. zdał egzamin dojrzałości w Gimnazjum Wyższym w Wadowicach. W tymże roku 30 kwietnia złożył ślub wieczyste.

Studia filozoficzno-teologiczne odbywał we Lwowie i Kalwarii Zebrzydowskiej w latach 1913–1917. Jednak z powodu braku własnych studiów w prowincji i oraz trudności, jakie stwarzała przeciągająca się wojna, część kleryków wysłano na dalsze studia do tyrolskiej prowincji św. Leopolda w Austrii. Jan Duklan Michnar razem z trzema współbraćmi udał się do Salzburga, gdzie studiował dwa lata. W tym okresie otrzymał niższe święcenia oraz diakonat, którego udzielił mu 2 kwietnia 1918 roku abp Balthasar Kaltner. Na trzeci rok studiów został

³⁴ K. Grudziński w *Słowniku Polskich Pisarzy Franciszkańskich* w biogramie o. Jana Duklana Michnara napisał, iż dalsze lata nauki kontynuował w Rzeszowie. Natomiast zachowane świadectwa o. Michnara w jego teczce akt personalnych w Archiwum Prowincji Bernardynów w Krakowie zostały wydane w Jarosławiu. Zatem tam kontynuował dalszą naukę i tam ukończył 5 klas. – APBK, bez sygn.: Teczka akt personalnych o. Jana Duklana Michnara; K. Grudziński, *Michnar Jan Duklan Walenty (1896–1966)*, [w:] H.E. Wyczawski [red.], *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, Warszawa 1981, s. 314.

³⁵ K. Grudziński, *Michnar Jan Duklan Walenty*, s. 314.

³⁶ E.W. Burlaka, *Nurt mariologiczny w kazaniach o. Jana Duklana Michnara OFM (1896–1966)*, s. 5. (Mps w posiadaniu autora).

wysłany do Schwarzu w Tyrolu. Po jego ukończeniu w 1919 roku został wysłany do Lwowa, aby podjąć IV rok studiów na Uniwersytecie Jana Kazimierza.

Równocześnie na tejże uczelni rozpoczął studia z zakresu polonistyki. Uwieńczeniem studiów było zdanie absolutorium, co nastąpiło 5 lipca 1924 roku. Reskryptem Ministerstwa Oświaty z dnia 3 września 1923 roku o. Michnar otrzymał uprawnienia nauczania w szkołach średnich³⁷.

Święcenia kapłańskie przyjął z rąk bpa Bolesława Twardowskiego, ówczesnego sufragana lwowskiego w dniu 13 kwietnia 1920 roku w kaplicy lwowskiego seminarium duchownego. Przebywając we Lwowie pełnił funkcję kapelana siostr sakramentek.

Po odbytych studiach we Lwowie został skierowany przez władze zakonne do klasztoru w Radecznicy. Objął tam stanowisko profesora i dyrektora w nowopowstałym Prywatnym Gimnazjum (Kolegium Serafickim). Kolegium to stało się centrum oświatowym na całą pozbawioną szkół średnich okolicę. W prawdzie kształciła się tam zasadniczo młodzież męska z myślą o przyszłym życiu zakonnym, ale też wielu chłopcom dawało ono możliwość dalszych studiów poza zakonem³⁸.

Kolegium Serafickie otwarto w 1922 roku z programem nauki gimnazjów klasycznych w zakresie klas I–IV. W 1929 roku dodano klasę piątą. Rektorem tej szkoły do 1936 roku był o. Metody Sikora, a później o. Michnar. Natomiast dyrektorem Gimnazjum od początku jego istnienia aż do 1939 roku był o. Jan Duklan Michnar³⁹. W ciągu osiemnastu lat istnienia tej placówki, do wybuchu drugiej wojny światowej, przez szkołę przeszło 733 chłopców, z czego do zakonu wstąpiło 138, a do kapłaństwa w zakonie doszło 82⁴⁰. O. Michnar był wykładowcą języka polskiego i historii w latach 1923–1939 i 1946–1950. Jako profesor przyczynił się do podniesienia poziomu naukowego studiów bernardyńskich, zwłaszcza w zakresie szkoły średniej, która przygotowywała kandydatów do studiów filozoficzno-teologicznych.

³⁷ Tamże, ss. 6–7.

³⁸ Tamże, s. 7. – Owe Prywatne Gimnazjum (Kolegium Serafickie) w Radecznicy to Niższe Seminarium Duchowne, którego celem było przygotowanie kandydatów do zakonu i podjęcia studiów filozoficzno-teologicznych. Szkoła ta nie posiadała praw państwowych, toteż uczniowie każdego roku zdawali egzaminy w Państwowym Gimnazjum IV we Lwowie, a od 1930 roku także w Gimnazjum Państwowym w Sokalu. – H. E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. 3. 1772–1946, Kalwaria Zebrzydowska 1992, s. 378.

³⁹ I. Rusecki, *Działalność oświatowo-wychowawcza w Katolickim Liceum i Gimnazjum Ojców Bernardynów w Łodzi. Zagadnienia wybrane*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 13(2004), s. 381. – Prywatne Gimnazjum w Radecznicy było w zasadzie Niższym Seminarium, z tego też powodu powoływany był dyrektor gimnazjum, którego zadaniem było kierowanie szkołą w zakresie nauczania, natomiast rektor był odpowiedzialny za formację religijną wychowanków.

⁴⁰ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. 3, s. 379.

O. Marek Pociecha i o. Jan Duklan Michnar – wybitni kaznodzieje...

Bernardyni radecznicy byli nadzwyczaj czynni w dziedzinie kulturalno-oświatowej. Organizowali przedstawienia, odczyty, akademie, obchody uroczystości narodowych. W wielu miejscowościach założyli i prowadzili biblioteki oraz Koła Gospodyń Wiejskich. W czasie długoletniej pracy w klasztorze radecznickim o. Michnar bardzo aktywnie włączał się w tego typu prace na terenie Zamojszczyzny. Za tę działalność otrzymał szereg odznaczeń: Srebrny Krzyż Ligi Obrony Powietrznej Państwa, złoty medal Ligi Morskiej i Kolonialnej, odznaczenie Polskiej Macierzy Szkolnej, a wreszcie w 1939 roku Złoty Krzyż Zasługi⁴¹.

O. Jan pełnił również funkcję gwardiana klasztoru w Radecznicy w latach 1933–1936 oraz od 1939 r. do momentu aresztowania przez okupantów. Wybuch drugiej wojny światowej zastał klasztor radeczniczy w największym rozkwicie. W pierwszych tygodniach wojny szukały tutaj schronienia i wsparcia liczne rzesze uciekinierów z zachodniej i centralnej Polski. Gruntowna rewizja przeprowadzona przez Gestapo 10 października 1939 r., była początkiem represji względem bernardynów w Radecznicy. Rozwiązano gimnazjum, a zakonnikom nakazano opuścić klasztor. Aresztowano gwardiana o. Michnara i wikarego o. Stefana Puklickiego. O. Michnar został osadzony w więzieniu zamojskim, a następnie na Zamku w Lublinie. Po uwolnieniu do 1942 r. przebywał w miejscowości rodzinnej koło Przeworska oraz w klasztorze w Przeworsku⁴².

Pismem prowincjała o. Bronisława Szepełaka z dnia 1 stycznia 1944 roku o. Michnar został mianowany zastępcą prowincjała – kustoszem prowincji. Funkcję tę pełnił do 1948 r. Do jego obowiązków należało wówczas zarządzanie częścią prowincji na zachód od Bugu. W tym czasie rezydował w Przeworsku. W księgach wizytacyjnych klasztorów w Krakowie i Kalwarii Zebrzydowskiej są adnotacje, że o. Jan Duklan przeprowadzał tam wizytacje kanoniczne jako delegat prowincjała. Konkretną zaś formą działalności o. Jana Duklana Michnara jako wiceprowincjała było m. in. wydawanie *Wiadomości z Prowincji*, które były przez niego pisane i rozsyłane do klasztorów⁴³.

W 1948 r. jako wizytator generalny o. Jan Duklan przeprowadził wizytację generalną Prowincji Matki Bożej Anielskiej Franciszkanów Reformatów⁴⁴. Następnie wrócił do Radecznicy, gdzie kontynuował pracę administracyjną i pedagogiczną w gimnazjum. Wspomnieć warto, iż we wrześniu 1944 r. otwarto tam Gimnazjum Koedukacyjne w pomieszczeniach dawnego kolegium. Ta oświatowa placówka wyświadczyła wiele dobrego okolicznej młodzieży. Liczba uczących się w gimnazjum klasztorным sięgała w ciągu roku 200 uczniów. W ciągu lat

⁴¹ K. Grudziński, *Michnar Jan Duklan Walenty* (1896–1966), s. 314.

⁴² E.W. Burląka, *Nurt mariologiczny w kazaniach o. Jana Duklana Michnara*, ss. 8–9.

⁴³ Tamże, s. 9.

⁴⁴ K. Grudziński, *Michnar Jan Duklan Walenty*, s. 314.

1944–50 przeszło przez tę szkołę 442 uczniów i uczennic. Od 1948 roku jej dyrektorem był znowu o. Michnar.

O. Jan Duklan, mimo że dużo czasu poświęcał pracy nauczycielskiej i wychowawczej, zajmował się również pracą duszpasterską przy sanktuarium św. Antoniego w Radecznicy, które po dzień dzisiejszy jest znanym ośrodkiem pielgrzymkowym Zamojszczyzny. Swoimi publikacjami o świętym przyczyniał się do rozkrzewiania jego kultu⁴⁵.

W 1950 r. o. Michnar został aresztowany przez władze Polski Ludowej wraz z profesorami gimnazjum, którego był dyrektorem. Zarzutem, który im postawiono była współpraca z działającym jeszcze wówczas podziemiem AK, tzw. „Inspektorem Zamojskim”. Wyrokiem sądu w Lublinie został skazany w dniu 18 stycznia 1952 r. na cztery lata więzienia. Karę odbywał najpierw w Lublinie, a następnie w więzieniu w Sztumie. 23 marca 1953 r. na podstawie amnestii z dnia 22 listopada 1952 r. został zwolniony.

Po uwolnieniu do 1958 roku zamieszkał w klasztorze w Rzeszowie. Następnie został skierowany do Łowicza, gdzie w latach 1958–1959 pełnił funkcję kapelana sióstr bernardynek. Z powodu słabego zdrowia przeniesiono go z Łowicza do Przeworska. Tam w 1961 r. został mianowany zastępcą gwardiana konwentu i funkcję tę pełnił przez pięć lat. W Przeworsku o. Michnar poświęcił się bez reszty pracy pisarskiej i kaznodziejskiej. Tam też zmarł 13 sierpnia 1966 roku⁴⁶.

b) Dorobek kaznodziejski

O. Jan Duklan Michnar zostawił po sobie bogaty dorobek kaznodziejski. Na uwagę zasługują przede wszystkim zbiory kazań, które zostały zdeponowane w Archiwum Prowincji Bernardynów w Krakowie: *Jubileuszowe rozważania maryjne na tle objawień w Lourdes* (1958, ss. 122), *To samo a zawsze inaczej. Krótkie nauki na niedziele i święta całego roku* (1958, ss. 194), *Zdrowaś Maryjo. Nauki maryjne na nowenny i oktawy Jej święt* (1959, ss. 37), *Oto Matka twoja. Rozważania maryjne* (1959, ss. 181), *Matka Boża drogowskazem do szczęścia – 32 rozważania na temat: Matka Najśw. a Dekalog* (1961, ss. 126), *Maryja w Roku Kościelnym i w świecie* (1964, ss. 130), *Dwaj ludzie wobec Boga* (1963, ss. 82), *Patrz oto Matka twoja* (1962, ss. 146) oraz teczki z luźnymi kazaniami: *Kazania o świętych* (teczka nr 4), *Kazania Pańskie* (teczka nr 3), *Kazania pasyjne* (teczka nr 2), *Kazania maryjne* (teczka nr 1), *Kazania okolicznościowe* (teczka nr 5).

⁴⁵ E. W. Burlaka, *Nurt mariologiczny w kazaniach o. Jana Duklana Michnara*, ss. 10–11.

⁴⁶ I. Rusecki, *Michnar Jan Duklan*, [w:] J. Myszor [red.], *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989. Pomordowani – więzieni – wygnani*, Warszawa 2003, t. 2, s. 182.

Z przytoczonych wyżej tytułów zbiorów kazań o Jana Duklana wyraźnie widać, że był on przede wszystkim kaznodzieją maryjnym. Z dat ich powstania wynika, że autor w ostatnich latach życia dokonał redakcji całego swego dorobku kaznodziejskiego. W swoim przepowiadaniu starał się przedstawiać Maryję jako drogowskaz i wzór do naśladowania, ukazując Jej rolę nie tylko w osobistym życiu wierzącego, ale także Jej wielkie zasługi i znaczenie dla narodu polskiego, a zwłaszcza Jej cudowne orędownictwo z Jasnej Góry na przestrzeni polskiej historii. Mówił o tym następująco:

Otóż dążymy tam tak tłumnie, bo Jasna Góra jest od 600 lat Tronem potężnych łask przemieniających nie tylko nasze dusze, ale i nasze dzieje. W roku Królowej Polski Ksiądz Prymas przebywający w Komańczy pisał w liście: „Taka jest wola Boża dla polskiego Narodu, aby łaski spływały na nas przez liliowe dłonie Pośredniczki Łask Wszelkich – Jasnogórskiej Maryi. Aby tu na Jasnej Górze Naród się wewnętrznie odnawiał. (...) Jasna Góra najlepiej zna tajemnicę dziejów katolickiej Polski, bo tu dokonywała się najpierw przemiana serc królów i hetmanów, którzy tu spowiadali się i jednoczyli z Bogiem, czerpiąc z rąk Maryi Boże moce, a potem kierowali państwem i prowadzili zwycięskie bitwy, zyskując nam tytuł „Przedmurza Chrześcijaństwa” i Polski „zawsze wiernej”. Trudno nie wyciągnąć wniosków zestawiając wielką potęgę i rozkwit Polski za Jagiellonów z wielokrotną obecnością całej rodziny królewskiej Kazimierza Jagiellończyka na Jasnej Górze, gdzie odprawiali rekolekcje, gdzie mały królewicz Kazimierz rozpoczynał heroiczny start ku świętości.

Cudowna obrona Jasnej Góry przed Szwedami to wspaniała lekcja Opatrzności: oto Bóg za wierność i bezgraniczną ufność okazaną Jego Matce odplacił wielką łaską duchowego ocalenia Polski przed panowaniem heretyków (...).

(...) „umiłował Pan bramy Jasnej Góry ponad wszystkie przybytki” i uczynił ją Górą Zwycięstwa, aby stała się symbolem zwycięskiej mocy Królowej Polski. Tu są trwałe fundamenty życia Bożego Narodu, ponieważ tu króluje Dziewica Wspomożycielka, „w której Wszechmogący i Miłosierny Bóg nieustanną pomoc dla obrony Narodu Polskiego ustanowić raczył”. (...) Ale przyjąć na Jasną Górę – to znaczy stanąć w obliczu maryjnego dziedzictwa Narodu. Więc się każdy musi spowiadać Maryi Dziewicy, czy tego, co Ona dla nas zdobyła i uczyniła nie zmarnował; czy maryjnej drogi naszych dziejów nie zlekceważył (...)”⁴⁷.

⁴⁷ APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Królowa Polski – Matka Łaski dla Narodu Polskiego*, [w:] tenże, *Kazania maryjne* (teczka nr 1), s. 1, 2, 3.

Szczególne miejsce w jego pracy kaznodziejskiej znalazły obchody jubileuszu 50-lecia objawień Matki Bożej w Lourdes, czemu poświęcił osobny zbiór kazań. W tych kazaniach starał się przybliżyć słuchaczom historię objawień Matki Najświętszej i treść Jej orędzia, którego myślą przewodnią było wezwanie wszystkich ludzi do pokuty. Wyjaśniając sens pokuty o. Jan Duklan to wezwanie w sposób szczególnie odnosił do Polaków, uwypuklając w przystępny sposób potrzebę pokuty w życiu wierzącego. Mówił m.in.:

(...) Było to w Lourdes w Massabielskiej Grocie. W czasie jednego z widzeń Bernadeta dostrzegła na twarzy „Pani” wyraz wstrętu i odrazy, a potem wielkie cierpienie przyciemniło blask Jej oczu. „Módl się za grzeszników i za chory świat” – powiedziała „Pani”. Bernadeta pojęła jasno, że grzech jest złem najgorszym. To ten chory świat i ohydne jego postęпки przytłaczają Serce „Pani” i powlekają wyrazem cierpienia pobladałą twarz.

Oblicze Jej natychmiast jaśnieje radością na widok każdego wysiłku i trudu podejmowanego dla Niej. Z zadowoleniem patrzy na Bernadetę, która nie zwracając uwagi na ostry żwir na kolanach posuwa się ku grocie. Bernadeta odgaduje, że upodobanie to ma łączność ze słowem „pokuta”. Pokuta to wszystko co ciężkie, przykre i bolesne, co człowiek czyni na przekór własnemu lenistwu i wygodzie. Kolana Bernadety starte do krwi, sprawiają Pani widoczną radość. Pustymi dłońmi zda się czerpać wodę z niewidzialnego źródła pokuty, wznosi ręce ku górze na znak, że ofiary nie zatrzymuje dla siebie. Tego dnia Pani wyraża najgłębsze swe życzenie. Poleca Bernadecie, aby wezwała do pokuty wszystkich obecnych w grocie. Ze łzami w oczach dziewczynka zwraca się do tłumu i wymawia trzykrotnie: „Pokuta, pokuta, pokuta!”.

Jeżeli to wezwanie Maryi dotyczyło całej ludzkości, o ileż więcej dotyczyło ono nas, Polaków, którzy jesteśmy Królestwem Maryi i chcemy być Jej prawdziwie poddani. A wśród nas właśnie tak rozpanoszył się ostatnio grzech, takie triumfy odnosi zło! (...). Tak, to do nas wszystkich, wszystkich progu rozpoczynającego się Wielkiego Postu, woła dziś Królowa nasza: „Pokuty, pokuty, pokuty...”.

Co to jest pokuta? Słowo to budzi u wielu niechęć i lęk. Zdaje im się, że to pewno trzeba spuścić do ziemi oczy i czoło, trzeba zasznurować usta, trzeba się biczować do krwi... i szukać innych nadzwyczajności, które przypominają klasztor. Owszem, są i takie umartwienia i niektóre dusze otrzymują na nie pozwolenie od swych kierowników, ale nam tu chodzi o te umartwienia proste, dostępne dla wszystkich, które jednak tyle nas kosztują, bo wymierzone przeciw naszej ambicji

i naszym przyzwyczajeniom. Do takich umartwień, do takiej pokuty ma każdy codziennie przeróżne okazje. O te właśnie umartwienia, o tę pokutę woła dziś do nas Maryja. Musimy ją złożyć w Jej dłonie w tej jedynie intencji: dla położenia tamy złu, dla torowania drogi łasce do serc Polaków. Wprzęgniemy się w to dzieło wszyscy, nawet chorzy, nawet małe dzieci. Pokutą będzie znoszenie cierpliwie i radośnie naszych codziennych cierpień, naszych przykrości, zwłaszcza od osób najbliższych, które nawet nie wiedzą jak boleśnie rani nas każde ich słowo, każdy krok. Pokutą dostępną każdemu będzie unikanie tych uchybień, w które codziennie zwykliśmy wszyscy popadać, a przez które staje się tak trudne i nieznośne nasze życie rodzinne i zawodowe. (...).

Na twoje postanowienie i ofiary czeka Matka Najświętsza. Ona ci codziennie uprasza i daje łaski – teraz ty Jej w zamian coś daj! (...), oto woła do ciebie: „pokuty, pokuty, pokuty! (...)”⁴⁸.

W wielu kazaniach o. Jan Duklan omawiał i podkreślał doniosłą i wyjątkową rolę Maryi w dziele zbawienia, uświadamiając słuchaczom fakt, iż Jezus Chrystus, Bóg-człowiek został dany ludziom dzięki Matce Najświętszej. Ukazywał Ją jako znak zbawienia i ostatecznego triumfu nad Szatanem oraz jako drogowskaz do świętości, stawiając Ją także jako wzór ubóstwa i miłosierdzia. Mówił m.in.:

Chrystus do nas przyszedł przez Maryję i my do Niego mamy dojść przez Maryję, bo jeśli każda łaska spływa do nas przez Jej ręce, to każda nasza modlitwa, każde pragnienie, każda myśl skierowana do Boga, każdy dobry czyn – Matka Boża bierze w swoje ręce i oddaje Bogu uświęcając to wszystko przez swoje dotknięcie (...).

Czy nas nie zastanawia fakt, że Bóg powołał tak wspaniałą Istotę, aby napelnić nas łaską? Wiemy, że Bóg Syn przez Wcielenie Sam włączył się w ludzką naturę i sprawy ludzkie. Przyjął na Siebie nowe i wielkie zobowiązanie. Dziś widzimy, że włączył w Dzieło również i swą Matkę⁴⁹.

(...) Aż wreszcie kiedy nadeszła pełnia czasu, stanął przed Dziewicą Nazaretańską Maryją posłaniec Nieba Gabriel i powiedział: „Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą, błogo-sławiona Ty między niewiastami... Oto poczniesz i porodzisz Syna i nadasz mu imię Jezus. Ten będzie wielkim i Synem Najwyższego nazwany będzie...” (...)

⁴⁸ APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Pokuty, pokuty, pokuty*, tamże, ss. 1–3.

⁴⁹ APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Matka Łaski Bożej*, tamże, ss. 2–3, 4.

W ten sposób został zapoczątkowany nowy dzień dla ludzkości. Na horyzoncie pokazało się Słońce, które przyniosła Maryja i te Słońce-Jezus razem z Jutrzenką Maryją idą po nieboskłonie historii świata, pomagając tej ludzkości zawsze zwłaszcza w chwilach przełomowych i ciężkich. Ta Maryja ze swoim Synem towarzyszyła pierwocinom Kościoła, co uwidocznione jest tak pięknie w Katakumbach. Towarzyszyła Ona Kościołowi w wiekach średnich, czego dowodem są te kościoły wotywnie, tak licznie rozsiane po Europie, nie opuściła Ona Kościoła i w czasach najnowszych, kiedy się tak szerzy bezbożność a nawet tu i ówdzie dochodzi do prześladowań tych, którzy wpatrzeni w znak na niebie idą szlakami, które On im wskazuje. Maryja jest wszędzie, gdzie jest Chrystus. Gdzie jest Maryja, tam jest i zwycięstwo – chociaż by się czasem mogło wydawać, że jest inaczej. (...)

Nie tylko jednak obecnie Maryja prowadzi tych, którzy za Nią idą do zwycięstwa i triumfu. Tak będzie i przy końcu świata. Św. Jan opisuje w Apokalipsie, że wtedy ukaże się na niebie po jednej stronie wijący się ze wściekłości smok-szatan, który będzie usiłował uwieść świat, zniszczyć świadków Chrystusa. A z drugiej strony? Oto co na ten temat pisze dalej św. Jan: „Na niebie ukaże się wielki znak, Niewiasta obleczona w słońce, księżyc pod Jej stopami a na Jej głowie korona z gwiazd dwunastu”. Któż jest ta niewiasta? Nie kto inny tylko Maryja, Matka Boża i Matka nasza. Jak na początku dziejów była zapowiedzią zwycięstwa i triumfu, tak będzie i na końcu świata (...)”⁵⁰.

Godna podziwu postać Matki Najśw. jest sama przez się wymownym i wzruszającym kazaniem i nauką, z jednej strony dla tych wszystkich, którzy znajdują się w biedzie i ubóstwie, a z drugiej strony i dla tych, którym nic nie brakuje, którzy idą naprzód bez skrupułów po trupach swoich bliźnich i którzy zapomnieli o miłości braterskiej i o potrzebie miłosierdzia chrześcijańskiego. (...) Już rodzice Marii nie opływali w te rzeczy, od których świat uzależnia szczęście, to jest byli ubodzy. Również przy kolebce Marii, chociaż pochodziła z królewskiego rodu Dawida, stało ubóstwo i było Jej wiernym towarzyszem przez całe życie. (...) Mimo jednak tego ubóstwa a nawet skrajnej nędzy nie prosiła Maria nigdy swego Syna o złagodzenie swojej przykrej doli. Jej wystarczyło bogactwo wewnętrzne, jakie miała w swoim sercu. Jej wystarczyła pełnia łaski Bożej i z nią się czuła całkowicie szczęśliwa i zadowolona. Nie słyszymy nigdy, by Maria skarżyła się kiedykolwiek

⁵⁰ APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Niepokalane Poczęcie N.M.P. Maryja znakiem zbawienia*, tamże, s. 2, 3.

wiek, by narzekała. Maria szukała innych skarbów, których ani rdza nie zniszczy, ani mole nie gryzą. Ona wiedziała, że rzeczy ziemskie nigdy nie mogą człowieka uczynić szczęśliwym, więc też stara się tylko o dobra wieczne, o bogactwo duszy. (...) Uboga Maria jest także Matką wszystkich ubogich. Maria miłuje biednych i ile tylko może im pomaga, a miłuje ich dlatego, gdyż oni najbardziej są do Niej podobni. (...)

Ubóstwo nie jest hańbą ani poniżeniem. Czyż sam Jezus nie stał się ubogim, aby ubóstwo uświęcić i aby wszyscy nędzarze mieli w Nim przyjaciela i Brata? (...) Uboga Matka Najśw. głosi kazanie także i bogatym, by się nie przywiązywali do tego co posiadają, ale by tych dóbr ziemskich, jakich im Pan Bóg użył, używali do czynienia dobrze bliźnim i do zebrania sobie zasług na żywot wieczny. Ciężko będzie kiedyś bogatym na sądzie Bożym. (...) Dajcie a będzie wam dane, bądźcie miłosierni a miłosierdzia dostąpiacie. (...) Pomyślmy, że śmierć kiedyś nas wszystkich zmusi do ubóstwa. Umierający musi wszystko opuścić, tylko to co dobrego zrobił, będzie mógł ze sobą zabrać. O takie skarby się starajmy. Przede wszystkim starajmy się znosić cierpliwie niedostatki i ubóstwo, bo tylko w ten sposób upodobnimy się do Jezusa i Marii i zapewnimy sobie największe bogactwo jakim jest niebo”⁵¹.

W kazaniach maryjnych często podejmował zagadnienie związku między Matką Najświętszą a Sakramentem Eucharystii. Maryję nazywał Eucharystyczną Matką. Kazania te nie tylko były przekazywaniem podstawowej nauki teologicznej, ale głównie sposobnością do zachęty w praktykowaniu częstej komunii świętej jako drogi prowadzącej do pełnego zjednoczenia z Chrystusem, gwarantującej wierzącemu wieczne szczęście:

(...) Ale Zbawiciel chce nie tylko wśród nas mieszkać, ale chce również spragnione Boga ludzkie dusze swoim Ciałem i swoją Krwią zasiać. On chce to nasze serce, które po największej części podobne jest do stajni betlejemskiej, mieć za swoje mieszkanie i swój tron. Co to za szczęście dla pielgrzymów ziemskich, iż Bóg sam się zniża do naszych serc, by się całkowicie z nami łączyć i z nami żyć. I teraz również przez pośrednictwo łask zaprasza nas do Stołu Pana. I bierze z nami udział w świętej radości i szczęściu. Jak blisko stoją obok Macierzyńskiego Serca Marii ci, którzy w swoim sercu mają żywego, eucharystycznego Jezusa.

⁵¹ APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Maria, Matka ubogich*, [w:] tenże, *Patrz oto Matka twoja*, ss. 100–103.

I wszyscy powinniśmy się poczuwać do wielkiej wdzięczności wobec Eucharystycznej Matki Maryi. Zanim bowiem Jezus ofiarował się nam jako Chleb Żywota, musiał przedtem za sprawą Ducha Świętego wziąć z Niej Ciało i narodzić się. „Caro Jesu, caro Mariae, Ciało Jezusa ciałem Marii” – mówi św. Augustyn. „To jest Chleb, który z nieba zstąpił i został nam przez Najśw. Dziewicę ofiarowany” – mówi ten sam pisarz kościelny. (...)

Każdy z nas nosi w sercu jedno wielkie i święte pragnienie, ażeby się znaleźć w niebie. Ale tylko święci i dążący szczerze i uczciwie do świętości osiągną szczęście wieczne. Już tu na ziemi jednak mamy zadatek świętości, doskonałości i szczęścia wiecznego – a jest nim Eucharystia, Chleb Świętych. Jeżeli tedy chcesz świętym zostać, to zapraszaj Jezusa, od którego świętość zależy – do twego serca. (...)

Przystępuj tedy do tej Uczty Bożej jak najczęściej. Pięknie i mądrze byś zrobił, gdybyś przystępował do Komunii w pierwsze piątki miesiąca, bo ta praktyka połączona jest wielkimi łaskami i przywilejami a przy dobrej woli mógłbyś przystępować i codziennie. Z pewnością nie pożałowałbyś tego. Powiesz może, jakby na to ludzie zareagowali. Może być, że niemądrzy mogliby się podśmiewać – ale ogół otoczyłby cię szacunkiem. I przykładem swoim pociągnąłbyś innych a to byłaby bardzo wielka zasługa (...) ⁵².

Ojciec Jan Duklan jeden ze swoich zbiorów kazań poświęcił tematowi Bożego Narodzenia. Ukazywał w nich ogromne znaczenie dla każdego człowieka tego zbawczego wydarzenia, gdy Bóg w swojej nieskończonej miłości ofiarował ludzkości swojego Syna Jezusa Chrystusa, aby pojednał zbłąkaną ludzkość z Bogiem. Przede wszystkim podkreślał aspekt radości płynącej z tego wydarzenia, wzywając do wewnętrznego przeżywania tego święta Bożego Narodzenia i wielkiej wdzięczności wobec faktu uniżenia się Boga:

(...) Przede wszystkim radość musi wstąpić do naszych serc, kiedy stajemy przed żłóbkiem betlejemskim. Tak radość musi być i jest pierwszą i najpiękniejszą częścią naszego usposobienia, które przeżywamy w okresie Bożego Narodzenia. „Annuntio vobis gaudium magnum” – „zwiastuję wam wesele wielkie” tak brzmiała radosna nowina, którą Aniołowie obwieścili światu. Nikt nie może być dziś bez radości. Boże Narodzenie jest bowiem najradośniejszą godziną, jaka wybiła w ogóle dla ludzkości w ciągu tysięcy lat. Jak długo ziemia kręci się naokoło swojej osi – to nie przeżyła również czegoś wielkiego.

⁵² APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Maria, Matka Eucharystyczna*, tamże, s. 2, 3.

Masz oto wybawiciela, wybawiciela z nędzy grzechowej, z nocy śmierci, który jeden jedyny zdolny cię jest podnieść z rozpacz i zwątpienia. Tak, czasy są bez wątpienia ciężkie. Wielu legły ciężkie kamienie utra-pień na sercach, wielu troski nie dają chwili spokoju. Ale dziś musi się wszędzie znaleźć choć isierka radości – dziś nie śmie nikt ze smutkiem wracać do domu. (...)

Dziecię Betlejemskie jest jeszcze dziś, po dziewiętnastu stuleciach, mocą żywotną, która jest w stanie rozradować i uszczęśliwić wszystkich ludzi. Ale będzie to tylko wtenczas miało miejsce, jeżeli nam nikt nie będzie mógł zarzucić – iż pośród nas jest Ten, którego my nie znamy. Tak, nie powinno się nigdy i w żaden sposób zapominać, że Boże Narodzenie ma samo w sobie dużo uroku i dużo jest w nim czaru i powabu zewnętrznego – to jednak załączkiem, załączkiem którego ma wyrastać nasza radość prawdziwa, może być jedynie i wyłącznie tylko Dziecię Jezus.

(...) Chodźmy do Betlejem po radość. Jezus jest naszą Alfą i Omegą świątecznych uroczystości. Zróbcie Mu miejsce w waszych sercach – by w nich czuł się dobrze, a wtedy i wy z nim będziecie się czuli dobrze.

Z radością, jaka łączy się ze świętami B. N. i z nich wypływa – powinna być również nierozzerwalnie związana nasza wdzięczność. Jeżeli ci ktoś w ciemną noc błędzającemu pokaże drogę i idzie przed tobą ze światłem, by cię od jakiegoś wypadku uchronić – jakże jesteś mu wdzięczny! Jeżeli cię ktoś wesprze w nędzy i biedzie i poda ci pomocną dłoń wtedy, kiedy już zaczniesz wątpić – to jesteś poruszony do żywego i czujesz się jego dłużnikiem do końca życia. Jeżeli cię ktoś uwolni z cierpienia czy choroby, z której trudne jest wyleczenie – jakże wszystko byś dał, by takiemu się należycie wywdzięczyć! (...)

Betlejem zmusza nas w końcu do serdecznej, głębokiej modlitwy. Nigdy i nigdzie nie można się tak dobrze i serdecznie modlić jak przy żłóbeczku. To Dzieciątko dziwnie do siebie pociąga i budzi serdeczne zaufanie. „Tak bardzo Bóg umiłował świat, że dał nam Syna swego”, a Chrystus tak bardzo nas umiłował, że ani chwili nie wahał się, by się stać dla nas całopalną ofiarą.

To na pozór bezsilne Dziecię – jest w istocie wszechpotęgą. Ten niepozorny żłóbek jest pełen cudów wszechmocności. (...) A my czyż będziemy obojętni wobec tej Wszechmocy złożonej w żłóbku, czy tej Wcielonej Miłości nie odpowiemy również wielką i świętą miłością? (...)”⁵³.

⁵³ APBK rkps bez sygn. J.D. Michnar, *Kazanie na uroczystość Bożego Narodzenia*, [w:] tenże, *Kazania pańskie* (teczka nr 3), ss. 1–2, 3, 4, 5.

Wśród wielu zbiorów kazań o. Jana Duklana Michnara znajduje się również zbiór kazań pasyjnych, przybliżający słuchaczom mękę i cierpienie Jezusa Chrystusa, które powziął dla dobra każdego człowieka. Opisuując cierpienia Chrystusa zachęcał słuchaczy do podejmowania codziennych krzyży. W jednym z nich napisał m.in.:

(...) Jak to dobrze, że przed nami idzie, że nas poprzedza Xtus – Król. On sam naprzód wszystko uczynił, czego się od nas domaga. Idzie tedy jak olbrzym drogą, którą my również iść mamy. Mówi się niejednokrotnie, że Jezus jest Prorokiem słabych. W rzeczywistości przyszedł On, by słabym dodać sił i nas biedaków i robaków, pełzających w prochu, wynieść ponad króla. Idź tylko za Nim śmiało, jak żołnierz idzie za swoim wodzem. Bóg nie chce nikogo ponad siły obarczać.

Xtus swój przykry mus uczynił lżejszym przez radosne: „Ja chcę, Ja się zgadzam”. Z nami będzie tak samo, jeżeli wypowiemy i my: „Bądź wola Twoja”. Jak ludzie lubią drugich poniżać, pogrążyć w biedzie, tak właściwością Bożej miłości jest samemu się poniżyć, by w ten sposób upadłych podnieść. Jak nurek się zanurza, by na dnie morskim szukać pereł, tak i Jezus zanurzył się w morzu poniżenia, by szukać tam zatopionych klejnotów, jakimi są dusze ludzkie.

I ty musisz swój krzyż wziąć na siebie dobrowolnie i ochoczo. Od silnej woli zależy ogromnie dużo. Wola jest pomostem do dobrych, bohaterskich uczynków. Tylko chciej usilnie i rzetelnie – a P. Bóg ci pomoże. Przy tym nie patrz tylko na swój własny krzyż, ale przyglądnij się i krzyżom drugich, a zobaczysz, że nieraz są one dużo cięższe od twojego. Przede wszystkim patrz na olbrzymi krzyż Xtusa Króla. Nie idziesz sam, a świadomość tego, to ogromnie dodatni czynnik (...)”⁵⁴.

W zbiorach kazań o. Michnara nie zabrakło zbioru ukazującego świętych, jako przykładu do naśladowania przez wiernych. W jednym ze swoich kazań w taki sposób ukazał słuchaczom postać św. Franciszka jako drugiego Chrystusa:

(...) Franciszek był z Bogiem związany wszystkimi siłami swego ciała i wszystkimi władzami swej duszy (...). Poza Bogiem nie widział on nikogo. Bardziej z nadmiaru tej miłości zeszedł on z tego świata, niż śmiercią naturalną. „Wywiedziesz z więzienia duszę moją, bo oto sprawiedliwi czekają na mnie, aż przyjdzie chwila, gdy mi tej łaski

⁵⁴ APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Jam jest robak a nie człowiek*, tamże, s. 6.

udzielisz” (Ps 112) – modlił się św. Franciszek przed swoją śmiercią i z temi słowami na ustach połączył się z Xtusem na wieki. Co to za wielka wewnętrzna spójnia i co za uderzające podobieństwo między Franciszkiem i Xtusem! Chrystus umiera ubogi i nie ma miejsca, gdzieby głowę swoją sklonił – i Franciszek nie miał nic także, co by swoją własnością mógł nazwać. Święty ten mógł sobie zupełnie śmiało powiedzieć: A żyję już nie ja, ale żyje we mnie Xtus. Chrystusa ciało było poznaczone pięcioma ranami, które Mu zadała miłość ku ludzkości – ciało Franciszka było ozdobione stygmatami, które mu wycisnęła miłość ku Xtusowi. Chrystus przeбитý gwoździami zawisł na drzewie krzyża ku uświęceniu ludzkości – Franciszek był dla siebie samego krzyżem, gdyż duszą całą oddał się Bogu dla swojego zbawienia i dla zostawienia przykładu, jak Bogu służyć należy.

Przeszedł Franciszek przez tę ziemię, pełną pokus – pełną zasadzek, pełną pułapek zgotowanych dla upadku człowieka – ale tak jak trzech młodzieńców skazanych przez Nabuchodonozora wyszło cało z zięjącego ogniem pieca – i on wyszedł z tego kotła brudu ziemskiego – niepokalany i czysty. Wpatrzony wszystkimi władzami swej duszy w postać Xtusa, która przed nim kroczyła – siedł za nim ustawicznie, nie dając się niczem na bok uprowadzić. (...)

Jeżeli więc chcemy uczcić św. naszego Ojca – to zróbmy dziś postanowienie – i to postanowienie starajmy się za wszelką cenę urzeczywistnić, w czyn wprowadzić, że celem naszym odtąd jedynym i jedynym marzeniem będzie postępowanie krok w krok za naszym ukochanym Mistrzem. Pomnąc na słowa Pisma Św., iż „przez wiele ucisków trzeba nam wnieść do Królestwa Bożego” – ani na moment z drogi tej nie zboczmy, chociażby i najboleśniejszy kielich męki przyszło nam ze Zbawicielem spełnić”⁵⁵.

* * *

Jednym z głównych zadań duszpasterskich bernardynów była troska o to, aby słowo Boże zawsze przedstawiać wiernym w sposób zrozumiały, prosty i atrakcyjny. Starano się, aby głosiciele słowa Bożego, kaznodzieje i misjonarze ludowi byli odpowiednio przygotowani do pełnienia tej funkcji. Na przestrzeni ponad pięciowiekowej historii bernardynów w Polsce (od 1453 r.) wykształconych zostało wielu wybitnych kaznodziei, którzy wnieśli niemały wkład w rozwój

⁵⁵ APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Nauka na triduum S. O. Franciszka*, [w:] tenże, *Kazania o świętych* (teczka nr 4), ss. 2, 4–5, 6.

kaznodziejstwa polskiego i pozostawili po sobie znaczną spuściznę literacko-homiletyczną. Wśród nich z ostatniego okresu historii wspomnieć należy z całą pewnością o. Marka Pociechę i o. Jana Duklana Michnara. Niniejszym artykułem składam hołd obu kaznodziejom, gorliwym głosicielom słowa Bożego, jako podziękowanie za ich trud i zaangażowanie w przepowiadaniu Dobrej Nowiny, żywiąc nadzieję, że będą oni przykładem gorliwości w posłudze kaznodziejskiej dla młodych franciszkańskich głosicieli słowa Bożego.

Summary

*Fr. Marek Pociecha and Fr. Jan Duklan Michnar
– superb Bernardines' Preachers of the 20th Century*

There is no need to explain the great importance of God's live words for the Church. That fact made the author of the present article to present two outstanding characters, among numerous, superb Bernardines' preachers of the 20th century, namely Father Marek Pociecha and Father Jan Duklan Michnar. The first part of the article presents Father Marek Pociecha – his short biography, achievements as a preacher, as well as some fragments of his distinctive sermons. Similarly, Father Jan Duklan Michnar was presented in the second part of the article. The author dedicates the article to all young Franciscan preachers, so that they can be Christ's witnesses of our times, following the example of the above mentioned Fathers and being our lodestars on the way to personal holiness and eternal life.

WIĘZIEŃ KL AUSCHWITZ FRANCISZEK KOLBE – NR 127 600

Franciszek Kolbe, starszy brat świętego Maksymiliana Marii Kolbego, który poniósł męczeńską śmierć w KL Auschwitz, był także więźniem tego obozu. Aresztowany został i osadzony w obozie za działalność konspiracyjną.

W archiwum Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau przechowywana jest lista transportowa więźniów, przeniesionych do KL Buchenwald z dnia 23 października 1943 r. Na tej liście znajduje się nazwisko Franciszka Kolbego¹. Relacje byłych więźniów także potwierdzają jego pobyt w obozie².

Był najstarszym synem Marianny i Juliusza Kolbego, urodził się 25 lipca 1892 r. w Zduńskiej Woli. Dwa lata później przyszedł na świat Rajmund, który po wstąpieniu do zakonu franciszkanów przyjął imię Maksymilian, a w r. 1896 Józef, później także zakonnik franciszkański, ojciec Alfons. Marianna i Juliusz Kolbowie pochodzili z rodzin tkackich. Doskonale znali to rzemiosło, które było wykonywane w ich rodzinach od pokoleń. Zawirowanie gospodarcze powodowały, że często decydowali się na zmianę miejsca zamieszkania, a także zmianę miejsca pracy. Prowadzili samodzielnie zakłady tkackie, pracowali w łódzkiej fabryce włókienniczej, prowadzili sklep z artykułami pierwszej potrzeby. Pracowali obydwójce dużo i długo. W tej sytuacji synowie szybko musieli nauczyć się samodzielności.

Franciszek jako najstarszy z rodzeństwa miał w planach rodziców dalsze kształcenie się. W rodzinach robotniczych była to decyzja bardzo trudna, bowiem na ogół brakowało pieniędzy na wykształcenie dzieci. W zaborze rosyj-

¹ Archiwum Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau (APMA-B), Effektenverzeichnisse (Männer), D-AuI-4/1/3, nr inw. 149708, t. 3, s. 36; KL Buchenwald: Zugangsliste von KL Auschwitz (Männer), D-Bu-3/1/1, nr inw. 149720, t. 1, s. 62.

² APMA-B, Zespół Oświadczenia, relacja Jana Kieszniewskiego, t. 50, k. 15–20, t. 150, k. 127–141.

skim, bo w nim żyli Kolbowie, prawo przewidywało tylko podstawową naukę dzieci, dalsza edukacja zależała od zamożności rodziców. Na ogół robotników nie było stać na kształcenie dzieci, zwyczajem stało się posłanie do szkoły ponadpodstawowej tylko jednego potomka. Jako że Kolbowie byli bardzo religijni, wobec Franciszka żywili nadzieję, że zostanie księdzem.

Po ukończeniu szkoły podstawowej naukę kontynuował w Szkole Handlowej w Pabianicach, gdzie w tym okresie miały miejsce strajki szkolne. Franciszek angażował się czynnie w te wydarzenia, propagował pieśni narodowe, rozpowszechniał wśród kolegów wiadomości z historii Polski (posługiwał się 24 ilustracjami). Ta działalność spowodowała, że możliwość uczęszczania dalej do szkoły Franciszka Kolbego była poważnie zagrożona. Do rodziny docierały informacje o spodziewanych represjach wśród młodzieży. W tej sytuacji zrodziła się myśl wysłania chłopców Franciszka i Rajmunda do Lwowa, gdzie mieli pobierać wykształcenie w gimnazjum ojców franciszkanów.

W roku 1907 za zezwoleniem gubernatora rosyjskiego przyjechał ze Lwowa ówczesny prowincjał franciszkanów, o. Peregryn Haczela³. W czasie głoszonych rekolekcji zachęcał chłopców do wstąpienia do zakonu. Na terenie Królestwa Polskiego klasztory franciszkańskie zostały skasowane, toteż jego misja miała na celu rozpoczęcie odbudowy niegdyś istniejących konwentów.

Wkrótce, pod koniec sierpnia 1907 roku, bracia wyjechali do Lwowa. Trzy lata później dołączył do nich najmłodszy brat Józef. W tej sytuacji Marianna Kolbe zdecydowała się na realizację młodzieńczych marzeń o wstąpieniu do klasztoru, przyjechała więc także do Lwowa, do sióstr benedyktynek⁴. Juliusz przebywał jakiś czas w klasztorach franciszkańskich jako tercjarz, następnie osiadł w Częstochowie, gdzie założył księgarnię⁵.

Sam przejazd chłopców z Pabianic do Krakowa, przekroczenie granicy austriacko-rosyjskiej było nie lada wyczynem. Wraz z ojcem ukryci w furze zboża przekroczyli granicę koło Miechowa i dalej piechotą udali się do Krakowa. Tutaj pożegnali ojca i sami pociągiem pojechali do Lwowa. Okazało się, że w tym czasie byli oni jedynymi uczniami pochodzącymi z zaboru rosyjskiego, stąd franciszkanie traktowali ich bardzo życzliwie. Lwów był miastem bardzo

³ W późniejszym okresie był prowincjałem prowincji polskiej franciszkanów. Za swoją patriotyczną postawę został zastrzelony 26 lipca 1942 r. przez Krugera, szefa gestapo w Stanisławowie – A. Wojtczak, *Ojciec Maksymilian Maria Kolbe*, t. 1, s. 29; E.E. Maciejewski, *O. Peregryn J. Haczela OFMConv (1865–1942)*, [w:] „W nurcie franciszkańskim”, nr 15, 2006, str. 143–145.

⁴ Marianna Kolbe od 1913 r. była tercjarką i rezydentką u sióstr felicjanek w Krakowie. Zmarła nagle 17 marca 1946 r.

⁵ Juliusz Kolbe walczył podczas I wojny światowej w Legionach Józefa Piłsudskiego. Zginął, gdy jego oddział został otoczony przez Rosjan między Miechowem a Olkuszem.

odmiennym od tych, które znali z okresu dzieciństwa. Zetknęli się tutaj ze wspólnym ośrodkiem polskiej myśli i kultury. Gromadziły się tu bowiem najwybitniejsze umysły i najszlachetniejsze serca, które tworzyły późniejsze niepodległe państwo polskie.

Naukę w małym seminarium bracia rozpoczęli od klasy trzeciej gimnazjum. Wkrótce okazało się, że chłopcy nie w pełni są przekonani co do przywdziania habitu zakonnego. Myśleli o opuszczeniu małego seminarium i wstąpieniu do wojska. Jednak kiedy Rajmund szedł do prowincjała, aby powiedzieć mu o tych zamiarach, został wezwany do rozmównicy, gdzie czekała na niego matka z informacją, że razem z ojcem postanowili resztę życia oddać Bogu. W tym momencie chłopcy postanowili pozostać w klasztorze.

Jesienią, 4 września 1910 r. rozpoczęli nowicjat. Otrzymali habitusy zakonne i nowe imiona Franciszek – Walenty, Rajmund – Maksymilian. Rok później, bracia Kolbe złożyli pierwsze śluby zakonne, ale musieli wrócić do szkoły, aby skończyć gimnazjum. Po wakacjach przenieśli się do Krakowa, gdzie mieli rozpocząć studia filozoficzno-teologiczne. Tenże sam o. Peregryn Haczela, długoletni przełożony galicyjskiej prowincji franciszkanów, postarał się o 7 miejsc studenckich w Rzymie. Jedno z nich zaproponował bratu Maksymilianowi, który po pewnym wahaniu zgodził się z wolą przełożonych.

W październiku 1912 r. brat Maksymilian wyjechał do Rzymu. Tymczasem brat Walenty rozpoczął studia filozoficzne w Krakowie. W czerwcu 1914 r. wybuchła I wojna światowa. Franciszek przebywał wówczas w Kalwarii Paclawskiej. Wielu kleryków wyrażało chęć wstąpienia do formujących się oddziałów wojska polskiego, przełożeni nie wyrażali jednak na to zgody. Klerycy nawiązali więc współpracę z mieszkającym w Przemyśle oficerem, który w pobliskim lesie ćwiczył ich w sztuce wojennej. We wrześniu 1914 r. grupa kleryków udała się do Krakowa, gdzie wstąpili do formujących się Legionów.

Franciszek Kolbe wysłany został w rejon Karpat, na terytorium Węgier, gdzie walczył przeciwko wojskom rosyjskim. W bitwie pod Łukawcem na Bukowinie został poważnie ranny i skierowany do szpitala. Przeszedł 3 operacje nogi, a 1 sierpnia 1917 r. zwolniony został z wojska jako inwalida. Po zakończeniu działań wojennych nosił się z zamiarem powrotu do zakonu franciszkańskiego jednak tego planu nie zrealizował.

Osiadł na Lubelszczyźnie, gdzie między innymi pracował jako nauczyciel. W listopadzie 1918 r. chciał wziąć udział w obronie Lwowa, jednak z powodu odnowienia się ran nogi zmuszony był zrezygnować z tego zamiaru. Przebywający cały czas na studiach w Rzymie Maksymilian napisał dnia 26 września 1918 r. list do brata:

(...) Postanowiłem sobie zaraz z początku, jak to było moim obowiązkiem, dopomagać Ci, o ile tylko będę mógł. Tak więc codziennie

umieszczam Ciebie jak też i Tatę, Mamę i kochanego naszego br. Alfonsa w „Memento” Mszy świętej i polecam Cię i wszystkich Niepokalanej naszej Królowej i najtkliwszej Mamusi.

Napisz mi, jeśli będziesz mógł (na przykład przez Mamę), jak się masz, gdzie mieszkasz, co czynisz i ... co do Zakonu – co myślisz teraz. Jeżeliś bowiem silny w swym przedsięwzięciu, ufam, że wkrótce jak razem wstąpiliśmy do Zakonu, odbyliśmy św. nowicjat i profesję sympliczną, tak też znajdziemy się razem w habicie franciszkańskim i potem (Jeżeli Bóg pozwoli nam żyć) w pracy na jak największą chwałę Bożą przez zbawienie i uświęcenie własnej duszy i jak największej dusz innych⁶.

Losy brata potoczyły się jednak inaczej. Podczas najazdu bolszewickiego pracował w Straży Obywatelskiej w Kraśniku. Przez kilka kolejnych lat był nauczycielem⁷. Założył rodzinę. W końcu sierpnia 1922 r. z żoną Ireną (z domu Triebing⁸) przenieśli się do Koziej Górki, w powiecie chełmskim. Pracował jako pracownik umysłowy, księgowy, a także kasjer. W tym czasie przyszła na świat jedyna córka Franciszka Kolbego, Alicja.

W roku 1924 w Grodnie, w klasztorze franciszkańskim zaczęło działalność wydawnictwo „Rycerza Niepokalanej”. Redaktorem naczelnym i autorem większości artykułów był o. Maksymilian Kolbe. Franciszek wspierał brata w pracy wydawniczej, propagując „Rycerza Niepokalanej” w swoim środowisku.

Kłopoty rodzinne spowodowały, że zmienił miejsce zamieszkania i w lipcu 1926 r. został organistą w miejscowości Łunna w powiecie grodzieńskim. Jego brat Maksymilian, przebywał w tym czasie w Zakopanem na kuracji⁹. Odwiedził go podczas leczenia, wspólnie pojechali do Kuźnic oraz do sióstr albertynek i jezuitów. Był to bardzo trudny okres w życiu Franciszka Kolbego, jego życie rodzinne nie układało się pomyślnie, stracił pracę, borykał się z trudnościami finansowymi. Brat starał się go wspierać, cały czas utrzymywał z nim kontakt, pomagał finansowo, zachęcał do modlitwy i spowiedzi. W zachowanej korespondencji bracia nigdy nie mówią o sobie inaczej niż *Franuś* i *Mundzio*. Ogromna więc wyraża się także w intensywności korespondencji. Pośredniczką informacji była często Marianna Kolbe, matka, do której obaj zawsze kierowali wiele czułych słów.

W 1934 r. Franciszek Kolbe został odznaczony Krzyżem Niepodległości za zasługi w walkach podczas I wojny światowej¹⁰. Mieszkał w tym czasie w miejscowości Łunna i prowadził sklep, który jednak nie zabezpieczał w pełni potrzeb finansowych jego rodziny.

W 1938 r. przebywał w Grodnie, gdzie pracował jako intendent w szpitalu miejskim. Rok później, w 1939 r. wziął udział w kampanii wrześniowej. Teren Grodna zajęty został przez wojska radzieckie a oddział Franciszka Kolbego został rozbity. Po kapitulacji był poszukiwany przez NKWD, wobec czego posta-

nowił przedrzeć się do rodzinnej Zduńskiej Woli, która wówczas znalazła się w rękach Niemców w tzw. Warthegau. Tułał się do 21 września po wielu miejscowościach, między innymi przechodził przez Częstochowę. W Zduńskiej Woli zatrzymał się w domu Kieszniewskich, krewnych Kolbów. Tutaj włączył się w działalność konspiracyjną. W listopadzie 1939 r. został zaprzysiężony do Służby Zwycięstwu Polsce (Związku Walki Zbrojnej/Armii Krajowej). Pracował w Okręgu Łódź, głównie w obwodzie sieradzkim. W pierwszym okresie działalności organizował zadania konspiracyjne. Od maja 1941 r. przygotowywał nasłuch oraz redagował, drukował i kolportował gazetę „Wiadomości Radiowe”. Angażował się także w pomoc rodzinom aresztowanych przez władze niemieckie. Utrzymywał stały kontakt z najbliższymi, szczególnie z matką, przebywającą wówczas w klasztorze sióstr felicjanek w Krakowie¹¹. Kiedy 14 sierpnia 1941 r. o Maksymilian Kolbe, jego ukochany brat Mundzio zginął w obozie KL Auschwitz, rodzina dowiedziała się o tym fakcie bardzo szybko. Zrozpaczona Marianna Kolbe poinformowała Franciszka, który chcąc pocieszyć ją napisał:

Dlaczego Matka Boleściwa? Czyż Bóg nie rządzi? Czyż nie Jego wolą było to, co się stało? Czyż Bóg boleść trwałą swoim stworzenkom czyni? A może miłość własna nasza nie chce godzić się z Przeznaczeniem Bożym? Do czego dążył Mundzio – Maksymilian? Czyż nie do męczeństwa? Czyż celu marzeń nie osiągnął? Czyż mamy cierpieć, że Bóg wysłuchał Mundzia modlitw? Czyż mając świętego Męczennika w niebie, powinno się być „bolesną” czy „szczęśliwą”? Mamo, pomyśl, wzniołszy się ponad naszą słabość, co się egoizmem zwie! Mamo, wiem, że to boli, lecz on jest najszczęśliwszym z nas, z całej rodziny. Czyż mamy boleść nosić w sercach, że Mundziu dostąpił

⁶ *Pisma ojca Maksymiliana Marii Kolbego*, t. 1, List o. Maksymiliana Marii Kolbego do Franciszka Kolbego, napisany w Rzymie 26 września 1918 roku, www.niepokalanow.pl/mi/index.php?spis=pomk&kat=1&pomk=20 (2007-03-07).

⁷ *Pisma ojca Maksymiliana Marii Kolbego*, t. 1, List do Marianny Kolbe z dn. 1 marca 1921, www.niepokalanow.pl/mi/index.php?spis=pomk&kat=1&pomk=58 (2007-03-07).

⁸ Brat Ireny Kolbe, z domu Triebeling, Eugeniusz Triebeling, zawodowy oficer Wojska Polskiego, został aresztowany i osadzony w KL Dachau, skąd dnia 13 grudnia 1940 r. został przeniesiony do KL Auschwitz i oznaczony numerem 6995. W obozie włączył się w działalność konspiracyjną. Jego nazwisko zostało wymienione przez rotmistrza Witolda Pileckiego w raporcie. Eugeniusz Triebeling zmarł w obozie 22 sierpnia 1942 r. APMA-B, D-Dach-3/2/1, nr inw. 149717, Listy transportowe KL Dachau, t. 1, s. 4, 13; D-Aul-2/17, nr inw. 172352, Sterbebuch Band 16/3/1942, s. 1246.

⁹ Od czasów studiów w Rzymie zachorował na gruźlicę. Jej nawroty pojawiały się najczęściej z powodu przepracowania.

¹⁰ Centralne Archiwum Wojskowe, KN 9.12.1933.

¹¹ Najmłodszy z braci, Józef, ojciec Alfons, zmarł nagle w grudniu 1930 r.

szczytu marzeń świętych? Jesteś „Matką Szczęśliwą”!! Prawda? On, Mundziu, uczynił Cię tą, kim Cię określiłem. Da Bóg i ja Cię o boleść nie przypawię, bo wojna nie na próżno nas: cel – zmiana dusz, uwolnienie od słabości przedwojennych¹².

Zachował się kolejny list Franciszka Kolbe do matki:

Ciesz się, że Mama tak sobie dobrze wytłumaczyła fakt śmierci Mundzia i nastąpiło uspokojenie. Rozumiem, że trzeba olbrzymiej siły ducha, by zgnieść w sobie to przyrodzone ukochanie własnego dziecka i uznać je za własność Boga.

Z opisu o Mundziu widać jasno, że wiedział on z góry, co go czeka, ale to rzadko komu jest danym. Widocznie zasłużył sobie, by przedarł tajemnicę przyszłości. Dziś mamy swego Orędownika w niebie, bo chyba jego prośba zawsze wysłuchana będzie – prawda¹³.

Franciszek Kolbe pracował w tym czasie w fabryce włókienniczej, która wówczas nosiła nazwę Vereinigte Textilwerke Aktien Gesellschaft (Vetag)¹⁴. We wrześniu 1941 r. sprowadził do Zduńskiej Woli swoją żonę Irenę oraz córkę Alicję. W dalszym ciągu był aktywny w pracy konspiracyjnej, stąd na początku 1943 roku otrzymał awans do stopnia podporucznika.

Podczas wielkiej wyspy 19 stycznia 1943 r. został aresztowany i poddany okrutnemu śledztwu w więzieniu łódzkim. Nikogo z kolegów nie zdradził. Następnie 3 lipca 1943 r. w grupie 10 więźniów przywieziony został do obozu KL Auschwitz, gdzie otrzymał numer 127600 i kategorię więźnia politycznego. Nie zachowała się niestety dokumentacja na temat jego pobytu w obozie, nie wiadomo w jakich komandach pracował, w których blokach przebywał. Po kilku miesiącach pobytu w obozie Auschwitz, 23 października 1943 r. przeniesiony został do KL Buchenwald i oznaczony numerem 34 470. Z KL Buchenwald przenoszony był do podobozów tego obozu: Dora (3 stycznia 1944), Harzungen (20 sierpnia 1944) i ponownie do Dora-Mittelbau (18 stycznia 1945), gdzie zmarł 23 stycznia 1945.

¹² L. Dyczewski, *Święty Maksymilian Maria Kolbe*, Warszawa 1984, ss. 225–226.

¹³ Tenże, s. 266.

¹⁴ APMA-B, Zespół Ankiety, list przesłany przez Leona Michalaka ze Zgierza 2.05.1996.

BIURO KOMITETU KRZYŻA i MEDALU NIEPODLEGŁOŚCI

prosi uprzejmie o wypełnienie niniejszego kwestjonariusza, dołączenie 2-ch fotografii i niezwłoczne przesłanie pod adresem: Warszawa, Aleje Ujazdowskie Nr. 1.

Leg. №

10985

Kwestjonariusz

dla otrzymania legitymacji, upoważniającej do zniżki kolejowej.

(wypełnia czytelnie odznaczony).



Nazwisko

Kolbe

(pseud.)

Imię

Franciszek

O ile zamężna — nazwisko rodowe

Data i miejsce urodzenia: 25 lipca 1892

Miasto

Zduniska Wola

Wieś

Gmina

Powiat

Województwo

Sieradz

Łódzkie

Data wpłacenia kwoty 2 Zł.

21/11 1934 r.

Posiadane polskie odznaczenia:

Legitymacja №

Jakie otrzymał odznaczenie niepodległościowe:

2 zł. wpłacono P. K. O.

poz. 268 z dn. 23/11 1934 r.

Wysłano dn:

Data zarządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej umieszczona na dyplomie

13 LIST. 1934

3 października 1934 r.

Dokładny adres obecny miasto, ulica, wieś, gmina, powiat, województwo, poczta):

Łódź, pow. Górnego

Podpis wypełniającego kwestjonariusz

Franciszek Kolbe

Łódź, dnia 5 listopada 1934 r.

*) niepotrzebne skreślić.

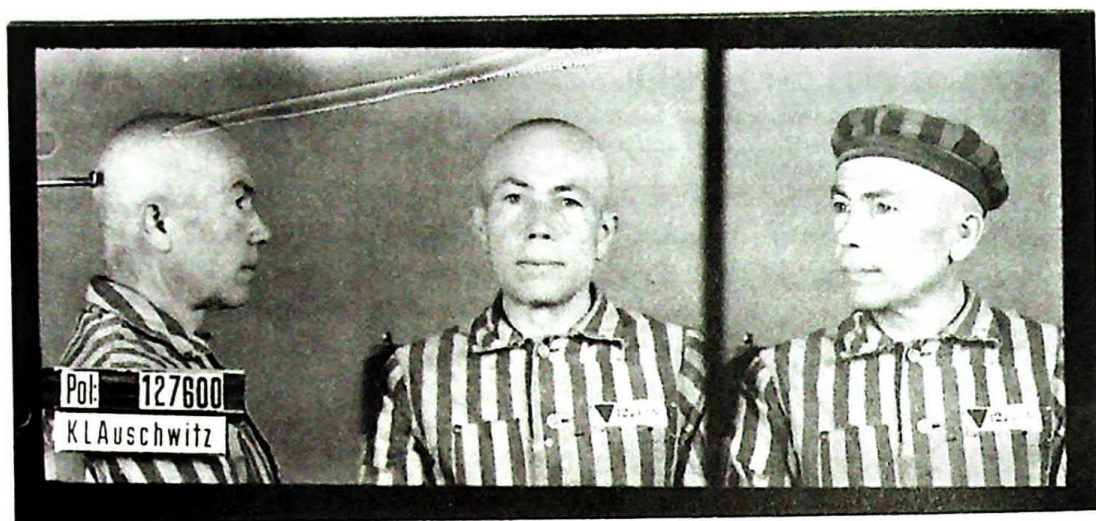


FOTO 2: Zdjęcie obozowe Franciszka Kolbego, osadzonego w KL Auschwitz 3 lipca 1943 i oznaczonego numerem 127600.

Summary

A Prisoner of KL Auschwitz Franciszek Kolbe – number 127 600

Franciszek Kolbe, an older brother of Maksymilian Maria Kolbe, was born on 25th July 1892 in Zduńska Wola (at that time in Russia). Since 1907, with his brother Rajmund, he had studied in Lviv in the Franciscan junior seminar. In autumn 1910 they entered the novitiate, Franciszek adopted the name of Walenty, Rajmund – the name of Maksymilian.

In 1912 friar Maksymilian went to Rome, and friar Walenty went to Karłów, where he studied philosophy. In 1914, after the Outbreak of the First World War, he joined the Legions. He was sent to Hungary, where he was fighting against the Russian army. He was wounded, sent to hospital and released from the army as an disabled soldier. He settled down in the Lublin Region and worked as a teacher, accountant, cashier and clerk. He set up a family had had one daughter, Alicja. In 1934 Franciszek Kolbe was decorated with the Cross of Independence for war merits.

In September 1939, again, he defended his homeland. After the capitulation he joined the resistant movement. He was arrested on 19th January 1943 and sent to KL Auschwitz, where he received a prisoner number 127600. After a few months he was transferred to KL Buchenwald, next to KL Mittelbau, where he died on 23rd January 1945.

O. IZYDOR MARIAN BORKIEWICZ OFMCONV (1930–2000)

Marian Borkiewicz urodził się 9 stycznia 1930 roku w Bolesławiu koło Olkusza w diecezji kieleckiej jako syn Bolesława Borkiewicza i Petroneli z domu Patek. Ochrzczony został dnia 2 lutego 1930 r. w kościele parafialnym w Bolesławiu. Rodzicami chrzestnymi byli: Ignacy Poczestny i Marianna Rzecka.

W miesiąc po jego urodzeniu zmarł mu ojciec, natomiast matka ciężko zachorowała i przebywała w szpitalu przez sześć miesięcy. Wychowywał się wtedy u obcych ludzi, gdyż rodzeństwo jego było bardzo małe. W szóstym roku życia zaczął chodzić do szkoły powszechnej. Nauka szła mu dobrze. Kiedy ukończył 8 lat, zaczął usługiwać do mszy św., co sprawiało mu wielkie zadowolenie duchowe, marzył bowiem o tym, by w przyszłości zostać kapłanem. Kiedy ukończył szkołę powszechną, na rozkaz władz niemieckich zmuszony był pracować jako pomocnik malarza. Po wyzwoleniu Polski spod okupacji hitlerowskiej jedynym jego marzeniem i pragnieniem było dostać się do gimnazjum, aby się dalej kształcić. Jednak na drodze do tego celu stanął brak funduszy. Opiekunowie nie chcieli się zgodzić na usilne prośby małego Mariana. Wbrew jego woli posłali go do bezpłatnej szkoły rzemieślniczej, gdzie czynił jednak bardzo nikle postępy.

Dopiero kiedy tamtejszy ksiądz proboszcz sprowadził do przedszkola siostry sercanki z Krakowa, w głowie Mariana zrodziła się myśl, żeby umknąć z domu do Krakowa i tam w zakonie franciszkanów dopiąć swego upragnionego celu. Ówczesny prowincjał o. Anzelm Kubit przyjął Mariana Borkiewicza do Małego Seminarium w Sanoku. Kształcił się najpierw w Męskim Państwowym Gimnazjum Ogólnokształcącym w Sanoku (1946–1949), a następnie w Małym Seminarium OO. Franciszkanów w Niepokalanowie (1950–1952), gdzie 16 czerwca 1952 r. zdał maturę wewnętrzną. Po zdaniu tej matury rozpoczął studia filozoficzne w Studium OO. Dominikanów w Krakowie (1952–1954), zaś studia teologiczne odbył w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów w Krakowie w latach 1954–1958. Maturę państwową zdał dopiero 24 czerwca 1958 r., już jako kapłan i zakonnik w Krakowie. Było to spowodowane

decyzjami ówczesnych władz państwowych, które utrudniały młodzieży zakonnej zdobycie państwowego wykształcenia średniego.

Do zakonu braci mniejszych konwentualnych został przyjęty w 1949 r. w Krakowie i rozpoczął nowicjat. Otrzymał imię zakonne Izidor. Ze względu na brak miejsca w domu nowicjackim w Łodzi-Łagiewnikach urządzono drugi dom nowicjacki w Krakowie i tu odbył nowicjat. Pierwsze śluby zakonne złożył 16 września 1950 r. Profesję solemną złożył również w Krakowie 9 października 1954 r. Święcenia subdiakonatu otrzymał 3 lutego 1956 r., diakonatu 3 maja 1956 r. a kapłańskie 14 lipca 1957 r. w Krakowie.

W roku 1958 został skierowany przez władze zakonne na studia na Wydziale Prawa Kanonicznego KUL w Lublinie i tam w 1961 r. uzyskał stopień licencjata, po czym został skierowany do Krakowa jako wykładowca prawa kanonicznego i wychowawca w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów. Następnie od 15 kwietnia 1963 do 18 sierpnia 1964 pracował jako zakrystianin większy, kaznodzieja i spowiednik w klasztorze w Przemyślu. 1 września 1964 r. powrócił do Krakowa, gdzie pracował aż do 1982 r. jako wykładowca prawa kanonicznego. W tym okresie pełnił również inne odpowiedzialne funkcje: od 1976 r. był obrońcą węzła małżeńskiego w Sądzie Metropolitalnym w Krakowie oraz wicepostulatorem w procesach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych. Ponadto przez kilka lat wykładał również prawo kanoniczne w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Karmelitów Bosych w Krakowie, w Studium OO. Dominikanów w Krakowie oraz w Wyższym Instytucie Katechetycznym w Krakowie. Był ponadto kuratorem sześciu żeńskich zgromadzeń zakonnych.

W 1977 r. został wybrany wikariuszem prowincji i jej sekretarzem, pełniąc nadal obowiązki wykładowcy. W latach 1980–1982 pełnił obowiązki Dyrektora III Zakonu w Prowincji. W 1982 r. zrezygnował ze względu na stan zdrowia z funkcji wykładowcy i skierowany został do Kalwarii Pałacowskiej, gdzie najpierw był spowiednikiem nowicjuszy, a później przez rok przełożonym tamtejszego klasztoru. Następnie przez dwa lata pracował w Nowym Korczyniu, a od 1986 r. w Jasle, gdzie przebywał aż do śmierci.

Bibliografia, posługa Słowa Bożego, udział w procesach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych*

I. Książki

1. *Aniela Salawa*, Warszawa 1987.
2. *Śladami bł. Kingi*, Jasło 1991.

* Niniejszy wykaz opracowany został na podstawie szczegółowego zestawienia, który sporządził w r. 1997 sam o. Izidor.

3. *Refleksje na tle życia i cnót Śl. B. Małgorzaty Szewczyk*, Kraków 1994.

4. *Błogosławiona Kinga w świetle legend i historii*, Stary Sącz 1997.

II. Artykuły

1. *Sposoby i granice szerzenia kultu Sług Bożych*, „Prawo kanoniczne” 15(1972) nr 1–2, ss. 327–342.

2. *Zbieranie pism Sług Bożych i ocena ich przez teologów*, „Prawo kanoniczne” 19(1976), nr 3–4, ss. 311–326.

3. *Św. Franciszek mąż apostołski*, „W nurcie franciszkańskim” 1(1987), ss. 355–399.

3. *Fordon Józef, o. Melchior*, [w:] R. Gustaw [red.], *Hagiografia Polska. Słownik bio-bibliograficzny*, Poznań 1971, t. 1, ss. 341–352.

4. *Kowalska Helena, s. Maria Faustyna*, [w:] *Hagiografia Polska. Słownik bio-bibliograficzny*, t. 1, ss. 837–848.

5. *Stosunek Służebnicy Bożej Siostry Faustyny do cierpienia*, [w:] Cz. Drażek [red.], *Posłannictwo Siostry Faustyny. Sympozjum o Miłosierdziu Bożym*, Kraków-Łagiewniki 18–20 V 1988, ss. 113–139.

6. *Starania o kanonizację bł. Kingi*, „Currenda. Pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 10–12(1992), ss. 846–853.

7. *Duch misyjny*, [w:] „Franciszkową drogą. Duszpasterskie i ascetyczne materiały o św. Franciszku z Asyżu”, ss. 310nn.

III. Maszynopisy

Bogaty dorobek naukowy o. Izidora w dużej części pozostał nie opublikowany. W maszynopisach zachowało się ponad 50 opracowań i artykułów:

Życie i cnoty Śl. B. Faustyny Kowalskiej, Kraków 1966, ss. 153.

Stosunek Śl. B. Faustyny Kowalskiej do Zgromadzenia Sióstr Jezusa Chrystusa Miłosiernego Odkupiciela, Kraków 1967, ss. 37.

Przebieg procesu beatyfikacyjnego, Kraków 1967, ss. 24.

Czy rychło nastąpi beatyfikacja Śl. B. Faustyny Kowalskiej, Kraków 1968; Jasło 1988 (wyd. drugie poprawione).

Odpowiedzi na trudności odnoszące się do życia i cnót Śl. B. Faustyny Kowalskiej, Kraków 1968, ss. 94.

Wartość ascetyczno-prawna ślubów i przyrzeczeń zakonnych, Kraków 1970, ss. 9.

Matka Józefa Hałacińska w świetle dokumentów i opinii, Kraków 1971, ss. 82.

Realizacja wytycznych Soboru Watykańskiego II w Konstytucjach i Dyrektorium Zgromadzenia Córek Miłości Bożej, Kraków 1973, ss. 50.

Śladami Matki Franciszki Lechner założycielki Zgromadzenia Córek Miłości Bożej, Kraków-Pleszew 1973, ss. 42.

Memoriał w sprawie ustanowienia święta Najmiłosierniejszego Zbawiciela, Kraków 1978, ss. 63 (opracowanie na życzenie ks. kard. Karola Wojtyły).

Rodzaje i prawdziwość objawień Sł. B. Faustyny Kowalskiej, Kraków 1980, ss. 24.
Przełożona albertyńska w świetle nowego schematu prawa zakonnego, Kraków 1981, ss. 27.

Spadkobiercy bogatego dziedzictwa, Kraków 1981, ss. 84 (Nowenna kazań na zakończenie roku jubileuszowego św. o. Franciszka).

Zarys kultu Miłosierdzia Bożego w Polsce, Kraków 1981, ss. 28.

Przełożona i jej posługiwanie w świetle nowego prawa kanonicznego, Nowy Korczyn 1984, ss. 56.

Kult Oblicza Pańskiego, Nowy Korczyn 1984, ss. 22.

Powołanie zakonne w świetle prawa kanonicznego, Nowy Korczyn 1984, ss. 12.

Przełożona w świetle pism Sł. B. Bernardyny Jabłońskiej i opinii osób jej współczesnych, Nowy Korczyn 1985, ss. 50.

Być dla wszystkich dobrą (s. Bernardyna Jabłońska), Nowy Korczyn 1985, ss. 202.

Sł. B. Bernardyna Jabłońska jako wzór przełożonej w życiu modlitwy i zjednoczenia z Bogiem, Nowy Korczyn 1985, ss. 26.

Sł. B. Bernardyna Jabłońska. Cnoty służebnicy Bożej w świetle jej pism, Nowy Korczyn 1985, ss. 22.

Stan moralny Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w okresie życia zakonnego Sł. B. Faustyny Kowalskiej (artykuł wydrukowany w rzymskiej *Positio* do dyskusji na heroicznością cnót – brw).

Sanktuaria Maryjne w okręgu jasielskim: Czerwna, Dębowiec, Przeczycza, Tarnowiec, Jasło 1985, ss. 60.

Współzałożycielka Sióstr Albertynek, Nowy Korczyn 1985, ss. 24.

Żyjmy charyzmatem naszego Założyciela, Jasło-Lubomierz 1986, ss. 85 (14 nauk rekolekcyjnych);

Formacja do życia w ubóstwie, Jasło 1987, ss. 15.

Czcicielka Najświętszego Sakramentu. Sł. B. Faustyna Kowalska, Jasło 1987, ss. 94.

Służebnica Boża Faustyna Kowalska w oczach osób jej współczesnych, Jasło 1988, ss. 29.

W trosce o ciała i dusze cierpiących (s. Marta Wiecka), Jasło 1993, ss. 126.

De herocitate virtutum Beatae Kyngae, Jasło 1993, ss. 109.

Bł. Kinga w świetle legend i historii, Jasło 1995, ss. 138.

Humor w moim życiu, Jasło 1996, ss. 82.

O o. Honoriuszu Henryku Misiu. Niestrudzony rekolekcjonista i kaznodzieja, Jasło 2000 r. ss. 5.

Wychowanie i wykształcenie kleru zakonnego w świetle najnowszych przepisów prawa kanonicznego, brw (w Arch. KUL).

Przebieg procesu Sł. B. arcybiskupa Józefa Bilczewskiego (brw).

Przełożona albertyńska strażniczką, Kraków (brw), ss. 30.

Stosunek Śl. B. arcybiskupa Józefa Bilczewskiego do wyznań i obrządków religijnych, Jasło (brw).

Śl. B. arcybiskup Bilczewski jako duszpasterz (brw).

Śl. Boża Matka Bernardyna Jabłońska, współzałożycielka Zgromadzenia Sióstr Albertynek, Kraków (brw), ss. 47.

Stosunek Śl. B. arcybiskupa Józefa Bilczewskiego do rozmaitych narodowości na terenie archidiecezji lwowskiej (brw).

Zagadnienia mariologiczne w Encyklice Piusa X Ad Diem Illum w świetle nauki Ojców Kościoła i teologów przytoczonych w encyklice, Kraków (brw), ss. 37.

IV. Posługa Słowa Bożego

Z wykazów, w których o. Izydor skrupulatnie notował swoją posługę wynika, iż ogłosił drukiem 40 kazań w pozycjach książkowych oraz „Biblioteczce Kaznodziejskiej” – głównie o profilu franciszkańskim. Wspomnieć tu należy o tekstach, które pozostały w maszynopisach: nowenny – 7, tridua – 4 oraz rekolekcje – 4. Pozostało również 50 kazań napisanych *in extenso* o bardzo różnorodnej tematyce. Do 1995 roku o. Borkiewicz wygłosił 8 tys. kazań i konferencji. Do trudu kaznodziejskiego należy zaliczyć 126 serii rekolekcji parafialnych, 112 serii dla sióstr zakonnych i zakonników, 12 serii rekolekcji dla grup specjalnych (np. Czciociele Miłosierdzia Bożego czy Świecka Rodzina Franciszkańska), cztery serie renowacji duchowej dla sióstr zakonnych, konferencje ascetyczne w czasie miesięcznych dni skupienia (5 lat u kapucynów w Krakowie, 3 lata u bernardynów w Krakowie, dwa lata u sióstr bernardynek w Krakowie, 5 lat w czasie dni skupienia dla Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń zakonnych w Krakowie, 1 rok u sióstr urszulanek w Krakowie, 6 lat u sióstr franciszkanek Rodziny Maryi w Krakowie, 3 lata u braci albertynów w Krakowie). Jako moderator Arcybractwa Matki Bożej Bolesnej w Krakowie przez 11 lat trzy razy w roku wygłaszał kazania drózkowe oraz w każdą trzecią niedzielę miesiąca – oprócz marca, czerwca, września i grudnia – kazanie maryjne. Nadto o. Izydor wygłosił 10 serii kazań nowennowych.

V. Praca w procesach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych

O. Izydor interesował się prawem beatyfikacyjnym i zakonnym. Był zaangażowany w 20 procesach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych pełniąc w nich funkcje postulatora i promotora wiary:

1. Św. Maksymilian M. Kolbe – w procesie beatyfikacyjnym jako pomocnik wicepostulatora o. Joachima Bara na terenie Krakowa.
2. Św. Albert Chmielowski – w procesie beatyfikacyjnym jako promotor wiary.
3. Św. Zygmunt Gorazdowski – opiniowanie sprawy w trakcie beatyfikacji.
4. Św. abp Józef Bilczewski – jako wicepostulator w procesie beatyfikacyjnym.

5. Św. Kinga – jako wicepostulator sprawy kanonizacyjnej.
6. Św. Urszula Ledóchowska – jako promotor wiary w sprawie cudów w procesie beatyfikacyjnym.
7. Św. Faustyna Kowalska – jako postulator sprawy w Polsce i wicepostulator sprawy od czasu, gdy proces zaczął toczyć się w Rzymie.
8. Św. Jadwiga Królowa – jako promotor wiary.
9. Bl. Aniela Salawa – jako wicepostulator.
10. Bl. Honorat Koźmiński – jako kierujący rekognicją doczesnych szczątków.
11. Sł. Boży Alojzy Kosiba – jako promotor wiary.
12. Sł. Boża Jadwiga Borzęcka – jako promotor wiary.
13. Sł. Boża Celina Borzęcka – jako promotor wiary.
14. Sł. Boży Paweł Smulikowski – jako Przewodniczący Trybunału.
15. Sł. Boży Wojciech Baudiss – opiniowanie sprawy (na polecenie ks. kard. K. Wojtyły) o wszczęcie procesu beatyfikacyjnego.
16. Sł. Boża Małgorzata Szewczyk – opiniowanie sprawy (na polecenie ks. kard. K. Wojtyły) o wszczęcie procesu, przesłuchanie przedprocesowo 6 świadków.
17. Sł. Boża Emilia Podoska – opiniowanie sprawy o wszczęcie procesu beatyfikacyjnego.
18. Sł. Boży Jerzy Ciesielski – opiniowanie sprawy o wszczęcie procesu beatyfikacyjnego, sporządzenie pytań dla promotora wiary.
19. Sł. Boża Rozalia Celakówna – opiniowanie sprawy o wszczęcie procesu beatyfikacyjnego.
20. Sł. Boża Marta Wiecka – przygotowanie do przeprowadzenia procesu beatyfikacyjnego i napisanie krytycznego życiorysu.

Źródła:

- *Kronika klasztoru krakowskiego od jesieni 1972 do 1973* (A. I. 17);
- *Kronika klasztoru krakowskiego 1968–1972* (A. I. 16);
- *Kronika klasztoru oo. franciszkanów w Krakowie od r. 1980–1984* (A. I. 17b);
- *Kronika klasztoru krakowskiego 1973–1979* (A. I. 17a);
- *Kronika klasztoru krakowskiego od maja 1984 do kwietnia 1998* (A. I. 17c);
- *Acta Conventus Cracoviensi* (A. I. 13a);
- *Album Studii Theologici Ordinis Fratrum Minorum S. Francisci Conventualium Cracoviae*, vol. II ab anno 1946 (B. VIIc. 19 a);
- Teki akt personalnych, c-II, Borkiewicz Marian Izidor, 1930–2000. Archiwum Prowincji Franciszkanów w Krakowie.

FRANCISZKANIZM

Katarzyna Gorgoń

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 16(2007)

ŚW. FRANCISZEK Z ASYŻU PREKURSOREM DIALOGU CHRZEŚCIJAN Z ISLAMEM

Pośród licznych stereotypów dotyczących epoki wypraw krzyżowych, funkcjonujących w europejskim społeczeństwie, dominuje wizja jednokierunkowego marszu chrześcijan do Ziemi Świętej w celu jej wyzwolenia. Jest to punkt widzenia zdecydowanie okrojony, ponieważ zawęża on relacje między wyznawcami dwóch wielkich religii jedynie do starć zbrojnych. Szczególnie rozbudowana jest wizja średniowiecznego społeczeństwa, które bez wyjątków, gotowe jest chwycić za miecz i czym prędzej wyruszyć na ziemie islamu, aby siłą pokonać uosabiających zło muzułmanów. Zapomina się jednak, że nawet w czasach ruchu krucjatowego pojawiały się jednostki, które nie zgadzając się z ogółem, kroczyły śmiało całkowicie inną drogą. Taką postacią był właśnie św. Franciszek z Asyżu (1181–1226), który zaprezentował oryginalną postawę wobec wyznawców islamu i innych religii, określanych wówczas mianem „niewiernych”.

1. Program misyjny św. Franciszka

Św. Franciszek nigdy w swoich pismach nie używał terminu „misje”. Termin ten powstał znacznie później, ale jest adekwatny do działalności Franciszka¹, który po wysłuchaniu Ewangelii o misji apostołów, postanowił nie tylko wysłać po dwóch braci w każdą stronę świata, ale także sam rozważał, w którym kierun-

¹ Por. F. Margiotti, *Misja*, [w:] W. Michalczyk, Z.M. Styś, K. Synowczyk, R. Wróbel [red.] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, Wydawnictwo M, Kraków-Warszawa 2006, k. 941.

ku powinien się udać, aby spełnić apostołski zamysł². Kiedy towarzysze mieli wyruszyć w drogę, Franciszek dał im pierwszą wskazówkę, charakteryzującą jego program misyjny: „Najdrożsi, idźcie po dwóch w różne strony świata, głosząc ludziom pokój i pokutę na odpuszczenie grzechów. Bądźcie cierpliwi w uciskach. Czujcie się bezpieczni, gdyż Pan wypełni swoją obietnicę. Pytającym odpowiadajcie pokornie, prześladowającym błogosławcie, krzywdzącym was i ubliżającym dziękujcie, ponieważ ze względu na nich czeka nas królestwo wieczne”³. Tak wyglądał początek misji Franciszka i jego towarzyszy.

Działalność Franciszka opierała się o trzy rodzaje relacji z Jezusem: przeniknięcie miłością dla Niego, świadczenie życiem o braterstwie i „pragnienie bycia posłańcem pokoju”⁴. Kiedy wokół Franciszka zaczęło zbierać się coraz więcej braci, postanowił napisać regułę i poprosić papieża o jej zatwierdzenie⁵. W regule zawarł między innymi swój program misyjny. Istnieją dwie wersje dokumentu – *Reguła niezatwierdzona*⁶ oraz *Reguła zatwierdzona*⁷. Pierwsza z nich nie została oficjalnie zaakceptowana przez papieża, jednak pozostawiła niezwykle obraz pragnienia życia zgodnie z Ewangelią oraz apostołstwa wśród narodów.

W *Regule niezatwierdzonej*, obok wskazówek dotyczących stroju, sposobu życia i struktury zakonu, Franciszek umieścił wytyczne odnośnie misji prowadzonych przez braci. W rozdziale 14 zatytułowanym „Jak bracia mają iść przez świat”, posługując się prawie wyłącznie fragmentami Ewangelii, wyznaczył główne zasady działalności, opierające się przede wszystkim na ubóstwie i miłości bliźniego⁸. Najistotniejszy jednak dla tych rozważań jest rozdział 16 *Reguły niezatwierdzonej*, mówiący o misjach wśród muzułmanów. Zaznaczyć należy, iż Franciszek był pierwszym w zachodniej Europie człowiekiem, który w dobie wypraw krzyżowych mówił o konieczności działalności misyjnej na terenach zamieszkiwanych przez wyznawców islamu⁹. Według niego „działalność misjonarza powinna przejawiać się w osobistym przykładzie życia i przepowiadania Słowa Bożego. Stąd Franciszek polecał braciom, by w czasie pracy misyjnej ograniczali się do tematów najbardziej podstawowych i koniecznych”¹⁰.

² Por. *Zwierciadło doskonałości. Redakcja większa* (dalej: 2 Zw) 65.

³ *Życiorys pierwszy św. Franciszka* (dalej: 1 Cel) 29, 3–4.

⁴ J. Bajowski, *Św. Franciszek z Asyżu – nowość misyjnej drogi*, [w:] „W nurcie franciszkańskim” 8(1999), s. 125.

⁵ Por. 1 Cel 32, 1–3.

⁶ Por. *Reguła niezatwierdzona* (dalej: 1 Reg) Prolog, 1–2.

⁷ Por. *Reguła zatwierdzona* (dalej: 2 Reg) 1, 1–3.

⁸ Por. 1 Reg 14, 1–6.

⁹ Por. I. Borkiewicz, *Duch misyjny*, [w:] „Franciszkową drogą. Duszpasterskie i ascetyczne materiały o św. Franciszku z Asyżu”, s. 310.

¹⁰ Tamże, s. 311.

Swoje instrukcje w rozdziale 16 Franciszek rozpoczął od napomnienia zachępnego prosto z Ewangelii: „Oto ja was posyłam jak owce między wilki. Bądźcie więc roztropni jak węże, a nieskazitelni jak gołębie” (Mt 10, 16)¹¹. Słowo ‘wilki’ wyraźnie wskazuje, że Franciszek mimo pokojowego podejścia do wyprawy na ziemie muzułmańskie, obawiał się nieznanego mu ludu. Nic dziwnego, skoro pierwszy zdecydował się na radykalny krok niesienia Ewangelii na ziemie islamu¹². Do tego dochodzi fakt, iż *Reguła* została ostatecznie zrehabilitowana dopiero w 1221 r., czyli po powrocie Franciszka z wyprawy na Wschód¹³. Dzięki tym wydarzeniom Franciszek z własnego doświadczenia wiedział, jak należy postępować wśród wyznawców innej religii.

Porównanie muzułmanów do wilków było jednak najprawdopodobniej spowodowane ówczesną propagandą ruchu krucjatowego. Istotna jest także druga część napomnienia, czyli nazwanie braci owcami, gdyż dzięki niemu Franciszek mógł pokazać, że muzułmanie niekoniecznie muszą być tak drapieżni, za jakich się ich uważało w ówczesnej Europie. Franciszek już w *Regule* pokazał więc, że obraz groźnych i dzikich muzułmanów był mocno przerysowany¹⁴. Co więcej, w kolejnych słowach *Reguły* dał przyzwolenie każdemu z braci na wyruszenie i głoszenie misji na ziemiach islamu. Jedynym warunkiem była zgoda przełożonego¹⁵.

Punktem kulminacyjnym omawianego rozdziału *Reguły niezatwierdzonej* jest przedstawienie dwóch sposobów postępowania wśród muzułmanów¹⁶. Pierwszy z nich to wspomniane już wyżej świadectwo życia, drugi – głoszenie Ewangelii, „aby [ludzie] uwierzyli w Boga wszechmogącego (...) i aby przyjęli chrzest”¹⁷. Wyraźnie widoczny jest tu ostateczny cel Franciszka – powiększanie grona ochrzczonych, jednak nie za wszelką cenę. Ich konwersja na chrześcijaństwo miała być bowiem świadomą decyzją.

Przechodząc do omówienia pierwszego sposobu zachowania wśród muzułmanów – świadectwa życia, należy podkreślić zakaz Franciszka, w którym zabronił braciom wdawania się w kłótnie i polemiki, ponieważ „prawdziwy świadek Chrystusa nie walczy, nie polemizuje, nie dąży za wszelką cenę do wykazania komuś jego błędu, nie deprecjonuje innej kultury, zwyczajów, ale pragnie pokazać swoim życiem, kim jest dla niego Jezus Chrystus”¹⁸. Franciszek nakazał

¹¹ Por. 1 Reg 16, 1–2.

¹² Por. J. Hoeberichts, *Francis and Islam*, Franciscan Press, Quincy 1997, s. 43.

¹³ Tamże, s. 45.

¹⁴ Por. J. Hoeberichts, *Francis and Islam*, s. 63.

¹⁵ Por. 1 Reg 16, 3.

¹⁶ Por. tamże, 16, 5–7.

¹⁷ Tamże, 16, 7.

¹⁸ K. Synowczyk, *Apostolat*, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, k. 25.

poddanie się innym, nawet muzułmanom¹⁹, gdyż ich władza także pochodzi od Boga i, jak pisze św. Piotr, poddanie to jest wyrazem pokory prawdziwego chrześcijanina (1 P 2, 13–17).

Drugim sposobem zachowania się braci na ziemiach islamu miało być według *Reguły niezatwierdzonej* głoszenie Ewangelii²⁰. Każdy brat powinien być jednak w swoim postępowaniu bardzo rozważny, tak, aby nie obrazić słuchaczy. Widoczny jest tu kolejny kontrast myśli Franciszka z założeniami krzyżowców. U niego wszystko odbywać się miało na drodze pokoju, dobrowolnie. I jeżeli bracia spotkaliby się z niezyczliwością, lub nawet zniewagami, to trzeba, aby pamiętali, iż „z miłości do Niego powinni wydawać się nieprzyjaciołom”²¹. W takich przypadkach tym bardziej wszyscy udający się na ziemie islamu, mimo zniewag, powinni kochać bliźnich, ufać im i pomagać, jako nieznającym życia z Chrystusem.

Istotny jest fakt, że dla Franciszka na pierwszym miejscu było świadectwo, dopiero później nawrócenie i chrzest, a wszystko to w pokoju²². Jego postawę można porównać do działalności Kościoła pierwszych wieków chrześcijaństwa, właśnie ze względu na misję pokojową²³.

Na tle epoki rysuje się więc obraz osamotnionego w swoim programie misyjnym Franciszka, starającego się pokazać konieczność głoszenia Ewangelii wśród muzułmanów. Dalsze wersy *Reguły* są cytatami, zaczerpniętymi bezpośrednio z Nowego Testamentu. Nawiązywały do możliwości prześladowania przez muzułmanów i miały upewnić braci wysyłanych na misje, że droga przez nich wybrana to droga zgodna z posłannictwem chrześcijańskim²⁴. Warto tu zwrócić uwagę na ważną w programie misyjnym Franciszka sprawę, mianowicie na męczeństwo. Samo słowo pochodzi od greckiego terminu „martys” (świadek). Franciszkowi zależało, aby osobiście świadczyć o Chrystusie aż do ewentualnej śmierci. Św. Bonawentura wyraźnie podkreśla ten fakt w obu życiorysach: „usiłował udać się do niewiernych, aby przelaniem swej krwi rozszerzać wiarę w Najświętszą Tróję”²⁵ oraz „usiłował dostać się za morze, aby zdobyć palmę męczeństwa”²⁶. Franciszek nie był jednak fanatykiem, dla niego był to raczej akt

¹⁹ Por. G. Basetti-Sani, *Saraceni*, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, k. 1633–1634.

²⁰ Por. 1 Reg 16, 8–9.

²¹ Tamże, 16, 11.

²² Por. J. Hoeberichts, *Francis and Islam*, s. 94.

²³ Por. J. Bajowski, *Św. Franciszek z Asyżu – nowość misyjnej drogi*, [w:] „W nurcie franciszkańskim” 8(1999), s. 127.

²⁴ Por. 1 Reg 16, 10–21.

²⁵ *Życiorys większy św. Franciszka* (dalej: 1 B) 9, 7.

²⁶ *Życiorys mniejszy św. Franciszka* (dalej: 2 B) 5, 7.

posłuszeństwa, najwyższego posłuszeństwa względem Chrystusa²⁷. „Ci bracia, którzy szli wśród Saracenów, w pierwszym rządzie nie szli dla cierpienia i prześladowania, ale żeby przynieść im prawdziwy pokój przez pokorną służbę, w przeciwieństwie do wypraw wojennych i przemocy krzyżowców, oraz aby pokazać Saracenom prawdziwe oblicze chrześcijaństwa”²⁸.

Reguła niezatwierdzona rysuje konkretny plan programu misyjnego św. Franciszka. Zaczyna się od woli głoszenia Ewangelii, prostoty, pokory i ubóstwa, przez zezwolenie przełożonego i wyruszenie w drogę, aż do złożenia świadectwa życia wśród muzułmanów, z gotowością na śmierć męczeńską z posłuszeństwa wobec Jezusa Chrystusa. Jeżeli chodzi o późniejszą *Regułę zatwierdzoną*, w rozdziale 12 zawiera się nakaz zgody przełożonego, ubóstwa i pokory. Nie ma natomiast zapisu dotyczącego dwóch sposobów postępowania²⁹. Pojawia się on ponownie w innych regułach niezatwierdzonych, *Fragmentach z kodeksu Wo*³⁰ oraz we *Fragmentach z wykładu Reguły Hugona de Digne*³¹.

Podsumowanie swojego programu misyjnego zawarł Franciszek w *Liście do całego zakonu*³², w którym wzywał braci do głoszenia prawdy o Chrystusie „słowem i czynem”³³. Widział konieczność misji apostołskiej, ale jedynie w duchu dialogu i pokoju³⁴. Taka idea była skrajnie odmienna od idei ruchu krucjatowego: „Podczas gdy krzyżowcy byli wysyłani w imię Boga i Jezusa Chrystusa, i w posłuszeństwie papieżowi i królowi, by podporządkować im okrutnych Saracenów, Franciszek prosił braci, by czynili dokładnie przeciwnie: chciał by bracia w imię Boga stali się poddanymi Saracenów i służyli im, dzieląc życie, pracę i stół w pokoju”³⁵.

2. Wyprawy św. Franciszka na Bliski Wschód

Ze źródeł biograficznych Franciszka wiadomo o trzech próbach wypraw na Bliski Wschód³⁶, jednak dopiero ostatnia z nich osiągnęła zamierzony cel. Kiedy Franciszek postanowił pełnić misję apostołską i wysyłał pierwszych braci w róż-

²⁷ Por. F. Szczęch, *Żywotność ducha misyjnego św. Franciszka*, [w:] „Franciszkową drogą. Duszpasterskie i ascetyczne materiały o św. Franciszku z Asyżu”, s. 102.

²⁸ J. Hoeberichts, *Francis and Islam*, ss. 115–116.

²⁹ Por. 2 Reg 12.

³⁰ Por. *Fragmenty z kodeksu Wo*, 36–40.

³¹ Por. *Fragmenty z wykładu Reguły Hugona de Digne*, 25–26.

³² Por. *List do całego zakonu* (dalej: LZ).

³³ Por. LZ 8–9.

³⁴ Por. *Anonim z Perugii. O początku albo założeniu zakonu* (dalej: AP) 19,6.

³⁵ J. Hoeberichts, *Francis and Islam*, s. 80.

³⁶ Por. 1 Cel 55–56.

ne strony świata³⁷, sam postanowił dać im przykład. Pierwszą dalszą wyprawę, której celem była Francja, przerwał jednak kardynał Hugolin³⁸, który poprosił Franciszka, aby pozostał we Włoszech i czuwał nad formującą się wspólnotą³⁹. W rezultacie rozmowy z kardynałem Franciszek wysłał w zastępstwie do Francji jednego ze współbraci⁴⁰, a sam powrócił do Asyżu. Pragnął jednak nadal dać swoim braciom przykład, że ich najważniejszym celem powinno być głoszenie Ewangelii wśród narodów. Na tym tle zrodziła się myśl o podróży na ziemię islamu. „Było to zadośćuczynienie, rehabilitacja za niewykonaną podróż do Francji, potwierdzenie jego ideałów ubóstwa i pokoju, ponieważ wyjeżdżał bez niczego, przede wszystkim bez broni, silny w swojej wierze, podtrzymywany, zobaczymy jak i dlaczego, przez swoją odwagę. Była to zatem potrzeba dotknięcia stopą ziemi, gdzie żył i został ukrzyżowany Chrystus, nadzieja na stawienie czoła niewiernym i śmierć męczeńską z ich rąk, potrzeba bycia wzorem. Tym razem nic nie mogło zatrzymać Franciszka”⁴¹.

W *Życiorysie pierwszym* Tomasz z Celano wspomina o chęci podróży Franciszka na Bliski Wschód już w czasach, kiedy do wspólnoty przyłączyła się Klara. Jednak nikt poza nim nie pisze o tym fakcie⁴². Oficjalnie pierwszy raz Franciszek starał się dotrzeć na Bliski Wschód w 1212 roku⁴³, w roku krucjaty dziecięcej. Celem jego wyprawy była wtedy Syria, a decyzję o niej podjęto na kapitule w Zielone Świąta. Franciszek „pragnąc rozpocząć nową krucjatę duchową tam, gdzie chrześcijanie i Saraceni walczyli orężem”⁴⁴, wsiadł na okręt, który jednak nie dotarł do celu z powodu burzy i wylądował u wybrzeży dzisiejszej Chorwacji⁴⁵. Następnie, jak pisze Gilbert K. Chesterton, Franciszek „stał się patronem okrętowym pasażerów na gapę”⁴⁶, wsiadł bowiem bez zgody marynarzy na okręt płynący do Ankony⁴⁷. Przez pewien czas głosił tam Ewangelię, jednak pragnienie udania się do kraju muzułmanów było zbyt silne i dlatego już rok później wyruszył do

³⁷ Por. 1 B 7.

³⁸ Kardynał Hugolin z Segni, późniejszy papież Grzegorz IX.

³⁹ 1 Cel 75, 5.

⁴⁰ Por. 1 B 9.

⁴¹ R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu. Editio maior*, Bratni Zew, Kraków 2006, s. 304.

⁴² Tamże, s. 308.

⁴³ Por. 1 Cel 55, 2.

⁴⁴ L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, Wydawnictwo Braci Mniejszych Kapucynów, Kraków 1998, s. 30.

⁴⁵ Por. 1 Cel 55, 3; 1 B 5, 3–4.

⁴⁶ G.K. Chesterton, *Święty Franciszek z Asyżu*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1959, s. 130.

⁴⁷ Por. 1 Cel 55, 4.

Maroka przez Hiszpanię⁴⁸ z zamiarem nawrócenia na chrześcijaństwo sultana Muhammada an-Nasira. Zachorował jednak w Hiszpanii i przerwał podróż, udając się w drogę powrotną do Włoch⁴⁹.

Do skutku doszła dopiero trzecia wyprawa Franciszka na Bliski Wschód w 1219 roku. Tym razem celem był Egipt. Dotarł do niego prawdopodobnie razem z wojskami krzyżowców, po upadku IV krucjaty. Najpewniej dołączył do posiłków włoskich razem z Piotrem Cattanim i dotarł do Damietty, gdzie stacjonowały wojska chrześcijańskie⁵⁰. Musiało to stać się przed 29 sierpnia, a więc przed klęską krzyżowców. Pozostał tam co najmniej do 5 listopada, czyli do zdobycia miasta przez chrześcijan. Wypłynął z Ankony 24 czerwca 1219 roku, następnie dotarł do Akry, gdzie czekał na niego brat Elias i gdzie przyłączył się do wyprawy brat Illuminat z Rieti, który znał język arabski. Nie można do końca ustalić, którzy z braci przebywali wraz z Franciszkiem w obozie krzyżowców. Podobno pod Damiettą towarzyszyło mu dwunastu braci⁵¹. Najczęściej wymienia się Illuminata, Piotra Cattani, Eliasza i Cezarego ze Spiru.

Sytuacja, jaką Franciszek zastał pod Damiettą, była bardzo skomplikowana. Obie strony wydawały się chcieć wojny. „Krzyżowcy pod Damiettą byli przekonani, że tam rozstrzygną się losy islamu. Muzułmanie ze swej strony, zebrani nie tylko z Egiptu, ale z całego świata arabskiego, byli przekonani, że pod Damiettą obronią nie tylko ziemię sultana, ale cały islam przed agresją Franków”⁵². Bonawentura w *Życiorysie większym* wspomina nawet o wydanym przez sultana edykcje, mówiącym, że „jeżeli ktokolwiek przyniesie głowę jakiegoś chrześcijanina, to w nagrodę otrzyma złotą monetę”⁵³. Faktem jest jednak, iż sultan zaproponował pokój krzyżowcom, którzy w zamian za opuszczenie Egiptu mieli odzyskać Jerozolimę i święty krzyż. Jednak legat papieski Pelagiusz Galvan odrzucił warunki pokoju i zdecydował o kontynuowaniu wojny⁵⁴.

Franciszek wraz z towarzyszami – wg relacji Tomasza z Celano – przybył do Egiptu z powodu pragnienia męczeństwa⁵⁵. Jego pokojowe nastawienie do każdego człowieka nie pozwoliło mu na zaakceptowanie szykującej się bitwy. W noc przed nią miał mieć proroczy sen, w którym widział klęskę wojsk krzy-

⁴⁸ Por. tamże, 56, 4.

⁴⁹ Por. tamże, 56, 6.

⁵⁰ Por. *Życiorys drugi św. Franciszka* (dalej: 2 Cel) 30, 1.

⁵¹ Por. *Dzieje błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy* (dalej: DbF) 27, 1.

⁵² G. Basetti-Sani, *Saraceni*, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, k. 1635.

⁵³ 1 B 7, 4.

⁵⁴ Por. G. Basetti-Sani, *Saraceni*, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, k. 1636.

⁵⁵ Por. 2 Cel 30, 1.

zowców. „Święty pośpieszył i natarł na chrześcijan za pomocą zbawiennych upomnień, broniąc przed walką, wieszcząc zagładę”⁵⁶. Nie został jednak wysłuchany, a jego przepowiednie się spełniły. Wojska chrześcijan zostały zdieńsiętkowane⁵⁷.

3. Spotkanie z sultaniem Malikiem al-Kamilem

W Damietcie Franciszek podjął decyzję o spotkaniu z ówczesnym sultaniem Egiptu, Malikiem al-Kamilem. Nie dostał na nie zgody legata papieskiego, jednak postanowił na własną odpowiedzialność, bez broni, przedrzeć się na stronę muzułmanów⁵⁸. Jakub z Vitry wspomina to wydarzenie w jednym ze swoich listów: „Ich przywódca, który założył ten zakon, przyszedłszy do naszego wojska zapalony gorliwością wiary, nie bał się przejść do wojska nieprzyjaciół i, głosząc przez parę dni Słowo Boże Saracenom, nie uzyskał większych efektów”⁵⁹.

Zanim zdołał dotrzeć przed oblicze sultana, został schwytany przez muzułmanów i pobity. Jak podkreśla Tomasz z Celano „nie dał się zastraszyć groźbami tortur, ani nie ułękł się zagrożenia śmiercią”. Jakub z Vitry pisze w jednym ze swoich listów, że kiedy Franciszek został zapytany o tożsamość, odpowiedział po prostu, że jest chrześcijaninem⁶⁰. Taka odpowiedź była jednoznaczna z tym, że nie należał on do żadnego z oddziałów krzyżowców. Można domyślać się, że już wtedy Franciszek zapoznał się z Koranem, w którym jeden z wersów sugeruje, że jeżeli ktoś przedstawia siebie jako chrześcijanina, należy go szanować ze względu na bliskość wiary⁶¹. Dzięki poznaniu fragmentów Koranu Franciszek odkrył, jak głęboko wierzącymi ludźmi byli muzułmanie⁶². Być może między innymi to odkrycie wpłynęło na charakter jego spotkania z sultaniem Egiptu. Raoul Manselli zwraca uwagę na jeszcze jedną ważną sprawę, związaną z wizytą u sultana: „Pozostaje jednak trudny do wyjaśnienia fakt, w jaki sposób dotarł przed oblicze Malika al-Kamila, i nie pomoże nam rozwiązać tego problemu to, co opowiada w swojej *Chronica* Jordan z Giano, jakoby Franciszek miał krzyczeć „Sultanie, sultanie”, dopóki nie został do niego doprowadzony”⁶³.

⁵⁶ Tamże, 30, 7.

⁵⁷ Por. 2 Cel 30, 11–12.

⁵⁸ Por. G. Basetti-Sani, *Saraceni*, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, k. 1636.

⁵⁹ R.B.C. Hugyens, *Lettres de Jacques de Vitry*, cyt. za: R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu. Editio maior*, s. 312.

⁶⁰ Por. J. Hoeberichts, *Francis and Islam*, s. 80.

⁶¹ Por. *Koran* 5, 85.

⁶² Por. J. Hoeberichts, *Francis and Islam*, s. 91.

⁶³ R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu. Editio maior*, s. 312.

Zastanawiający jest fakt, dlaczego sultan Malik al-Kamil zgodził się przyjąć i wysłuchać Franciszka. W kronikach chrześcijańskich jest on przedstawiany jako człowiek bardzo groźny i okrutny. Takie opisy pojawiają się nawet w źródłach franciszkańskich, chociażby w *Mowach o naszym świętym Ojcu*, gdzie autor mówi o podróży do Egiptu w celu męczeństwa: „sam poszedł do pogan dla głoszenia wiary chrystusowej, do najokrutniejszego sultana, pragnąc cierpieć dla Chrystusa; sultan zauważywszy to, nie chciał przyczynić się do tego, aby on został męczennikiem i dostąpił tak wielkiego zaszczytu”⁶⁴. Natomiast z relacji historyków wiadomo, że sultan był człowiekiem wykształconym, inteligentnym, bardzo wierzącym i łagodnym. Wydaje się, że musiał postrzegać Franciszka jako sufiego, wędrownego ascetę, którego słowa warte były wysłuchania⁶⁵. W *Życiorysie pierwszym* można ponadto przeczytać: „Wszakże chociaż wielu odniosło się do niego wrogo i ze wstrętem, to jednak sultan przyjął go bardzo uprzejmie”⁶⁶. Z relacji Celańczyka można wywnioskować, iż wizyta u sultana przebiegała w bardzo pokojowej atmosferze. Sultan próbował podobno ofiarować Franciszkowi dary, ten jednak ich nie przyjął, co jeszcze bardziej wpłynęło na szacunek ze strony władcy Egiptu, który zaczął przysłuchiwać się Franciszkowi z większą chęcią⁶⁷.

Najszerzy obraz wizyty na dworze Malika al-Kamila daje Bonawentura w *Życiorysie większym*. Według niego Franciszek zabral ze sobą brata Illuminata z Rieti i tylko w jego towarzystwie wyruszył w drogę, podczas której zostali napadnięci, pobici i ledwo żywi doprowadzeni przed oblicze sultana⁶⁸. Tym, co wzbudziło sympatię sultana, zdaje się być świadectwo wiary, jakie dał Franciszek⁶⁹.

Jednym z najbardziej kontrowersyjnych punktów wizyty Franciszka na dworze sultana jest próba ognia. Bonawentura pisze, że została ona zaproponowana przez Franciszka w celu potwierdzenia prawdziwości wiary chrześcijańskiej. Wielu badaczy twierdzi, iż można przyjmować to zdarzenie za autentyczne, ponieważ autor czerpie szczegóły ze świadectwa brata Illuminata, naocznego świadka wizyty u sultana. Poza tym ordalia zostały zabronione przez Sobór Laterański IV, a Bonawentura z pewnością nie przypisałby Franciszkowi takiego wykroczenia wobec nauczania Kościoła⁷⁰. Franciszek ośmielony postawą sultana miał powiedzieć: „Jeśli zechcesz nawrócić się razem z twoim ludem do

⁶⁴ 2 B 2, 15.

⁶⁵ J. Hoeberichts, *Francis and Islam*, s. 105.

⁶⁶ 1 Cel 57, 8.

⁶⁷ Por. tamże, 57, 10–11.

⁶⁸ Por. 1 B 9, 8, 1–4.

⁶⁹ Por. S. Neill, *A History of Christian Missions*, Penguin Books, London 1990, s. 99.

⁷⁰ Por. G. Basetti-Sani, *Saraceni*, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, k. 1638.

Chrystusa z miłości do Niego, bardzo chętnie pozostanę z wami. Jeśli natomiast wahasz się, czy dla wiary Chrystusowej porzucić prawo Mahometa, rozkaż rozpalic jak największy ogień, a ja z twoimi kapłanami wejdę w niego, abys chociaż w ten sposób poznał, którą wiarę należy uznać, za pewniejszą i bardziej świętą”⁷¹. Malik al-Kamil miał jednak wątpliwość, czy którykolwiek z jego kapłanów jest gotów podjąć takie wyzwanie, by wejść w ogień dla obrony wiary. Zauważył bowiem jednego ze swoich najbardziej zaufanych doradców, który po propozycji Franciszka wycofał się z pomieszczenia, w którym przebywali⁷². Historycy podają, iż chodzi tu o kierownika duchowego samego sultana, Fakhra ad-Dina Muhammada Ben Ibrahima Frisiego⁷³.

Franciszek – według Bonawentury – ponowił swoją propozycję, dodając, że sam wejdzie w ogień, a jeżeli spłonie, to prosi, aby świadkowie nie przypisywali tego zdarzenia Bogu, a raczej grzechom jego samego. Jeżeli natomiast nie spłonie, sultan wraz ze wszystkimi poddanymi miał przejść na chrześcijaństwo⁷⁴. Malik al-Kamil nie podjął jednak wyzwania, ponieważ, jak to ujmuje Bonawentura, „bał się buntu narodu”⁷⁵. Franciszek widząc, że niczego więcej nie osiągnie, postanowił powrócić do obozu krzyżowców i dołączyć do reszty braci. Poetycki obraz jego decyzji możemy znaleźć w *Legendzie wierszowanej o świętym Franciszku*, w której autor pisze:

lecz ponieważ tylu
nawrócić Persów nie jest w stanie osobiście,
i brak sług, których trzeba jego przedsięwzięciu,
od rozpoczęcia działań tych więc jest zmuszony
odstąpić; wiatr po morzu niesie go z powrotem⁷⁶.

W źródłach biograficznych św. Franciszka znaleźć można jeszcze jeden ciekawy opis wizyty u sultana, mianowicie rozdział z *Dziejów błogosławionego Franciszka*. Jednak jest on najmniej prawdopodobny ze wszystkich, ponieważ według autora tego tekstu Franciszek miał nawrócić Malika al-Kamila na wiarę chrześcijańską, co nie znajduje potwierdzenia w źródłach historycznych. Relacja z *Dziejów* pokrywa się w znacznej mierze z relacją Bonawentury. Dodane zostały tu jednak informacje, które wydają się nieprawdopodobne z punktu widzenia

⁷¹ 1 B 9, 8, 8–9.

⁷² Por. tamże, 9, 8, 11.

⁷³ Por. G. Basetti-Sani, *Saraceni*, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, k. 1639.

⁷⁴ Por 1 B 9, 8, 12–13.

⁷⁵ Tamże, 9, 8, 14.

⁷⁶ *Legenda wierszowana o św. Franciszku* (dalej: LVers), 8, 177–180.

historycznego i kulturowego. Między innymi dotyczy to pozwolenia sułtana na głoszenie kazań przez Franciszka i jego towarzyszy wśród ludu, zakazu przesładowania ich, czy wysyłania przez Franciszka braci, po dwóch w różne strony arabskiego świata⁷⁷. Jednak rzeczą najbardziej nieprawdopodobną jest pożegnanie Franciszka z Malikiem al-Kamilem. Sułtan miał wtedy powiedzieć: „Bracie Franciszku, chętnie nawrócę się na wiarę Chrystusa, lecz boję się uczynić to teraz, gdyż moi ludzie, poznawszy to, zaraz zabiliby mnie, ciebie i twoich towarzyszy”⁷⁸. Po czym poprosił Franciszka, aby ten podał mu sposób, w jaki mógłby się zbawić. Święty obiecał, że w chwili śmierci przyśle do sułtana dwóch braci, którzy go ochrzczą. Tak też się miało stać po kilku latach⁷⁹.

Ten opis dialogu między Franciszkiem a sułtanem nie ma jednak żadnego uzasadnienia historycznego, bowiem Malik al-Kamil, uważany przez historyków za głęboko wierzącego, raczej tak szybko nie zdecydowałby się na konwersję. To, co z pewnością można ustalić, to jedynie fakt, iż Franciszek był w Egipcie, a także na dworze ówczesnego sułtana. Potwierdzają to także historycy arabscy, między innymi Ibn al-Asir⁸⁰ w swoim *Doskonałym opisie historii*. Wspomina o tym także kierownik duchowy sułtana Ibrahim Frisi, który według tekstów odkrytych w 1951 r. miał być tym, u kogo sułtan zasięgał rady w sprawie pewnego mnicha⁸¹. Czy był nim święty Franciszek? Można tylko domniemywać.

Należy podkreślić, że Franciszek podczas spotkania z Malikiem al-Kamilem przede wszystkim przekonał się, że nawrócenie muzułmanów na wiarę chrześcijańską jest niemożliwe. Postanowił więc powrócić, najpierw do obozu krzyżowców pod Damiettę, a następnie do Asyżu. Niektórzy badacze podają, że Franciszek w drodze powrotnej udał się do Ziemi Świętej i odwiedził ważne dla chrześcijan miejsca pielgrzymek. Inni, że jeszcze ponad rok wspierał wojska pod Damiettą, nie ma jednak podstaw do takich twierdzeń. Bonawentura pisze, że „pod wpływem Bożego objawienia powrócił na ziemię chrześcijan”⁸². Opis Bonawentury wydaje się być najbardziej prawdopodobny, bowiem w październiku 1219 r. około dwustu tysięcy uczestników wyprawy krzyżowej ruszyło w drogę powrotną do Italii. Skorzystał z tego Franciszek, który musiał powrócić, by zająć się w Asyżu przeżywającą kryzys swoją wspólnotą⁸³.

⁷⁷ Por. DbF 27, 6–8.

⁷⁸ Tamże, 27, 16.

⁷⁹ Por. tamże, 27, 17–24.

⁸⁰ Ibn al-Asir Izz ad-Din, historyk arabski (1160–1234).

⁸¹ Por. G. Basetti-Sani, *Saraceni*, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, k. 1639.

⁸² 1 B 9, 9, 1.

⁸³ Por. G. Basetti-Sani, *Saraceni*, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, k. 1641.

4. Skutki doświadczeń na ziemiach islamu

Franciszkwowi nie udało się osiągnąć żadnego z planowanych celów wyprawy na Wschód: nie został męczennikiem, nie nawrócił muzułmanów na chrześcijaństwo, nie doprowadził do pokoju między krzyżowcami a muzułmanami, ani nie skłonił europejskich władców do idei nowej krucjaty bez oręża⁸⁴. Można przypuszczać, że zarówno doświadczenie kontaktu ze światem islamu, jak i z postawą krzyżowców pod Damiettą ostudziły dążenia misyjne Franciszka.

Niemniej jednak to doświadczenie nie pozostało bez wpływu na jego dalsze myślenie i postępowanie, bowiem Franciszek podczas swojego pobytu wśród Saracenów przekonał się o czymś bardzo ważnym, a mianowicie, że prawda o Bogu i o Jezusie nie może w żadnym wypadku rozkwiatać w atmosferze sporu czy być szerzona drogą oręża. W wyniku takiego postępowania osiąga się skutek odwrotny do zamierzonego⁸⁵.

Po powrocie do Italii Franciszek nie zmienił swojego nastawienia do muzułmanów na negatywne. Wprost przeciwnie, z jego późniejszych pism można wywnioskować, że wiele nauczył się od wyznawców islamu. Dzięki swojej otwartości i pokojowej postawie zauważył niezwykłą religijność muzułmanów, czego w ogóle nie dostrzegała średniowieczna Europa⁸⁶. Widoczny jest tu szacunek Franciszka dla Koranu, przetrzymywanego zawsze w zdobionych okładkach oraz dla czci oddawanej imieniu Boga przez muzułman. Ogromne wrażenie wywarł na nim także azan, czyli wzywanie wiernych na modlitwę. Obraz muezzina przywołał w *Liście do rządców narodów*, pisząc: „I tak wielką cześć dla Pana rozszerzajcie wśród ludu wam powierzonego, aby każdego wieczoru na głos herolda lub inny znak cały lud oddawał chwałę i dziękczynienie Panu Bogu wszechmogącemu”⁸⁷. Zachęcał tym samym do silniejszego manifestowania wiary, którego doświadczył przebywając wśród muzułmanów.

Ważnym skutkiem podróży na ziemie islamu było rozpoczęcie przez zakon regularnych misji w tamtych rejonach. Jednak ich głównym celem nie miało być nawracanie muzułmanów, lecz działalność wśród tamtejszych chrześcijan⁸⁸. Mieli pełnić rolę niejako kapelanów wśród krzyżowców i europejskich kupców. Inaczej rzecz się miała w Maroku, gdzie bracia byli wysyłani do pełnienia posługi wśród pracującej tam ludności chrześcijańskiej i niewolników⁸⁹. Widocznym

⁸⁴ Por. *Grundkurs zum franziskanisch-missionarischen Charisma*, Lehrbrief 16, Bonn 1998.

⁸⁵ Por. J. Hoeberichts, *Francis and Islam*, s. 73.

⁸⁶ Por. tamże, s. 89.

⁸⁷ *List do rządców narodów* 7.

⁸⁸ Por. J. Hoeberichts, *Francis and Islam*, s. 103.

⁸⁹ Por. F. Margiotti, *Misja*, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, k. 951.

Św. Franciszek z Asyżu prekursorem dialogu chrześcijan z islamem

skutkiem podróży Franciszka na Wschód jest więc powstanie zakonu misyjnego, którego działalność rozwija się po dzień dzisiejszy.

* * *

Osobliwa postawa św. Franciszka z Asyżu wobec muzułmanów ukształtowała się na bazie jego osobistych przeżyć i doświadczeń religijnych, ale nie byłaby ona możliwa bez tła, jakie stworzył właśnie ruch krucjatowy. Fenomenem tej postaci jest jego program misyjny, prowadzący w swej prostocie do uniwersalizmu ewangelizacyjnego, który nie był znany średniowiecznemu chrześcijaństwu. Jakkolwiek nie udało się Franciszkowi osiągnąć planowanych celów wyprawy na Wschód, to jednak rzucił nowe światło na nastawienie do islamu, które dotąd było negatywne i oparte na orężu. Jego pokorna, otwarta i pokojowa postawa wobec tej religii oraz docenienie niezwyklej religijności muzułmanów uświadomiła jego współczesnym, że głoszenie Ewangelii nie powinno w żadnej mierze opierać się na wzajemnym zwalczaniu siebie, ale na dialogu. W ten sposób stał się prekursorem nowego rozdziału w relacjach chrześcijaństwa z innymi religiami.

Summary

St. Francis of Assisi as the Precursor of Dialogue with Islam

Among the many stereotypes regarding the period of the Crusades, which are prevalent in European society, the most dominant is the image of the one-way march of Christians to liberate the Holy Land. This point of view is fragmented because it limits the relationship between the faithful of the two major religions to military encounters. The most developed vision of society in the Middle Ages is, without exception, one that is ready to grasp a sword and, as soon as possible, to set out to Muslim countries and defeat Muslims, who were thought to embody every kind of evil. In this vision, it is forgotten that even in the times of the Crusades there were individuals who did not agree with the popular belief, but instead courageously followed their own path. The purpose of this article is to present one of these individuals, whose unconventional attitude towards Muslims and other „unbelievers”, as they were called at that time, began a new phase in relations between Christianity and other religions.

The goal of this work is to present the unique attitude of St. Francis of Assisi towards Muslims, which was based on his personal experiences, but it would not be possible if not for the Crusades. This individual was the spark for the mission phenomenon, which was simple but led to universal evangelization and was not known to Medieval Christianity. These reflections present the history of a man who, during the Crusades, found himself in the Muslim world in order to create peaceful dialogue, despite the popular conviction regarding the Muslim enemy.

ZANIEDBANIE FRANCISZKANÓW? Ikona krzyża z San Damiano na podstawie *Źródeł franciszkańskich*

Tytułowe pytanie jest świadomą prowokacją, mającą pobudzić do szukania odpowiedzi na następujące problemy: czy Franciszkanie zaniedbali ikonę krzyża z San Damiano¹ po śmierci swojego Zakonodawcy? Czy na ich przypuszczalny sposób postępowania nie miał wpływu przykład samego Biedaczyny z Asyża? Skąd pochodzą te wątpliwości?

W 67(1987) numerze francuskojęzycznego periodyku „La vie spirituelle” pojawił się artykuł Françoise Barrett, zatytułowany „La Croix de Saint-Damien ou le récit d’une vocation”. Autor zwraca uwagę, iż najwcześniejsze biografie nie opisują wydarzenia związanego z ikoną krzyża kościoła San Damiano, w przeciwieństwie do późniejszych. Natomiast „(...) sam krzyż doznaje przeciwnego losu. Już sam fakt, że bracia nie domagają się jego zwrotu podczas przeprowadzki wspólnoty sióstr w 1257 r., wydaje się być sprzeczny z głównym miejscem, jakie zajmuje cud w biografiach tej epoki”². Ponadto Barrett zauważa, iż pierwsze malarskie prezentacje Franciszkowego doświadczenia z San Damiano odbiegają od prawdy. „Giotto umieścił go w cyklu o życiu Franciszka w górnym kościele Bazyliki św. Franciszka, a malowidło ściennie podobnej inspiracji znajduje się w kościele św. Damiana. Malarze nie wzięli wzoru z oryginalnego krzyża, tego, który widzimy u św. Klary. Posłużyli się malowanymi krzyżami z ich epoki, gdzie Chrystus z ciałem bardzo osłabionym, jest otoczony tylko przez Maryję i Jana. W ich następstwie, nikt nie będzie miał idei, aby powrócić do starego krzyża”³.

¹ Na temat ikony zob.: T. Jank, *Ikona krzyża z San Damiano*, Kraków 2002.

² „La vie spirituelle” 67(1987), s. 136.

³ Tamże, s. 139.

Jak zatem autorka wyjaśnia ów pozorny paradoks, z jednej strony brak zainteresowania materialnym krzyżem, a z drugiej w pismach biograficznych wciąż rosnąca ranga tego wydarzenia? Odwołując się do stwierdzenia z *Relacji Trzech Towarzyszy*: „(...) to naprawdę ukrzyżowany Chrystus przemówił do niego” (3T 13, 10)⁴, konkluduje: „W ten sposób, między Franciszkiem a Chrystusem, wszystko pośrednie stało się zbędne. Ta myśl, która jest przedstawiana w opowieściach Tomasza i Bonawentury, jest bez wątpienia tą, która ożywiała franciszkanów, kiedy kazali siostronom zabrać krzyż i Giotto, kiedy wybierał, nadając kierunek całej ewolucji późniejszej ikonografii krzyża”⁵.

Natomiast wyjaśnienie późnego pojawienia się opisu cudu z San Damiano widzi w reinterpretacji postaci Świętego, która dokonała się kilkadziesiąt lat po jego śmierci. „Wszystko dzieje się jak gdyby synowie Franciszka mieli potrzebę cudu krzyża św. Damiana, żeby zrozumieć życie i dzieło ich fundatora. (...) On im służy do określenia i afirmacji tej ważnej osi duchowości Franciszka: jego wiary w Jezusa ukrzyżowanego. Życie Świętego przedstawia się jako doskonałe koło, które zaczyna przez pojawienie się Chrystusa na krzyżu i kończy przez naśladowanie tego”⁶.

Uwagi autora wspomnianego artykułu wydają się logiczne i trafne, czy jednak rzeczywiście są uzasadnione w świetle materiałów źródłowych? Aby udzielić odpowiedzi na stawiane obecnie i wcześniej pytania, zostanie przeprowadzona analiza *Źródeł Franciszkańskich* oraz świadectw historycznych do 1938 r., czyli czasu renowacji ikony i gwałtownego wzrostu jej popularności.

1. Świadectwa *Źródeł* o spotkaniu z Ukrzyżowanym w San Damiano i ikonie krzyża

*A. Pisma św. Franciszka*⁷

W *Pismach* Franciszka nie ma ani słowa na temat spotkania z Ukrzyżowanym w kościele San Damiano. Ponadto nie da się udowodnić w sposób wyraźny bezpośredniego żywotnego wpływu wizerunku Ukrzyżowanego na życie Franciszka. Jednak trzy modlitwy jego autorstwa, można pośrednio odnieść do ikony krzyża i jej treści.

⁴ Wszystkie cytowane teksty pism i biografii Franciszka i Klary za: R. Prejs, Z. Kijas [red.], *Źródła franciszkańskie*, Kraków 2005.

⁵ F. Barret, *La Croix de Saint-Damien*, s. 139.

⁶ Tamże, s. 140.

⁷ Por. O. van Asseldonk, *El crucifijo de San Damián visto y vivido por S. Francisco*, „Selecciones de Franciscanismo” 46(1987), ss. 30–36.

Zaniedbanie franciszkanów? Ikona krzyża z San Damiano...

a) Modlitwa odmówiona przed krucyfiksem (początek 1206)

Najwyższy, chwalebny Boże, rozjaśnij ciemności mego serca i daj mi, Panie, prawdziwą wiarę, niezachwianą nadzieję i doskonałą miłość, zrozumienie i poznanie, abym wypełniał Twoje święte i prawdziwe posłannictwo. Amen.

Modlitwa, której tytuł nadano na podstawie informacji zapisanych przez kopistów w średniowiecznych zbiorach rękopiśmiennych lub przez biografów, jest wiązana ze spotkaniem Ukrzyżowanego i Franciszka w kościele San Damiano. Wobec majestatu i wspaniałości Boga, nazwanego „Najwyższy” i „Chwalebny”, stoi bezradny człowiek, pogrążony w ciemności, którą może rozjaśnić jedynie Bóg⁸. Tym samym jest to dość wyraźne nawiązanie do treści przedstawionej na ikonie.

b) Oficjum o Męce Pańskiej (między 1221–1223)

Najobszerniejsza z zasygnalizowanych modlitw to *Oficjum o Męce Pańskiej*. Ponieważ jest to tekst średniowieczny, wydawać by się mogło, że jego główny akcent będzie spoczywał na wylewnym okazywaniu osobistych uczuć wobec męki i krzyża Jezusa. Zamiast tego tekst ukazuje miejsce, jakie męka zajmuje w Bożej ekonomii i jak otwiera się ku zwycięstwu krzyża. W *Oficjum* Franciszek celebruje całe misterium odkupienia, od Wcielenia aż po powtórne przyjście Pana, poprzez mękę, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie⁹. W Ps 6 wkłada w usta Chrystusa słowa:

I dali mi żółć na pokarm i w moim pragnieniu napoili mnie octem.
I w proch śmierci mnie strącili i nad miarę powiększyli ból ran moich.
Zasnąłem i powstałem, i Ojciec mój najświętszy przyjął mnie z chwałą.
Ojcze Święty, ująłeś moją prawą rękę i według Twej woli wyprowadziłeś mnie, przyjąłeś mnie z chwałą. Cóż bowiem mam w niebie i czego chciałem od Ciebie na ziemi? Zobaczcie, zobaczcie, że ja jestem Bogiem, mówi Pan, wywyższę się wśród narodów i wywyższę się na ziemi. Błogosławiony Pan Bóg Izraela, który odkupił dusze sług swoją własną krwią najświętszą i nie opuści nikogo, kto w Nim ufność pokłada (Of 6, 9–15).

⁸ Por. K. Ambrożkiewicz, *Wprowadzenie. Modlitwa odmówiona przed Krucyfiksem*, [w:] *Źródła franciszkańskie*, s. 397; L. Lehmann, *Święty Franciszek mistrz modlitwy. Komentarz do modlitw św. Franciszka z Asyżu*, przekł. A. Kafel, Kraków 2003, s. 25.

⁹ Por. T. Matura, *Wizja wylaniająca się z Pism św. Franciszka*, przekł. M. Kulikowska, [w:] W. Michalczyk [red.], *Święci Franciszek i Klara z Asyżu. Pisma. Wydanie łacińsko-polskie*, Kraków-Warszawa 2002, s. 86; C. Paolazzi, *Wprowadzenie. Oficjum o Męce Pańskiej*, przekł. K. Kubis, [w:] *Źródła franciszkańskie*, s. 371.

W tekście tym znajdują się następujące odniesienia do prezentacji i przesłania ikony krzyża z San Damiano: napojenie octem, rany, śmierć, zmartwychwstanie, prawica Ojca, wniebowstąpienie, uznanie w Chrystusie Boga i wywyższenie. Są to wyraźne i przekonujące argumenty za uznaniem inspirującej roli ikony przy tworzeniu tego psalmu.

Z kolei Ps 7 jest zaproszeniem skierowanym do całego stworzenia, by chwaliło Ojca:

Bo najświętszy Ojciec z nieba, Król nasz, przed wiekami posłał z wysoka swego umiłowanego Syna i dokonał zbawienia na ziemi. (...) Niech cała ziemia zadrży przed Jego obliczem, powiedzcie wśród narodów, że Pan zakrólował z drzewa. I wstąpił do nieba, i siedzi po prawicy najświętszego Ojca w niebie (Of 7, 3.9–10).

W tym psalmie jest mowa o Ojcu, który posłał swego umiłowanego Syna, aby dokonał dzieła zbawienia na całej ziemi. Syn wypełnia plan Ojca, czego widzialną konsekwencją jest Jego królowanie z drzewa krzyża. Następnie wstępuje do nieba, aby zająć miejsce po prawicy Ojca. Wydaje się kwestią wystarczająco jasną bliski związek między Chrystusem z ikony krzyża z San Damiano i Chrystusem z Ps 7 *Oficjum*.

c) *Wielbimy Cię, Panie Jezu Chryste* (1226)¹⁰

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 (T 5).

Modlitwa znajduje się w najbardziej osobistym piśmie Świętego, mianowicie *Testamencie*. Zbawcza tajemnica świętego krzyża staje się zachętą do uwielbienia Jezusa Chrystusa, Zbawiciela i Odkupiciela świata. Dlaczego jednak *Testament* Franciszka nie mówi wyraźnie o ikonie krzyża? Można by odpowiedzieć stosując analogię. Franciszek nie mówi wyraźnie o szpitalu dla trędowatych, ani o kościele św. Mikołaja, w którym zgłębiał ewangelię, ani o kościele, w którym

¹⁰ Chodzi tu o ostateczną redakcję *Testamentu*, natomiast cytowany fragment powstał prawdopodobnie między 1206–1208 r.

¹¹ W czasie chrztu Jezusa w Jordanie Jan Chrzciciel wypowiada następujące słowa: *Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata* (J 1, 29). Genezy tego tytułu można się doszukiwać w pieśni o cierpiącym Słudze Pańskim (por. Iz 52, 13–53, 12), w odniesieniu do baranka paschalnego (Jezusowi nie łamią kości – J 19, 33; ponadto dzień Jego śmierci wypada w dniu przygotowania przed świętem Paschy, kiedy w świątyni przygotowywano ofiarę baranka paschalnego – J 18, 28; 19, 31), we wspomnieniu ofiary Abrahama (por. Rdz 22, 1–19) lub udziału obrazu Baranka z Apokalipsy (por. Ap 5, 6.12–13; 7, 14; 14, 4).

usłyszał wezwanie do posłannictwa. Natomiast w swoim *Testamencie* pisze, że Bóg wpłynął na jego życie: „I Pan sam wprowadził mnie między nich... Pan dał mi w kościołach taką wiarę... Sam Najwyższy objawił mi, że powinienem żyć według Ewangelii świętej” (T 2.4.14). Od wersetu 4 do 13 pisze o kościołach, o modlitwie przed krzyżem, o kapłanach i o świętych tajemnicach, których oni udzielają. W sumie spotykamy to, co św. Franciszek odkrył w San Damiano: kościół, ikonę krzyża, tajemnicę Chrystusa, który zbawia świat, kapłana, który celebduje tajemnice.

Poza omówionymi modlitwami warto jeszcze zwrócić uwagę na dwa inne szczegóły. Wpływ Janowy na ikonę krzyża z San Damiano wydaje się sprawą jasną i głęboką, szczególnie, gdy uwzględni się ideę Baranka paschalnego, którego krew ofiarna jest odkupieniem dla świata¹¹. Ta sama myśl Janowa jest u Franciszka, w idei Dobrego Pasterza, ofiarowanego i uwielbionego. W drugim *Liście do wiemych* Dobry Pasterz, który modli się za swe owce, i który daje swe życie za nie na krzyżu, jest tożsamy z Barankiem złożonym w ofierze z Apokalipsy, któremu należy się pochwała, majestat, cześć i błogosławieństwo (por. Ap 5, 13; 2 Lw 56–62). W *Napomnieniu* szóstym Franciszek przypomina Dobrego Pasterza, który poniósł mękę na krzyżu, aby zbawić swe owce, wskazując tym samym powód, dla którego one powinny podążać za Nim w prześladowaniach.

Gdy Franciszek przeżywał mękę Jezusa Chrystusa, odbywało się to jednocześnie w cierpieniu i radości. W *Napomnieniu* piątym Franciszek proponuje zjednoczenie się z Chrystusem ukrzyżowanym w wyjątkowej i prawdziwej naszej chwale. „Lecz w tym możemy się chlubić: w słabościach naszych i w codziennym dźwiganiu świętego krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Np 5, 7). Tekst dyktowany przez Franciszka bratu Leonowi na temat prawdziwej i doskonałej radości, po wyliczeniu wszystkich innych darów łaski, aż do nawrócenia niewiernych na wiarę, kończy się ukazując dar – wyjątkowy i najwyższy – radosnej komunii z Ukrzyżowanym, znoszącej wszystko dla miłości Boga: „Powiadam ci (...) na tym polega prawdziwa radość i prawdziwa cnota i zbawienie duszy” (Rad 14). Fakt ten zasługuje niewątpliwie na to, by zwrócić na niego uwagę w związku z Chrystusem chwalebnym, Panem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, czczonym w Jego całkowitej tajemnicy paschalnej, w ikonie krzyża z San Damiano.

To wszystkie teksty ze spuścizny Franciszka, które można powiązać z wydarzeniem w kościele San Damiano i znajdującą się tam wówczas ikoną krzyża¹². Zatem nasuwa się wniosek, iż samemu Biedaczynie nie tyle zależało na propagowaniu „świętego wizerunku”, gdyż o nim nie wspomina, ale bardziej na zaszczepieniu

¹² Oczywiście nie jest wykluczone, że po analizie teologiczno-porównawczej ikony krzyża z San Damiano i *Pism* Franciszka byłoby więcej argumentów świadczących o ich wzajemnym powiązaniu.

wśród swoich bliskich miłości do tajemnicy paschalnej, odczytanej przez niego z ikony, której centrum jest Ukrzyżowany i Zmartwychwstały Jezus Chrystus.

*B. Najstarsze biografie*¹³

a) Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy św. Franciszka* (1228–1229)

Gdy zbliżał się do miasta Asyżu, ujrzał przy drodze kościół, niegdyś zbudowany ku czci świętego Damiana, co właśnie teraz groził zawaleniem z powodu zbytnej starości. On, nowy rycerz Chrystusa, przystąpił do niego i wszedł z lękiem i uszanowaniem, a znalazłszy tam biednego kapłana, z wielką wiarą ucałował poświęcone ręce, wręczył mu pieniądze, które niósł, i po kolei opowiedział swój zamiar (1 Cel 8, 6–9, 2).

Numery 8 i 9, które opisują sprzedaż w mieście Foligno i ofiarowanie pieniędzy kapłanowi z San Damiano, nic nie mówią o ikonie krzyża ani o relacji, jaka nawiązała się między Franciszkiem a Chrystusem.

b) *Anonim z Perugii* (1241)

Widząc, że ten kościół popada w ruinę, wiedziony duchem Bożym postanowił za te pieniądze poratować jego strukturę oraz zamieszkać tam, rozważając, jakby go z tej nędzy uwolnić i podnieść (AP 7, 6).

Anonim opisuje relację między Franciszkiem a Panem, który natchnął go do odnowienia kościoła, wyraźnie podkreślając Bożą inicjatywę (wiedziony duchem Bożym). Jednak nie ma żadnej wskazówki, która pozwoliłaby stwierdzić, że ów dialog dokonuje się za „pośrednictwem” świętego wizerunku, gdyż w tekście nie ma mowy o ikonie krzyża ani o modlitwie Franciszka.

c) *Relacja Trzech Towarzyszy* (1246; zredagowanie całości 1276)

Kilka dni później, kiedy przechodził koło kościoła św. Damiana, głos wewnętrzny powiedział mu, by wstąpił tam na modlitwę. Wszedł więc do kościoła i zaczął gorliwie modlić się przed wizerunkiem Ukrzyżowanego, który przemówił do niego łagodnie i słodko mówiąc: Franciszku, czyż nie widzisz, że ten dom mój chyli się ku upadkowi? Idź więc i napraw mi go! Drżący i zdumiony powiedział: Panie, chętnie to uczynię (3T 13, 6–8).

¹³ Por. J. de Schampheleer, *El crucifijo de San Damián y Francisco de Asis*, „Selecciones de Franciscanismo” 58(1988), ss. 408–416.

Zaniedbanie franciszkanów? Ikona krzyża z San Damiano...

Popychany wewnętrznym głosem Franciszek wchodzi do kościoła San Damiano i modli się przed ikoną krzyża (pierwsze wyraźne świadectwo mówiące o ikonie krzyża – rok 1246, 40 lat po opisywanym zdarzeniu i 20 lat po śmierci Franciszka), z której słyszy głos Pana, który posyła go, by naprawił Jego dom. Ta boska interwencja wywołuje taki sam rezultat jak w 1 Cel 7, 2 – radość Franciszka: „Te słowa napełniły go taką radością i światłem, iż odczuł w swojej duszy, że to naprawdę ukrzyżowany Chrystus przemówił do niego” (3T 13, 10). Radość bierze początek z faktu, że Pan odpowiedział na jego wołanie i napełnił światłem jego ciemności (wyraźne nawiązanie do treści *Modlitwy odmówionej przed krucyfiksem*).

Pojawia się jednak pewien niuans, który można zauważyć przy porównaniu tekstu Celana i Towarzyszy. Celano pisze, że Franciszek został napełniony radością, gdyż „Pan okazał mu, co ma robić”, podczas gdy według Towarzyszy radość pochodziła z faktu, że „ukrzyżowany Chrystus przemówił do niego”. Autor *Relacji* ulegał wobec tego odmiennym wpływom od *Życiorysu pierwszego* – Pan, do którego modli się Franciszek by dowiedzieć się, co ma czynić, przemienił się w Chrystusa ukrzyżowanego.

Relacja podaje dalej, że „począwszy od tej chwili jego serce zostało tak zranione i uwrażliwione na wspomnienie Męki Pańskiej, że przez całe dalsze życie nosił w swym sercu stygmaty Pana Jezusa” (3T 14, 1). Kilka wersów dalej autor opisuje Franciszka, który płacze i szlocha nad męką Chrystusa. Widać wyraźnie, że numery 14 i 15 nie łączą się dobrze z poprzednim. Franciszek, pełen radości z otrzymania odpowiedzi Pana, choć ten Pan jest ukrzyżowany, nie może być w tym momencie głęboko strapiony przez ból męki. Lektura numerów 13 i 14 pokazuje, że obydwa numery zostały połączone sztucznie, jedynie ze względu na słowa „ukrzyżowany Chrystus”, i że chodzi tu o samowolne połączenie faktów, które wydarzyły się w różnym czasie. Pokazuje to jasno końcowa uwaga z 3T 15, 7:

To, co powiedzieliśmy o jego płaczu i poście, zrobiliśmy mimochodem, aby ukazać, że po wspomnianej wizji i odezwaniu się Ukrzyżowanego, upodabniał się do cierpiącego Chrystusa aż do śmierci.

Numer 16 kontynuuje relację z 3T 13. Opisuje, jak Franciszek, pełen radości i podniecenia, idzie do Foligno, by sprzedać swoje tkaniny. Wyraźnie widać, że w numerze 16 Franciszek jest bardzo daleki od wyrażania współczucia wobec treści ikony krzyża z San Damiano. Fakt ten potwierdza, iż numery 14 i 15 są rzeczywiście wstawką, której zadaniem jest zmiana akcentów w przebiegu narracji. Na tej podstawie można zauważyć dokonującą się stopniowo, acz wyraźnie, reinterpretację życia Franciszka, w którym „misterium krzyża” staje się zagadnieniem centralnym.

d) Tomasz z Celano, *Życiorys drugi św. Franciszka* (1247)

Doskonale już zmieniony na sercu, a wkrótce mający zmienić się i na ciele, pewnego dnia przechodził koło kościoła świętego Damiana, który był prawie że w ruinie, przez wszystkich opuszczony. Poprowadzony przez ducha wstępuje, żeby się pomodlić. Upada pokornie i pobożnie przed Ukrzyżowanym. Doznaje niezwykłych nawiedzeń łaski, tak że czuje się kimś innym, niż gdy wchodził. Rzecz od wieków niesłychana, bo oto obraz Chrystusa ustami wziętymi z malowidła przemawia doń, zupełnie osłupiałego, wołając go po imieniu: Franciszku, idź, napraw mój dom, który, jak widzisz, cały idzie w ruinę. Franciszek zdjęty strachem niemal się zdumiewa i na skutek tych słów prawie odchodzi od zmysłów. Jest gotów do posłuszeństwa, cały zbiera się do wykonania rozkazu. A że wówczas odczuł w sobie niewymowną przemianę, czego nawet on sam nie umiał wyrazić, przeto i nam trzeba tu zamilknąć. Odtąd jego świętą duszę przebiło współcierpienie z Ukrzyżowanym, i jak można zbożnie sądzić, wycisnęły się wówczas na jego sercu, choć jeszcze nie na ciele, stygmaty czcigodnej Męki (2 Cel 10).

Podobnie jak w *Anonimie z Perugii*, Franciszek z natchnienia ducha wchodzi do kościoła. W trakcie modlitwy słyszy głos, o którym jest przekonany, że pochodzi od samego Chrystusa, gdyż widzi, jak wizerunek Ukrzyżowanego z ikony otwiera usta, przemawiając do niego. Poszerzenie przekazu o to, co cudowne, jest znakiem, że tekst 2 Cel 10 jest późniejszy względem 3T 13, 6–8. Celano pomija słowa o radości odczuwanej przez Franciszka w chwili przyjęcia odpowiedzi Pana, mówi jedynie o jego strachu i zdumieniu.

Dalej Celano wygłasza płomienny wykład, w którym mówi o stygmatyzacji Franciszka. Od wizji, która zdarzyła się w San Damiano, Franciszek jest drugim Chrystusem. W tej wersji już wcale nie jest widoczna radość, wskazywana w *Relacji* i *Życiorysie pierwszym* Celana. „Wzdychaniami napelniał drogi, a wspominając rany Chrystusowe, nie dawał się pocieszyć” (2 Cel 11, 7). *Relacja* raczej niezręcznie łączy dwa sprzeczne aspekty, radość i ból Franciszka. Celano przemilcza pierwszy, by jego opowiadanie było bardziej spójne, przez co naraża się na niehistoryczność, pozbawiając wydarzenia tego, co przedstawiały źródła wcześniejsze. Jednak tego braku nie należy przypisywać samemu Celano, o czym świadczy kompozycja wydarzenia w *Życiorysie pierwszym*, lecz tradycji, rozwijającej się po śmierci Franciszka, która odeszła stopniowo od pierwotnej wersji na rzecz wyakcentowania stygmatyzacji. Nie trzeba wiele wyobraźni by przedstawić wizję z San Damiano w połączeniu z tą z Alwerni, i mówić o Franciszku obdarzonym stygmatami w swym sercu od początku swego nawrócenia.

Zaniedbanie franciszkanów? Ikona krzyża z San Damiano...

Na zakończenie rozdziału traktującego o spotkaniu w San Damiano, Celano pisze:

Oczywiście, nie zapomniał o roztaczaniu troski nad owym świętym wizerunkiem Ukrzyżowanego ani nie zaniedbał jego rozkazania. Niezwłocznie dał pewnemu kapłanowi pieniądze, by zakupił lampę i oliwę, iżby święty wizerunek nawet na chwilę nie był pozbawiony światła (2 Cel 11, 9–10).

W czasie kiedy pisał te słowa, troska o „święty wizerunek” od wielu lat spoczywała na Klarze i jej siostrach, które spełniały ten obowiązek w zaciszu klasztornym, bez większego zainteresowania ze strony braci czy innych postronnych osób.

e) św. Bonawentura, *Życiorys większy św. Franciszka* (1263)

W *Życiorysie większym* Bonawentura korzysta z tekstu *Życiorysu drugiego* Celana, lecz podobieństwo między dwiema relacjami jest tylko słowne. Z drugiej strony, dostrzegając niezgodność opowiadań Celana i Towarzyszy, Bonawentura rekonstruuje wydarzenia w dwóch fazach, wziętych od Celana:

Któregoś dnia, gdy tak odosobniony się modlił aż do nadmiaru żarliwości cały pogrążył się w Bogu, ukazał mu się Jezus Chrystus jakby przybity do krzyża. Na ten widok rozplynęła się jego dusza i pamięć męki Chrystusa dogłębnie przeniknęła wewnątrz jego serca. Od tej godziny, kiedy przyszło mu na myśl ukrzyżowanie Chrystusa, z trudem tylko mógł powstrzymać się od łez i westchnień, co sam poufnie wyznał, gdy zbliżał się do końca swego ziemskiego życia (1 B 1, 5).

Bonawentura, wzorując się na tekście 2 Cel 10–11, opisuje współcierpienie Franciszka z Chrystusem, lecz nie wspomina ikony krzyża z San Damiano, a mówi o ukazaniu się Chrystusa ukrzyżowanego. Ponadto twierdzi, że „od tej godziny” wspomnienie Chrystusa ukrzyżowanego wywoływało w Franciszku łzy i westchnienia:

Któregoś dnia Franciszek wyszedł za miasto, aby wśród pól oddać się rozważaniom i przechodził koło starego, zagrożonego ruiną kościołka świętego Damiana. Za natchnieniem Ducha Świętego wstąpił do niego, aby się modlić. Upadłszy twarzą na ziemię przed podobizną Ukrzyżowanego, doznał podczas modlitwy wyjątkowego natchnienia duchowego. Gdy z oczyma pełnymi łez wpatrywał się w krzyż Pana, usłyszał na własne uszy głos, dochodzący do niego z krzyża i mówiący trzy razy: Franciszku, idź i napraw mój dom, który, jak widzisz, cały uległ zniszczeniu. Franciszek zadrżał i zdumiał się bardzo, słysząc tak

godny podziwu głos. W kościele był przecież sam. Gdy pojął sercem moc Bożego wezwania popadł w ekstazę (1 B 2, 1).

W następnym rozdziale Bonawentura opisuje wizję z San Damiano i potwierdza w nawiązaniu do relacji z poprzedniego rozdziału, że kiedy Franciszek patrzy na ikonę krzyża ma „oczy pełne łez”. Święty słyszy „własnymi uszami” głos z ikony. Tym samym autor poszerza relację o nowy cudowny szczegół. Dalej w opowiadaniu znajduje się komentarz, w którym zostało podkreślone, iż Franciszek miał ocalić Kościół, który Chrystus nabył swoją krwią. Z pewnością jest to konstrukcja redakcyjna, która jednak oddala się jeszcze bardziej od pierwszych źródeł, a tym samym od prawdy historycznej.

f) św. Bonawentura, *Życiorys mniejszy św. Franciszka* (1263)

Wyszedłszy któregoś dnia za miasto, aby wśród pól oddać się rozmyślaniu, przechodził koło kościółka świętego Damiana, popadającego w ruinę i gdy pod wpływem Ducha Świętego wszedł do wnętrza, aby się pomodlić, upadł na twarz przed wizerunkiem Ukrzyżowanego i doznał w czasie modlitwy ogromnej pociechy ducha. Kiedy oczyma napełnionymi łzami wpatrywał się w krzyż Pański, wyraźnie usłyszał dochodzący do niego z krzyża głos mówiący trzykrotnie: Franciszku, idź, napraw mój dom, który jak widzisz, cały ulega zniszczeniu (2 B 1, 5).

Po wizji w San Damiano, Franciszek „najpierw przeraził się z powodu tego dziwnego nakazu”, lecz po chwili został „przepełniony radością i podziwem”. Czy Bonawentura czuł wyrzuty sumienia, że przemilczał w *Życiorysie większym* radość, która ogarnęła Franciszka w jego wizji w San Damiano? A może ktoś zarzucił mu brak wierności pierwszym biografom?

Analiza biografii Świętego wskazuje na proces pewnej ewolucji, polegającej na stopniowym poszerzaniu przekazów o elementy cudowne i interpretowaniu faktów w kluczu stygmatyzacji. To, co w *Życiorysie pierwszym* było zespołem różnych prostych faktów pogrupowanych przez autora, w *Życiorysie drugim* i u Bonawentury zmienia się w coś napełnionego znaczeniem. Celano chce w tym widzieć drogę Franciszka ku Chrystusowi, drogę, która doprowadzi do stygmatyzacji w 1224 roku, lecz która duchowo rozpoczyna się przed ikoną krzyża w San Damiano. Sprawa kontemplacji ran przez ponad pięćdziesięciu braci oraz niezliczoną rzeszę osób świeckich po śmierci Franciszka (por. 3 Cel 5, 7) zmieniła zupełnie sposób patrzenia na Świętego. Ponadto biografowie nie przykładali wagi do faktu, że ikona krzyża z San Damiano absolutnie nie przedstawiała Jezusa torturowanego i broczącego krwią, lecz Chrystusa żyjącego, spokojnego i pogodnego. Spostrzeżenia te świadczą o tym, że ikona w wymiarze materialnym nie była istotna dla ruchu franciszkańskiego od samego początku.

C. Pisma św. Klary

Wśród *Pism* św. Klary należy zwrócić uwagę na dwa fragmenty. Pierwszy znajduje się w *Drugim Liście świętej Klary do świętej Agnieszki Praskiej* (1235–1237), w którym zachęca do kontemplacji Ukrzyżowanego:

Dostojna królowo, twój Oblubieniec, najpiękniejszy spośród synów ludzkich, stał się dla twego zbawienia najluchszym z ludzi, był wzgardzony, zbity, poraniony przez biczowanie na całym ciele zmarł wśród męczarni na krzyżu; wpatruj się w Niego, rozmyślaj o Nim, uwielbiaj i staraj się Go naśladować (2 L 20).

We współczesnym komentarzu do przytoczonego fragmentu czytamy: „Św. Klara bezsprzecznie stosowała metodę kontemplacji-medytacji przed wizerunkiem Ukrzyżowanego, który przemówił do św. Franciszka; ów wizerunek z wielkim petyzmem przechowywano w kościele San Damiano”¹⁴. Jednak nie można się zgodzić z takim wnioskiem, gdyż opis Jezusa Chrystusa, który przedstawiła św. Klara całkowicie odbiega od prezentowanego na ikonie z San Damiano.

Drugi fragment pochodzi z *Testamentu* św. Klary (1253), gdzie wspomina o nawrócenia Franciszka w San Damiano, ale jednocześnie milczy o Ukrzyżowanym. „Sam bowiem Święty, nie mający jeszcze braci ani towarzyszy, zajęty zaraz po swoim nawróceniu odnawianiem kościoła świętego Damiana, w którym spłynęła na niego pełnia pociechy Bożej i pobudziła do całkowitego opuszczenia świata, w przyпыlywie wielkiej radości i oświecony przez Ducha Świętego, przepowiedział o nas to, co Pan potem spełnił” (TK 19–11).

2. Świadectwa historyczne o kulcie ikony krzyża z San Damiano

Podania co do kultu ikony krzyża z San Damiano w następnych wiekach są dość skąpe. Pewien asyski kronikarz pisał, że w 1488 r. urząd miejski przeznaczył określoną sumę pieniędzy na nową szafę do przechowywania tego świętego obrazu, który do tej pory był odnawiany przez mniszki z pomocą wiernych¹⁵. Z tamtego czasu pochodzi jeszcze jedna relacja, mówiąca o ikonie w kontekście cudownego zdarzenia¹⁶. Jednym z efektów stopniowo rozwijającego się kultu

¹⁴ I. Omaechevarria, *Krzyż*, przekł. P. Anzulewicz, [w:] W. Michalczyk [red.], *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, Kraków-Warszawa 2006, k. 697.

¹⁵ Por. T. Loccatelli-Paolucci, *Vita breve di S. Chiara*, Assisi 1882, s. 149.

¹⁶ Por. A. di Costanzo, *Disamina degli scrittori e dei monumenti riguardanti S. Rufino*, Assisi 1797, ss. 325-326. Píše on o cudzie, który miał się zdarzyć niedaleko Ukrzyżowanego w dniu 6 kwietnia 1494 roku, około godziny 22, kiedy to widziano płaczącą figurę dziewicy, trzymającej zmarłego Jezusa, która była czczona w katedrze św. Rufina.

były reprodukcje ikony na małych obrazkach i kopiowanie jej w naturalnych rozmiarach już od XVII wieku. Jedną z takich kopii otrzymał papież Leon XIII¹⁷. Szerszy kult rozpoczął się w początkach dwudziestego stulecia, kiedy ikona została udostępniona wiernym, najpierw za kratą pośród innych relikwii, a potem od roku 1958 w miejscu bardziej widocznym, obok kaplicy Najświętszego Sakramentu. Wpiew jednak w roku 1938 poddano ją gruntownej konserwacji.

* * *

W świetle dokonanych analiz *Źródeł franciszkańskich* i po zapoznaniu się ze świadectwami historycznymi przytoczone na początku wnioski autora artykułu pt. „La Croix de Saint-Damien ou le récit d'une vocation”, są uzasadnione. Do roku 1246 brak jest jakiegokolwiek wzmianki o ikonie w pismach Świętego i w pierwszych biografiach. Pojawiające się po tym czasie zapiski o spotkaniu w San Damiano służą przede wszystkim jako argument uzasadniający heroiczną miłość Franciszka od momentu nawrócenia do osoby cierpiącego Chrystusa i tajemnicy krzyża. I w tym kontekście „ikona przedmiot” była nieistotna w przeciwieństwie do „ikony wydarzenia”.

Na początku zostały postawione pytania: Czy franciszkanie zaniedbali ikonę krzyża z San Damiano po śmierci swojego Zakonodawcy? Czy na ich przypuszczalny sposób postępowania nie miał wpływu przykład Biedaczyny z Asyżu? Udzielenie odpowiedzi na te pytania nie jest proste. W świetle źródeł można przyjąć wniosek, że bracia zaniedbali ikonę, gdyż Franciszek dał im ku temu powód. Jednak w rzeczywistości zajęli się czymś o wiele istotniejszym niż przedmiotem materialnym, który przecież i tak był w dobrych rękach, mianowicie u klarysek. Priorytetem stało się dla nich kształtowanie życia na wzór Ukrzyżowanego, za przykładem Biedaczyny z Asyżu.

Summary

Negligence of the Franciscans? The Icon of San Damiano Cross based on the Franciscan Sources

The Icon of the San Damiano Cross, also called St. Francis' Crucifix, owes its popularity to St. Francis of Assisi, who was said to have heard Jesus talking to him from the Cross, „Francis, go, and repair my house, which, as you see, is falling completely to ruin” (2 Cel 10). By this, the cross is traditionally linked with the Saint and the beginnings of the Franciscan movement. In light of the

¹⁷ Por. L. Bracaloni, *Il prodigioso Crocifisso che parlò a S. Francesco*, „Studi francescani” 11(1939), ss. 193–194.

Zaniedbanie franciszkanów? Ikona krzyża z San Damiano...

early documents is there support for this view? Sources point to the fact that the first reference to the Icon of the San Damiano Cross does not come from St. Francis, but from a document written twenty years after his death, and forty years after Christ spoke to him. Additionally, events after the death of St. Francis and later times seem to show that the crucifix was forgotten. The Friars did not demand the return of the icon when the Poor Clares moved from the Church of San Damiano to the new convent, where it was placed for ages, unavailable to pilgrims. Giotto's fresco from the Basilica in Assisi, which is one of the first painted images of the event from San Damiano, portrays St. Francis praying before a different crucifix, on which Christ's weakened body is accompanied by Mary and John.

HISTORIA HABITU FRANCISZKAŃSKIEGO

1. Habit franciszkański w czasach św. Franciszka z Asyżu

Franciszek, rozpoczynając życie pokuty, dał temu wyraz w przyjętym przez siebie stroju. Przywdział zwykłą tunikę używaną przez umbryjskich wieśniaków, przewiazaną sznurem. Strój św. Franciszka przypominał więc skromny strój żebraka. Podczas pamiętnego sądu w Asyżu, gdy wyrzekając się prawa do własności oddał ojcu świeckie ubranie, odziany został w wierzchnią szatę biskupa Gwidona¹. Następnie ubrano go w ubożuchny płaszcz ogrodnika, na którym Franciszek wymalował znak krzyża. Tym sposobem, naśladowując Jezusa, chciał uczynić z siebie człowieka ukrzyżowanego i na wpółnagiego biedaka. Nieco później, na terenie klasztoru benedyktyńskiego w San Verecondo², nosił już lichą koszulę. Po opuszczeniu tego miejsca i dotarciu do Gubbio od jednego z dawnych przyjaciół otrzymał ubogą tunikę³. Jako żebrak i pokutnik używał także laski podróżnej, butów i paska skórzanego.

Ostateczna forma habitu kształtowała się stopniowo dzięki świadomej interwencji św. Franciszka. W *Relacji Trzech Towarzyszy* czytamy, że Franciszek „pewnego dnia, podczas Mszy św., usłyszał to, co Chrystus mówi uczniom, wysłanym na głoszenie Ewangelii, by nie brali na drogę ani złota, ani srebra, ani torby, ani chleba, ani laski; aby nie mieli sandałów na nogach i nie posiadali dwóch tunik. Lepiej zrozumiał te słowa, gdy poszedł do kapłana po wyjaśnienie. Napętniony został wówczas niewysłowioną radością i krzyknął: To właśnie jest to, co

¹ Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy św. Franciszka*, [w:] R. Prejs, Z. Kijas [red.], *Źródła franciszkańskie*, Kraków 2005, s. 453.

² Opactwo benedyktynów San Verecondo znajdowało się w pobliżu Gubbio.

³ Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy*, s. 454.

chcę ze wszystkich sił wypełniać. Powierzył swej pamięci wszystkie zasłyszane rady i ucieszony usiłował wprowadzić w życie. Nie zwlekając, pozbył się tego, co miał podwójne, a poczynawszy od tej chwili, nie posługiwał się ani laską, ani workiem, ani torbą i nie nosił obuwia. Sprawił sobie ubogą suknię z szorstkiego sukna, a zamiast pasa wziął sobie powróż”⁴.

Tomasz z Celano w *Życiorysie Pierwszym św. Franciszka* napisał, że habit Franciszka stanowiła tunika wyobrażająca krzyż. Franciszek wybrał właśnie taką szatę, by w niej odganiać „wszelkie diabelskie fantazje”. Bardzo licha i uboga, *jakiej w żaden sposób świat by nie zapragnął*, sporządzona z grubego i szorstkiego materiału, miała wyrażać nie tylko umartwienie i ubóstwo, ale duchowe przeżywanie obranej drogi przez możliwość umartwienia ciała wraz z jego wadami i grzechami. W średniowiecznym świecie zakonnik rozpoznawany był właśnie przez strój (*habitus*), który symbolizował oddanie swego życia Chrystusowi oraz był znakiem wyróżniającym i nadającym odpowiedni status społeczny lub duchowny⁵.

W drugim rozdziale *Reguły św. Franciszka*, dotyczącym kandydatów i sposobu ich przyjmowania św. Franciszek nakazuje, by nowicjusze otrzymali „ubiór na czas próby, mianowicie dwie tuniki bez kaptura, pas, spodnie i kaparon sięgający do pasa, chyba, że czasem ci ministrowie uznają wedle Boga, co innego za stosowne”. Po ukończeniu roku próby bracia przyrzekali posłuszeństwo i że na zawsze będą zachowywać życie zakonne i Regułę. Wtedy otrzymywali strój: „a ci, którzy już przyrzekli posłuszeństwo, niech mają jedną tunikę z kapturem, a ci, którzy by chcieli, drugą bez kaptura. Ci, których zmusza konieczność, mogą nosić obuwie. Wszyscy bracia niech noszą odzież prostą i skromną. Z błogosławieństwem Bożym mogą ją łątać zwykłym płótnem lub kawałkami innej materii. Upominam ich i zachęcam, aby nie gardzili i nie sądzili ludzi ubranych w miękkie i barwne szaty, spożywających wyszukane potrawy i napoje, lecz niech każdy raczej samego siebie sądzi i sobą gardzi”⁶.

Analogicznie, z nieistotnymi zmianami opisuje te same sprawy *Reguła niezatwierdzona*: „Bracia na własność posiadać będą jedynie dwie tuniki bez kaptura, sznur, spodnie i kaparon sięgający do pasa. (...) Inni zaś bracia, którzy przyrzekli posłuszeństwo, niech mają jedną tunikę z kapturem i – jeśli zachodzi potrzeba – drugą bez kaptura, sznur i spodnie. I wszyscy bracia niech noszą suknie ubogie i mogą je łątać, z błogosławieństwem Bożym, lichym płótnem lub

⁴ *Relacja Trzech Towarzyszy*, [w:] *Źródła franciszkańskie*, Kraków 2005, s. 1475.

⁵ Tomasz z Celano, *Życiorys*, ss. 458–459.

⁶ *Reguła i Konstytucje Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych Świętego Ojca Franciszka*, Niepokalanów 1986.

innymi kawałkami”⁷. Kaparon był to wielki kaptur, używany przez wieśniaków dla ochrony od deszczu. Kaparon wkładany był na okrycie głowy. Nie za bardzo wiadomo, jak dokładnie wyglądał kaparon. Tuniki były robione na bazie krzyża z materiału „workowego”. Wydaje się, że materiał tkano z grubego lnu, tworząc prostą płachtę z dużymi oczkami, którą później krojono na mniejsze części.

Strój pierwszych franciszkanów zwanych pokutnikami był przede wszystkim wyrazem postawy ascetycznej. Również poprzez ubogi strój bracia pokutnicy chcieli solidaryzować się z najuboższymi warstwami społeczeństwa, z żebrakami i biednymi, aby w ten sposób upodobnić się do Chrystusa. Franciszkanie więc mieli nosić stroje takie, jakie mieli żebracy, czyli szaty jak najbardziej siermiężne i ascetyczne, które jednak miały spełniać funkcję habitu. Pierwsi franciszkanie mogli (nie musieli) posiadać kaparon, który był powszechnie używany przez społeczeństwo i był wykonany z lepszego płótna. Tuniki dopiero nieco później były zaopatrywane w kaptury (i dopiero wtedy upodobniły się do dzisiejszych habitów).

Do wiedzy źródłowej nawiązali m.in. znani artyści malarze z tamtego okresu. Cimabue i Giotto w słynnych malowidłach asyjskich, padewskich i florencyjskich ubiór św. Franciszka ukazali jako jednoczęściowy. O wiele starsza tradycja ikonograficzna uwzględnia jednak dwie części habitu. Oprócz tuniki opartej na kroju krzyża łacińskiego zawiera kaptur z niewielką narzutą, okrywającą ramiona i spływającą po plecach. Wersja ta, znamionująca wiele najstarszych obrazów przedstawiających Poverella, m.in. w Capella di S. Gregorio Magno w Subiaco oraz w niewielkim klasztorze franciszkańskim w Greccio, ma szczególną wartość, została bowiem utrwalona przez artystów prawdopodobnie jeszcze za życia Świętego. Do wersji tej nawiązał nieznany „Mistrz św. Franciszka” na freskach w Bazylice św. Franciszka, również nieznany autor na obrazach Santa Maria degli Angeli w Asyżu i w Regia Pinacoteca w Perugii, a także Berlinghieri na obrazie w kościele św. Franciszka w Pescia i Deodato Orlandi, na malowidle ściennym w kościele w Lukce, ukazującym Świętego w kontekście Madonny i donatora. Tradycję tę rozpowszechniło wielu anonimowych malarzy włoskich XIII i XIV w., określanych jako *primitivi*.

Z wizerunków św. Franciszka i świętych franciszkańskich pędzla Simone Martiniego (XIV w.) wynika, że pod habit nie wkładano bielizny, ponieważ nie widać żadnych rękawów koszuli. Nie widać żadnej bielizny przez dziurę w habicie w scenie, w której św. Franciszek pokazuje stygmat.

Analizując opisy habitu franciszkańskiego z początków zakonu (XIII w.), obserwując różne freski przedstawiające św. Franciszka i jego pierwszych braci, nie można powiedzieć jednoznacznie, jak dokładnie wyglądał habit w tamtym

⁷ *Reguła niezatwierdzona*. [w:] *Źródła franciszkańskie*, Kraków 2005, ss. 98–99.

okresie, jeszcze trudniej jest określić kolor habitu. Św. Franciszek nie pisze w regule, jaki powinien być kształt habitu ani kolor. Elementem, na który zwraca uwagę, jest jakość habitu, który powinien być ubogi, a więc z taniego materiału. Najtańszym materiałem w ówczesnym świecie było tzw. szare płótno.

Istotnym dokumentem jest zachowany do dziś habit świętego Zakonodawcy, znajdujący się wśród bezcennych, nielicznych pamiątek w zbiorach asyckiego Sacro Convento. Tunika ta, koloru szarego z odcieniem wpadającym w kolor brunatny (być może to wynik czasu) jest bez kaptura. Według przekazów należała do św. Franciszka. Jest wykonana z niefarbowanej wełny, częściowo uzupełnionej lnem. W obecnym wyglądzie brakuje lewego rękawa. W jego miejscu została przyszyta lniana kieszeń. Wiele dużych ubytków tuniki połatane zostało łatami pochodzącymi z płaszcza św. Klary. Tunika ma długość od ramion 126,5 cm, szerokość w górnej części 97 cm, a w dolnej 167 cm. Mimo, że strój ten wcześniej utożsamiany był z kapturem, tzn. wierzchnim nakryciem głowy i ramion, to jednak nie odpowiada do końca tej identyfikacji, ponieważ posiada rękawy i jest bez kapuzy. Trudno jest więc jednoznacznie go określić. Najlepszym określeniem wydaje się być nazwa suknia lub habit, ponieważ pozwala nam to ustalić, do czego wcześniej używany był ten strój⁸.

2. Habit franciszkański w dokumentach zakonu (XIII–XX w.)

Gdy św. Antoni postanowił wstąpić do franciszkanów, ceremonia jego przyjęcia była bardzo skromna. Jak podają źródła, w obecności tych, którzy przez całe lata dzielili z nim życie, zdjął białą szatę augustianów i włożył szorstki habit koloru popiołu, przewijając się w pasie sznurem⁹.

W 1240 r. papież Grzegorz IX nakazał franciszkanom z niektórych prowincji włoskich nosić habity koloru białego z domieszką czarnego (chodzi o jaśniejszy odcień koloru szarego).

Kolor tuniki został ustalony, w myśl *Konstytucji Narbońskich Zakonu Braci Mniejszych* (z roku 1260), jako inny od czarnego i białego, a więc *de facto* szary¹⁰. W ten sposób franciszkanie wpisali się w średniowieczny Kościół jako szarzy bracia. Potwierdza to również nazewnictwo franciszkanów angielskich – *grey friars*, *Greyfriars*, czyli szarzy bracia. Ta popularna i historyczna nazwa franciszkanów (konwentualnych i obserwantów) w Anglii, Szkocji i Irlandii zo-

⁸ Mechthild Flury-Lemberg, *Textile Conservation and Research: a Documentation of the Textile Department on the Occasion of the Twentieth Anniversary of the Abegg Foundation*, Bern 1988.

⁹ V. Gamboso, *Życie św. Antoniego*, Wrocław 1995, s. 27.

¹⁰ *Constitutiones Narbonenses*, „Archivum Franciscanum Historicum” 34(1941), ss. 37–94, 284–319.

stała wzięta od koloru jasnoszarego, później ciemniejszego habitu. Używana była do kasaty zakonów, w tym franciszkanów przez króla Henryka VIII¹¹.

Konstytucje Farinariae, ułożone na Kapitule Generalnej w Asyżu 1354 r. za generała Wilhelma Fariniera, zawierały istotne informacje dotyczące ubioru franciszkańskiego. Wg tych konstytucji sukno na habit powinno być surowe, tanie i ubogie. Należało unikać używania lepszej jakości sukna. Kolor sukna nie powinien być ani zbyt biały, ani czarny (a więc szary), a „w żadnym razie nienakrapiany różnymi kolorami”. Kaptur miał sięgać do pasa. Na strój zakonny składało się także tzw. *mantellum* czyli wierzchnie okrycie (coś w rodzaju peleryny). Nie mogło ono sięgać do ziemi. Krój habitów powinien być jednokształtny i jednolity. Konstytucje nakazywały zakonnikom spać w habicie przepasanym paskiem. Kto spał bez habitu, następnego dnia miał jeść siedząc na ziemi. Bielizny cienkiej nie wolno było nosić¹².

Szary kolor habitów w okresie XIV i XV wieku potwierdzają liczne wizerunki i freski, przedstawiające świętych franciszkańskich. Habit św. Jana Kapistrana przechowywany w Chiesa Nuova w Asyżu jest koloru jasno szarego.

Szesnasty wiek zastał wszystkich braci mniejszych w habicie koloru szarego. Chociaż zgodnie z przepisami *Konstytucji Alexandrinae* zatwierdzonych na Kapitule Generalnej w Terni w 1500 r. przez generała Delfiniego i zaaprobowanych w 1501 r. przez papieża Aleksandra VI kolor habitów zbliżał się raczej do białego niż czarnego¹³. Z kolei *Konstytucje Pianae* z 1565 r. przyjęte przez generała Antoniego de'Sapienti na kapitule we Florencji i zatwierdzone przez Piusa IV, nakazywały, aby habity były wykonane ze zwykłego, ciemnego płótna (chodziło o ciemnoszary kolor)¹⁴.

W czasach późniejszych wraz z wewnętrznymi przemianami, podziałem zakonu i powstawaniem kolejnych rodzin franciszkańskich zmieniał się kolor i krój szaty, używanej przez poszczególne grupy zakonne. Obserwanci nosili tuniki obcisłe, natomiast habity konwentualnych były obszerne i przypominały krojem dzisiejsze alby. Spory pomiędzy obserwantami i konwentualnymi, a później kapucynami o krój i wygląd franciszkańskiego habitu doprowadziły do ostrej reakcji papieża Aleksandra VII, który w dekretach z lat 1658 i 1663 zakazał którejkolwiek z trzech rodzin franciszkańskich twierdzić, że habit przez nich noszony jest identyczny z habitem św. Franciszka¹⁵.

¹¹ L. Moulin, *Życie codzienne zakonników w średniowieczu (X–XV wiek)*, Warszawa 1986, s. 9, 18, 181.

¹² *Constitutiones generales Ordinis Minorum, dictae Farinariae*, „Archivum Franciscanum Historicum” 35(1932), ss. 82–112, 177–221.

¹³ *Constitutiones Alexandrinae*, Romae 1501.

¹⁴ *Constitutiones Pianae*, Bononiae 1565.

¹⁵ J. Makarczyk, *Habit*, „Nasze Życie” 57(1995), Łódź, s. 18.

*Konstytucje Urbanie*¹⁶, zatwierdzone w 1628 r. na kapitule w Rzymie przez generała Franceschiniego oraz przez papieża Urbana VIII dla Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych jasno określały, jak powinien wyglądać ubiór braci. Przede wszystkim nakazywały, aby strój był prosty „tak, aby żadnych cech próżności i światowej elegancji na sobie nie nosił”, bez żadnych dodatków i ozdób. Habit powinien być koloru popielatego, chociaż w okresie lata można było używać jaśniejszych odcieni, wpadających nawet w kolor biały. Konstytucje te szczególnie zwracały uwagę na to, aby „bracia jednakowo się ubierali, a w zewnętrznym szczególnie odzieniu trzymali się ściśle jednego kształtu, tak co do koloru i materii, jako też co do formy”. Tunika zewnętrzna powinna być odpowiedniej długości, ani za krótka, ani za długa, po bokach nie mogła mieć przecięć (kieszeni), podobnie tunika wewnętrzna. Kaptur według wskazań powinien przede wszystkim odznaczać się skromnością i mieć z przodu formę owalną, a z tyłu formę stożkową sięgającą do pasa. Część nakrywająca głowę miała być okrągła. Pasek winien być zrobiony z wełny albo z nici i nie powinien być zbyt cienki, ani zbyt gruby, dostosowany do stanu zakonności bez żadnych ozdób i wzorów artystycznych.

Konstytucje Urbanie zezwalały braciom nosić peleryny w kościele, na procesjach i w innych miejscach. Peleryny powinny być koloru popielatego, a ich szerokość nie mogła przekraczać trzech łokci. Magistrowie teologii mogli nosić czarne birety, ale tylko, gdy *odbierali znaki swojego doktoratu oraz w czasie dysputy i kazania*. Przepisy zezwalały też wszystkim braciom nosić tzw. „piuski – ich wielkość nie powinna przekraczać szerokości trzech palców”. Pod habitem można było nosić koszulę, lecz nie mogła ona wystawać na zewnątrz i powinna być koloru białego. Można przyjąć, że koszulę w początkowej fazie istnienia zakonu, kiedy przepisy były surowsze, sztyto z płótna niebielonego, surowego i była długa do kolan. Prawdopodobnie już wcześniej niż w XVII w. wchodziła w skład ubioru braci, zwłaszcza na terenach, gdzie klimat był chłodniejszy, szczególnie w zimie. W skład ubioru wchodziły również sandały. Inne ubrania zewnętrzne powinny być koloru popielatego. Obowiązkiem każdego przełożonego klasztoru było zatroszczyć się o odpowiedni ubiór dla swoich podwładnych, w przeciwnym razie mógł być pozbawiony swojego urzędu.

Już pod koniec XVIII w. czarny kolor habitu był spotykany coraz częściej. W 1771 r. we Francji, gdy nastąpiło przyłączenie ośmiu prowincji obserwancj do gałęzi konwentualnych, papież Klemens XIV nakazał, aby bracia z przyłączonych prowincji nosili czarne habitury. W czasie kapituły braci konwentualnych

¹⁶ *Constitutiones Urbanae Fratrum Ord. Min. Conv. S. Francisci, Romae 1628.*

w Rzymie nowo wybrany generał Ludwik Marzoni przyobłócił w habit konwentualny trzech pierwszych braci z dawnych prowincji obserwantów francuskich¹⁷.

Podobną praktykę noszenia czarnego habitu stosował papież Klemens XIV (Lorenzo Ganganelli). Był on znanym na owe czasy teologiem franciszkańskim i wywodził się z gałęzi konwentualnej. W 1759 r. został wyniesiony do godności kardynalskiej. Gdy w 1769 r. odbywało się konklawe, na którym został wybrany następcą św. Piotra, biorąc w niej udział, był ubrany w czarny habit. Zresztą wkładał taki habit w każdy piątek do końca swego życia (+ 1774).

W 1772 r. niemiecka kapituła prowincjalna Prowincji Argentina, której obrady odbywały się w Offenburgu podjęła decyzję o zmianie koloru habitu. Obowiązującym strojem dla całej prowincji stał się habit koloru czarnego. Pod koniec XVIII w. we franciszkańskich prowincjach we Francji, w Niemczech, później we Włoszech, w większości prowincji, a ostatecznie w całym zakonie czarny kolor habitów zadomowił się na stałe.

Trudno jest jednoznacznie powiedzieć, czym tak naprawdę podyktowana była zmiana koloru habitów z szarego na czarny. Niektórzy historycy są przekonani, że zmiana ta spowodowana była przede wszystkim względami ekonomicznymi. Trudności w nabyciu szarego płótna, które z kolei powodowało podnoszenie cen, mogły w pośredni sposób wpłynąć na zmianę. Jednak wydaje się, że jest to zbyt błahy powód, by zmieniać tak starą i potwierdzoną historycznie tradycję zakonu. Być może zmiana była podyktowana ówczesną modą, która wkradała się do klasztorów. Kto wie?

W XIX w. czarny kolor habitów braci mniejszych konwentualnych był już normą. Generał zakonu Nicola Papini w książce biograficznej o św. Franciszku, wydanej w latach 1825–1827 napisał, że habit franciszkanów zaczął zmieniać się w XVI w. od białego do szarego, a pod koniec XVII w. od szarego do czarnego¹⁸.

W 1924 r. kapituła generalna pośród wielu spraw, którymi się zajęła, podjęła bardzo ważną dyskusję dotyczącą habitu. Problem polegał na tym, że ówczesne *Konstytucje Urbańskie* obowiązujące *de facto* od 1628 r. (choć z późniejszymi modyfikacjami), nie określały ściśle franciszkańskiego stroju. Generalnie chodziło o kolor habitu, który w obowiązujących konstytucjach był określony jako popielaty, a w rzeczywistości żaden franciszkanin habitu o takim kolorze nie nosił. W tym czasie habit używany przez braci był czarny. Został wprowadzony w niektórych prowincjach już pod koniec XVIII w., a w całym zakonie ostatecz-

¹⁷ J. Odoardi, *Bracia Mniejsi Konwentualni. Geneza i ewolucja od w. XIII do 1517 oraz historia nowożytna (1517–1976)*, [w:] W. Di Fonzo, J. Odoardi, A. Pompei [red.], *Bracia Mniejsi Konwentualni – Historia i życie (1209–1976)*, Niepokalanów 1988, ss. 170–172.

¹⁸ N. Papini, *Storia di S. Francesco*, Foligno 1825–1827.

nie około 1800 r., nie bez zastrzeżeń i oporu przełożonych. Rozpowszechnił się nie tyle prywatnie, co raczej zwyczajowo. Chcąc od strony formalnej rozwiązać ten problem kapituła zleciła nowemu generałowi Alfonsowi Orlichowi rozważne i gruntowne zbadanie tej sprawy oraz rozsądne rozwiązanie jej „ku pożytkowi i chlobie naszego Zakonu”. W 1927 r. generał rozesłał do wszystkich braci w zakonie list z zapytaniem dotyczącym habitu: czy zachować obecny habit oraz jasno i wyraźnie zaznaczyć to w nowych konstytucjach, jednocześnie zrywając z wielowiekową tradycją, czy powrócić do dawnego naszego, a jeśli tak, to w jaki sposób to uczynić, stopniowo czy częściowo?

Z relacji generała wynikało, że opinie na ten temat były podzielone. Jedni nie chcieli żadnej zmiany, inni bardzo pozytywnie przyjęliby powrót do dawnego habitu. Sam generał optował się za powrotem do pierwotnego habitu, który bardziej odpowiadał charakterowi franciszkańskiemu, który uświęciła historia. Jednoznacznie świadczą o tym zabytki sztuki i literatury, relikwie świętych, a nawet specjalne wyrażenia w języku różnych narodów. Samo zaś przyjęcie dawnego habitu mogłoby przyczynić się do rozrostu i chluby naszego zakonu. Każdy brat począwszy od nowicjusza został zobowiązany do dania pisemnej odpowiedzi¹⁹.

Dla jasności i orientacji wszystkich, do których miał dotrzeć list, generał zamieścił końcową uwagę: „Barwą tradycyjną naszego Zakonu, zachowaną dotychczas przez Biskupów i Kardynałów (naszego Zakonu) była barwa popielata, wpadająca w czarną. Sukno nie bardzo lekkie. Kształt tuniki prosty, bez zbytej liczby fałdów. Kapturek wygodnie osłaniający głowę; kaptur z tyłu trójkątny, spadający do pasa, z przodu sięgający do połowy między szyją a paskiem, po bokach zaś do połowy”.

Mimo, że generał Orlich był za powrotem do tradycji i koloru popielatego habitów, to jednak większość braci w ankiecie opowiedziała się za pozostaniem przy ówczesnej czarnej barwie. Odpowiadając na to kapituła generalna, uchwalająca w 1930 r. nowe konstytucje (zatwierdzone w 1932 r. przez papieża Piusa XI), również przyjęła czarny kolor habitów za obowiązujący w zakonie braci mniejszych konwentualnych. Nowe konstytucje ujmowały kwestię ubioru w następujący sposób: „Odzienie braci wierzchnie i spodnie mają być skromne, zakonne i proste tak, aby nie nosiło żadnych cech próżności, elegancji lub zbytku. Ubranie wierzchnie składa się z tuniki, kaptura, paska, obuwia, pończoch i kapelusza. Wolno też nosić płaszcz, ale prosty. Co do materii, barwy i kroju odzienia zewnętrznego należy ściśle zachowywać następujące przepisy: materiał ma odpowiadać zakonnemu ubóstwu i skromności; kolor ma być czarny; krój nie ma

¹⁹ Archiwum Franciszkanów w Krakowie (dalej AFK), *List Ministra Generalnego do braci Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych z 8.12.1927 r.*

nosić na sobie żadnych cech próżności i elegancji. Na pasku wszyscy bracia, jakiegokolwiek godności, obowiązani są nosić zawsze koronkę franciszkańską Najświętszej Maryi Panny²⁰.

Obecnie bracia mniejsi konwentualni powszechnie znani są jako rodzina franciszkanów w czarnym habicie z białym sznurem, chociaż ostatnie konstytucje dopuszczają również popielatą barwę habitu. *Konstytucje Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych Świętego Ojca Franciszka* zatwierdzone w 1984 r., a obowiązujące od 1985 r. o habicie mówią, że składa się z tuniki z kapturem czarnego koloru i białego paska. W niektórych krajach, dla słusznej przyczyny, uznanej przez generała, za zgodą jego rady, można nosić habit koloru popielatego²¹. W ostatnich latach prowincje i kustodie misyjne za obowiązujący kolor habitu przyjęły barwę popielatą. Również niektóre prowincje, korzystając z możliwości, jaką dają obowiązujące konstytucje, podjęły decyzje o zmianie koloru habitów z czarnego na popielaty.

3. Habit franciszkanów w Polsce

Franciszkanie średniowieczni w Polsce nosili habity siwe z pasem i przyszytym do tuniki kapturem. Próbuując zinterpretować kolor określany jako siwy wydaje się, że był to odcień koloru szarego, jaśniejszy lub ciemniejszy, w zależności od jakości płótna. Niemniej jednak należy jednoznacznie przyjąć, że nie był to kolor czarny ani brunatny. Były przypadki wyłamywania się od tych zasad. Niektórzy bracia używali habitów w niewłaściwych kolorach (może czarny, może brunatny), co było surowo karcone. Niewłaściwe barwy często stosowano jako podszewki. Ze względu na chłodny klimat powszechnie noszono tzw. kaftany, które mogły przypominać peleryny lub wierzchnie narzuty. Używano również cienkich koszul. Za pasem noszono albo oręż (np. nóż), co z czasem było surowo zakazywane, albo tzw. tabliczki do zbierania jałmużny²².

W XVI i XVII w. franciszkański strój zakonny nie uległ modyfikacji się i składał się z habitu koloru popielato-siwego z pasem i kapturem, chociaż w różnych okresach zakonnicy zaopatrywali się w pewnego rodzaju dodatki do zasadniczego stroju. Początkowo używano tzw. kaftanów, podobnie jak we wcześniejszym okresie. W XVI i XVII w. weszło w zwyczaj używanie biretów i kapełuszy, natomiast unikano noszenia kapturów. Zwyczaj ten rozpowszechnił się szczególnie w prowincji ruskiej w czasie wojen, jednak szybko nakazano powrót

²⁰ *Constitutiones Ord. Fr. Min. S. P. F. Conventualium ad Codicem Iuris Canonici conformatae*, Romae 1932.

²¹ *Reguła i Konstytucje Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych Świętego Ojca Franciszka*, Niepokalanów 1986.

²² K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, Kraków 1937, t. 1, s. 189.

do starych tradycji noszenia pełnego stroju z kapturem, a kapelusze pozwolono używać tylko w obrębie posesji klasztornej. Zdarzało się, że zakonnicy (najczęściej gwardianie) używali bardzo wyszukanych i drogich materiałów na habity. Na koszulach wkładanych pod habity wyszywano piękne wzory oraz powszechnie używano ozdobnych elementów (złote lub srebrne broszki)²³.

Pewnych informacji dotyczących ubioru pod koniec XVI w. dostarczają nam spisy rzeczy, używanych przez gwardiana i innych zakonników w klasztorze w Krośnie. Gwardian wspomnianego klasztoru, Andrzej Wilczek posiadał w użyciu następujące ubrania i rzeczy: kapę chórową z kapturem i paskiem (2 szt.), tunikę letnią bez kaptura, tunikę podszytą skórą, płaszcz, trzy pary rękawic, jedną parę rękawic skórzanych na zimę, pończochy, okrycie nóg (spodnie) ze skóry koziej, birety (6 szt.), trzy pary półbutów z płótna, pończochy zimowe, skórzaną czapkę, koszule (32 szt.), podkoszulki (26 szt.), kołnierzyki (20 szt.), rękawiczki z wełny, wełniane nakrycia głowy, osiem par butów. Podobnie rzeczy posiadał prokurator klasztoru Walenty z Krakowa: dwie kapy chórowe z kapturami i paskami, tunikę bez kaptura, birety (2 szt.), trzy pary półbutów z płótna, pończochy zimowe, podkoszulki (20 szt.), cztery pary półbutów z tkaniny podobnej do wełny, koszule (12 szt.), wełniane nakrycia głowy (6 szt.), rękawiczki zimowe. Kaznodzieja posiadał następujące ubrania: kapę chórową z kapturem i paskiem, tunikę bez kaptura, dwa birety, dwie pary półbutów z płótna, rękawiczki zimowe, koszule (12 szt.), podkoszulki (15 szt.), trzy pary półbutów z tkaniny podobnej do wełny, wełniane nakrycia głowy (6 szt.), czapkę skórzaną. Podobne rzeczy posiadał kantor, tylko w mniejszych ilościach²⁴.

Te spisy posiadanych ubrań bardzo ułatwiają ustalenie, w co się ubierali zakonnicy na przełomie XVI i XVII w. Przepisy zakonne jasno określały, jakie rzeczy powinien posiadać zakonnik oraz w jakich ilościach. Wszelkie nadużycia były karane. W XVII w. do powszechnego użytku weszło noszenie trzewików, chociaż w ramach reformy próbowano bez skutku wprowadzić noszenie sandałów. Zasadą praktykowaną było noszenie obuwia skromnego i prostego. W tym samym okresie powszechnie wprowadzono w klasztorach tzw. *vestiarium*, czyli konkretną kwotę pieniędzy przeznaczoną na ubrania dla każdego zakonnika. W 1659 r. w prowincji ruskiej kwota ta wynosiła nie więcej niż 6 złp. Przełożeni, kaznodzieje i lektorzy mieli prawo do większego *vestiarium*. Oczywiście bracia nie otrzymywali tych pieniędzy, lecz prosili odpowiedzialnego brata o kupienie potrzebnej rzeczy, odpowiedzialnym zaś za to był przeważnie gwardian²⁵.

²³ Tamże, t. 2, s. 208.

²⁴ AFK, *Via et methodus visitationis cura P. Joannis Donati Caputo Provincialis Poloniae ... incepta Cracoviae die 22 Octobris A. D. 1598*.

²⁵ K. Kantak, *Franciszkanie*, t. 2, s. 208, 402.

Historia habitu franciszkańskiego

Na początku XVII w. w prowincji polskiej franciszkanów próbowano wprowadzić zwyczaj noszenia płaszczów tzw. włoskich (*pallium*). Zwyczaj ten należy wiązać bezpośrednio z reformą, która miała miejsce w tym okresie w klasztorach braci konwentualnych. Tzw. konwentualni reformowani chcieli, aby jednym z zewnętrznych wyrazów reformy było noszenie długich płaszczów. Ten zwyczaj chcieli wprowadzić we wszystkich klasztorach, również w tych, które nie były przychylne reformie. Spór toczył się podczas kapituły prowincjalnej w 1626 r. w Krakowie, na której prowincjałem został wybrany Adrian z Iłży Bartkowicz, zwolennik reformowanych. Przeciwnicy noszenia płaszczów skłaniali się ku reformie życia zakonnego, ale „bez nowości w ubraniu i noszeniu długich bród”. Twierdzili, że ani *Reguła*, ani *Konstytucje*, ani dawny zwyczaj nic nie mówiły o płaszczach. Nadto, gdy w Rzymie próbowano wprowadzić zmiany w ubiorze w ramach reformy, tzn. noszenie płaszczów, sandałów i krótkich kapturów papież Urban VIII zakazał natychmiast takich praktyk. Reformowani natomiast przedstawiali swoje racje twierdząc, że długie płaszcze zwane *mantellami* zwyczajowo noszone były przez obserwantów i kapucynów, a tradycja taka brała się jeszcze z czasów św. Franciszka. Ponadto zwyczaj ten został zaakceptowany w Polsce przez generała Jakuba Montanarięgo w 1622 r. i własnoręcznie podpisany przez wielu franciszkanów. Ponieważ żadna ze stron nie zgadzała się na proponowane warunki, spór pozostawiono do rozstrzygnięcia biskupowi krakowskiemu. Wspomniane płaszcze miały następujący wygląd: „płaszcze powinny sięgać poza kolana na 4 lub 5 palców, a zapinane były przy szyi haftkami wykonanymi z żelaza, a w rozpiętości nie powinny przekraczać połowy obwodu koła”²⁶.

Uchwały kapituły prowincji polskiej z 1636 r., gdy urząd prowincjała piastował Modest Wybranowski, zabroniły szycia habitów ze specjalnego sukna tzw. *merelano* lub *medzelano* lub innego podobnego delikatnego materiału. Kapituła nakazała używać do szycia habitów grubego płótna. Nie można było także stosować wyszukanych kolorów: „pogodnych albo ciemnego, albo błyszczącego, lecz płótno powinno być koloru popiołu”. Kaptur natomiast nie mógł sięgać z przodu do pasa, lecz powinien być trochę krótszy. Tylne części kaptura miała sięgać do paska. Zabroniono nosić białych pasków, kolor paska powinien być *rudis* czyli surowy i nieobrobiony. Nie wolno było na pasku zawieszać kluczy ani nożyka²⁷.

Dnia 19 marca 1668 r. na kongregacji w Międzyrzeczu (prowincja ruska) prowincjał Woydyłowicz zakazał również używania do szycia habitów delikat-

²⁶ A. Karwacki, *Materiały do historii Prowincji i konwentów OO. Franciszkanów w Polsce, Litwie i Rusi*, t. 7, ss. 196–199 (rkps w AFK).

²⁷ AFK *Acta provinciae Maioris et Minoris [Poloniae] Fr[atrum] Minorum Conventu[alium] [S.] Francisci conscripta sub [...]is Adm. R. P[at]ris Modesti Sebastiani Wybranowski S.T.D. Ministri Provincialis in Capitulo Culmensi electi Die 15 Octobris A.D. 1636*, ss. 128–138; A. Karwacki, *Materiały*, t. 7, s. 212.

nego sukna tzw. *merelano*. Materiałem odpowiednim na habity według wspomnianego prowincjała powinno być sukno. Przyjęto również zasadę dotyczącą kroju habitów – powinien być taki sam u wszystkich²⁸.

W 1672 r. zostało wydane drukiem dziełko pt. *Libellum famosum*, napisane przez bernardyna Seweryna Czajkowskiego przeciwko franciszkanom. Autor, były franciszkanin, ośmieszał zakon franciszkanów w oczach ludzi, pisząc, że to bernardyni są prawdziwymi synami św. Franciszka. W ten sposób zachęcał do przechodzenia lub wstępowania do bernardynów. W proteście franciszkanie na swoją obronę przytaczali przepisy kościelne, jakie powinny obowiązywać przy przejściu z jednego zakonu do drugiego. Przepisy te nakazywały uzyskanie pozwolenia od przełożonych oraz zalecały ceremonię zdjęcia dawnego habitu i nałożenia nowego. W tej relacji ważny jest przekaz o tym, że habit bernardynów różnił się od franciszkańskiego tylko krojem, a kolor pozostawał ten sam (szary)²⁹.

Dekrety kongregacji prowincji ruskiej z 3 lipca 1694 r., odbytej w klasztorze św. Antoniego we Lwowie w czasie urzędowania prowincjała Antoniego Cyryny, jednoznacznie nakazywały, aby kolor sukna na habity był ciemno popielaty³⁰. W 1703 r. ruski prowincjał Ludwik Karsza ganił wszelki zbytek w habitach i zakazywał zakonnikom *strojenia się*³¹. Podobnie prowincjał litewski Benedykt Bogdał na kapitule w 1693 r. w Grodnie nakazał nosić habity zakonne jednokolorowego koloru, ponieważ nie było to przestrzegane. W tym celu nakazano, aby każdy klasztor zamawiał płótno na habity u tego samego *fabrykanta*³².

Wizytacja prowincji ruskiej, przeprowadzona przez Ludwika Elbinga w 1717 r., wykazała wiele nadużyć w kwestii ubioru zakonników, tak u gwardianów, jak i u podwładnych³³. W związku z nadużyciami w tej materii kapituła prowincjalna w Krzemieńcu w 1717 r. postanowiła wprowadzić surowe przepisy. Przede wszystkim ustalono wysokość *vestiarium*; nowy habit można było dostać raz na dwa lata; inne ubrania i bieliznę można było otrzymywać według potrzeb³⁴.

²⁸ Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu (dalej BZNOW), *Przywileje, akta, inwentarze, zapiski itp. sprawy klasztoru OO. Franciszkanów w Przemysłu (XVII–XVIII)*. Zbiór A. Czołowskiego – sygn. 9615 II, kart. 100.

²⁹ A. Karwacki, *Materiały*, t. 7, ss. 231–232.

³⁰ BZNOW, *Przywileje, akta, inwentarze*, kart. 312.

³¹ Tamże, kart. 319.

³² A. Karwacki, *Materiały*, t. 6, s. 61.

³³ AFK *Acta Almae Provinciae Russiae Ord. Min. S. Francisci Conventualium tempore actualis Visitationis A. R. P. M. Ludovici Elbing Patris Provinciae Poloniae, Guardiani Cracoviensis, prae-fatae vero Provinciae Russiae Commissarii et Visitoris Generalis ac praesentis Capituli conscripta et connotata. Anno 1717*.

³⁴ AFK *Acta Almae Provinciae Russiae*; A. Karwacki, *Materiały*, t. 3, s. 73.

Historia habitu franciszkańskiego

Nieznaczące, chociaż istotne zmiany w ubiorze, nastąpiły w XVIII w. Coraz częściej można było spotkać w klasztorach zakonników noszących czarne habity. Początkowo było to surowo zabronione, jednak z czasem praktyka ta upowszechniła się, a na stałe weszła w użycie, gdy prowincjałowie oficjalnie zgodzili się na nią. Jeszcze na kapitule w Warszawie w 1727 r. prowincjał Konstanty Kossowski surowo zakazał używania habitów innego koloru niż popielatego, a gdyby ktoś nosił czarny, nakazywał zabranie go³⁵.

W połowie wieku powszechnie zaczęto używać płaszczów na wzór włoski³⁶. W prowincji ruskiej pozwolenie takie wprowadził w życie prowincjał Dionizy Goyski w 1756 roku³⁷. Podobnie w prowincji litewskiej pod koniec XVIII w. (1785 r.) ówczesny prowincjał Chryzolog Jankowski przywrócił praktykowany wcześniej zwyczaj noszenia płaszczów. Jednocześnie nakazał zakonnikom wychodzić poza klasztor tylko w płaszczach. Wydaje się, że wtedy bracia w prowincji litewskiej już powszechnie używali habitów koloru czarnego. Nie ma jednoznacznego stwierdzenia, że tak było, chociaż wytyczne wspomnianego wyżej prowincjała co do noszenia piusek w czasie procesji jednoznacznie określały wygląd i kolor piusek, który zapewne był dostosowany do koloru habitów. Pisał wtedy prowincjał: „na procesjach wszyscy bracia mają nakrywać głowy kapturem; w lecie na głowach nosić powinni galeros tzn. okrągłe piuski bez ozdób, czarne”³⁸.

W związku z nowym stylem bycia, propagowanym w XVIII w., kiedy to dużą wagę przywiązywano do wyglądu zewnętrznego, w zakonie pojawiało się wiele nadużyć. Zakonnicy przesadzali w ubiorze kupując najdroższe i najlepsze sukna na habity. Powszechnie zaczęto używać drogich kapeluszy, trzewików i niespotykanych dotąd skarpet. Wszystkie te nadużycia, sprzeciwiające się duchowi ubóstwa, starano się niwelować oraz wprowadzać surowe kary za niedostosowanie się do przepisów zakonnych. Podobnie prowincjał litewski Tomasz Misiewicz podczas kongregacji, która odbywała się 19 listopada 1738 r. w Grodnie, postanowił ukrócić nadużycia w ubraniu zakonnym, np. zakazał zgodnie z poleceniem konstytucji szycia przy habitach kieszeni czy otworów z boku na wkładanie rąk³⁹.

W 1767 r. prowincjał polski Pankracy Kalitowicz wydał *Ordinationes pro tota Provincia*, w których ganił zbytek w ubiorze niektórych zakonników. Zabronił używania habitów z wełny wielbłądziej z bocznymi otworami, przez które można było wkładać ręce do wewnątrz (*habitus camelinos cum aperturis adlaterilibus, quibus manus intrinsecus inferuntur*)⁴⁰.

³⁵ AFK *Acta conventus Veterosandecensis*, s. 36.

³⁶ B. Makowski, *Thesaurus Provinciae Poloniae*, Essen-Gdańsk 1995, t. 1, ss. 85–91.

³⁷ A. Karwacki, *Materiały*, t. 3, s. 99.

³⁸ Tamże, t. 6, s. 78.

³⁹ Tamże, t. 6, s. 65.

⁴⁰ Tamże, t. 7, s. 571.

Specjalne przepisy dotyczące ubioru ustalono za prowincjała Barnaby Kędzierskiego. Jego zarządzenie z 5 listopada 1775 r. zawierało wiele uwag i upomnień odnośnie do ubioru zakonników w prowincji ruskiej. Prowincjał m.in. zabronił noszenia białych chustek na szyi, wyszukanych kolorów habitów, mankietów, kapeluszy świeckich, łańcuszków i ozdób przy zegarkach. Ten sam prowincjał, będąc świadkiem odkrycia w 1777 r. fresków w lwowskim kościele Św. Krzyża, potwierdził, że franciszkanie w połowie XVIII w. nosili jeszcze popielate habity. Na fresku przedstawione było męczeństwo franciszkanów w 1741 r. Męczennicy namalowani byli w habitach popielatych z krótkimi kapturami⁴¹.

Podobne przepisy i uwagi odnoszące się do habitów przypominał prowincjał Jan Tyneński na kongregacji prowincji ruskiej, zorganizowanej w Przemyślu w 1780 r. Ojcowie zebrani na kongregacji uchwalili, że habity mogły być uszyte z niewyszukanych tkanin – z prostego sukna przeworskiego lub z rewersy albo sai. Wszystkie klasztory w prowincji miały zaopatrywać się w tkaninę na habity w konwentach we Lwowie lub Zamościu⁴².

Trudno jest określić, kiedy tak naprawdę habit koloru czarnego na dobre zdomowił się wśród franciszkanów w Polsce. Wydaje się, że był to długi proces, rozpoczęty już pod koniec XVIII w., szczególnie na tych terenach, gdzie dokonano rozbiorów i klasztory straciły bezpośredni kontakt z władzami zakonu. Ostatecznie prawodawstwo, które zostało narzucone przez zaborców, zwłaszcza józefinizm w zaborze austriackim, podporządkowało życie zakonne biskupom diecezjalnym, a co za tym szło, utrudniło swobodę życia w klasztorach we wszystkich wymiarach. Życie zakonników upodobiło się do życia księży diecezjalnych, stąd też ich strój przybierał wygląd stroju księży diecezjalnych.

W dziele *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, przygotowanym przez historyka z czasów saskich, księdza Jędrzeja Kitowicza (1728–1804), które zostało wydane w latach 1840/41, w rozdziale dotyczącym duchownych znajduje się wzmianka na temat franciszkanów, ich zwyczajów i co ciekawe, ich stroju. Należy dodać, że autor pod koniec XVIII w. przystąpił do porządkowania materiałów historycznych oraz notatek z ważnych wydarzeń, w jakich uczestniczył, gromadzonych od 1743 r. Zebrane spostrzeżenia i obserwacje sprawiły, że *Opis obyczajów* można uznać za najważniejszy przekaz na temat obyczajów w Polsce w czasach saskich. O franciszkanach pisze w następujący sposób: „Franciszkanie, co do reguły i obyczajności są takimi, jakimi dawniej byli; odmianę uczynili w sukni i w twarzy; na początku albowiem panowania Augusta III zażywali koloru ciemnopopielatego i nosili małe bródki; na końcu wzięli kolor w całe czarny

⁴¹ Tamże, t. 3, s. 115.

⁴² Tamże, t. 3, s. 119.

Historia habitu franciszkańskiego

i golą całą brodę. Są ludzie uczeni i pobożni; lubo zaś są *ex ordine mendicantium*, przy niektórych jednak klasztorach mają wioski funduszowe”⁴³.

Biskupi galicyjscy zgromadzeni na kongregacji we Lwowie w 1799 r. uchwalili przepisy dla zakonników zaboru austriackiego, którym podlegali według przyjętego prawa w całym Cesarstwie Austriackim. Takie prawa otrzymali również galicyjscy franciszkanie. W wytycznych biskupi zezwolili używania do pracy tzw. krótkich habitów, ale czarnych. Z tego wynika, że kolor czarny franciszkańskich habitów był już wtedy powszechnie używany.

W 1829 r. na kongregacji prowincji galicyjskiej ówczesny prowincjał Remigiusz Ziegeli przyjął uchwały dotyczące stroju. Każdy zakonnik mógł otrzymywać na 3 lata jeden habit zimowy i jeden letni, a także raz na 3 lata jedną „sukienkę” zimową i letnią (chodzi o rodzaj długiej koszuli) pod habit. Sukienka powinna być uszyta z mocnego płótna pospolitego. Wedle potrzeby zakonnicy mieli otrzymywać co roku dwie zwykłe koszule, jedno okrycie głowy, po dwa komplety pościelowe oraz solidne buty⁴⁴.

Na problem życia wspólnego, klauzury, ubioru, zaniedbań w klasztorach zwracała uwagę w omawianym okresie kongregacja prowincji galicyjskiej, odbyta 20 września 1840 r. za prowincjała Bonawentury Grochowskiego⁴⁵.

W XIX w. polscy franciszkanie powszechnie używali habitów koloru czarnego. Potwierdzają to najstarsze fotografie z kapituł prowincjalnych prowincji galicyjskiej oraz dokumenty archiwalne. Próbę przywrócenia pierwotnego, popielatego koloru habitu franciszkańskiego podjął pod koniec XIX w. reformator życia zakonnego i długoletni prowincjał w prowincji galicyjskiej franciszkanów, o. Samuel Rajss. Reforma, którą wprowadzał w życie, polegała przede wszystkim na powrocie w klasztorach do tzw. życia doskonale wspólnego oraz do ubóstwa i rezygnacji z posiadania prywatnych pieniędzy. Przeciwnicy reformy w liście do generała zakonu Bonawentury Soldatica z 4 października 1890 r. zarzucali o. Samuelowi Rajssowi, że w ramach reformy samowolnie zmienił krój habitu, a szczególnie kaptura, oraz że dokonał zmiany koloru habitu z czarnego na popielaty, na co oni nie chcieli się zgodzić⁴⁶. W odpowiedzi generał, mimo, że popierał reformę życia w klasztorach i podejmowane działania o. Samuela, to jednak dla dobra wspólnego zakonu i prowincji polecił, aby pozostawiono dawny krój i kolor habitu⁴⁷.

⁴³ J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, [b.m.] 1840–1841.

⁴⁴ A. Karwacki, *Materiały*, t. 3, s. 169.

⁴⁵ Tamże, s. 181.

⁴⁶ AFK, *List o. Samuela Rajssa do o. Remigiusza Dudy z 8 listopada 1890 r.*, [w:] Teka personalna o. Samuela Rajssa, sygn. C-II.

⁴⁷ Tamże.

Franciszkański strój przechodził różne przeobrażenia w ciągu wieków. Obecnie habity poszczególnych gałęzi franciszkańskich różnią się między sobą kolorem, krojem i dodatkami:

1. Bracia Mniejsi Konwentualni (OFMConv) – tunika czarna lub szara z kapturem, w pasie sznur (cingulum) o trzech węzłach symbolizujących złożone przez zakonnika śluby zakonne, a na sznurze z lewej strony koronka franciszkańska, w okresie zimowym czarna peleryna.

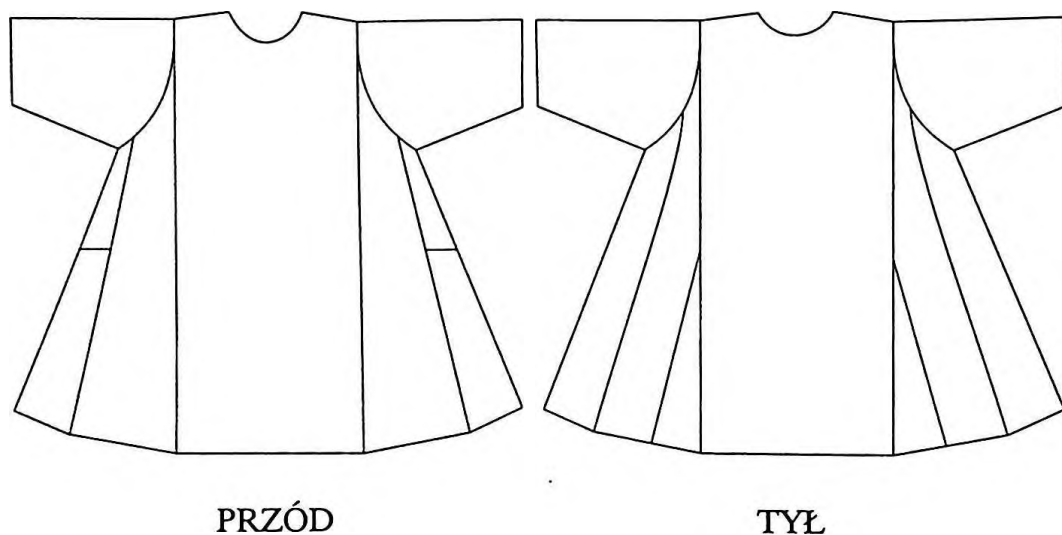
2. Bracia Mniejsi (OFM) – habit brązowy, kołnierz z kapturem z przodu okrągłym, z tyłu spiczastym, płaszcz w typie peleryny, w pasie sznur o trzech węzłach, a na nim z lewej strony różaniec lub koronka.

3. Bracia Mniejsi Kapucyni (OFMCap) – habit brązowy, spiczasty kaptur, peleryna długa do kolan, w pasie sznur z trzema węzłami po prawej stronie, a na nim z lewej różaniec.

Nie ulega jednak wątpliwości, że pierwotnym kolorem habitu franciszkańskiego był kolor szary (popielaty).

Aneks

Rys tuniki św. Franciszka, przechowywanej w Sacro Convento w Asyżu



Ikonografie – linki (17.12.2007):

1) Giotto, Legenda św. Franciszka, (dobrze widoczne sandały):

http://www.wga.hu/art/g/giotto/assisi/upper/legend/scenes_2/franc141.jpg

<http://www.wga.hu/art/g/giotto/assisi/upper/saints.jpg>

Historia habitu franciszkańskiego

2) Simone Martini, 1317 r.

<http://www.wga.hu/art/s/simone/3assisi/1saints/saints10.jpg>

3) Giovanni di Milano, 1360 r. (habit i sandały)

<http://www.wga.hu/art/g/giovanni/milano/francis.jpg>

4) Jan van Eyck, 1428/9 r.

http://www.wga.hu/art/e/eyck_van/jan/01page/05franci.jpg

Summary

The History of Franciscan Habit

The Franciscan “habit” is a full-length robe designed in the form of a cross. Originally made of rough, unbleached, homespun wool, today it can be made of other types of material as well. It is black or brown in color, though gray or even white is sometimes used by friars living in warmer climes. The habit is tied at the waist by a white cord. Three knots at one end of it recall the three Gospel vows which are at the base of the Franciscan life.

The habit is a strong spiritual symbol. A special designation for the habit gave St. Francis. The “traditional” Habit is actually the modern-day representation of the ragged clothing worn by poor people in the time of St. Francis and adopted as the form of attire by Francis and his early followers. During of eight centuries habit changed many times in its color, external appearance and cut. The process of changing and differences was shown in this article. A short history of Franciscan Habit in Franciscan Order in the beginning, during the centuries in the world and in Poland helps to understand many difficulties which result from these changes.

APOSTOLSTWO NAŚLADOWCÓW ŚW. FRANCISZKA W ŚWIECIE *KONSTYTUCJI ZAKONU* *BRACI MNIEJSZYCH KONWENTUALNYCH*

Apostolstwo (gr. *apostello* – posyłam, *apostolos* – posłany, *apostole* – posłannictwo) jako rzeczywistość złożona i różnorodna, nie doczekało się adekwatnego i wyczerpującego określenia. W *Dekrecie o apostolstwie świeckich* Soboru Watykańskiego II znajdujemy następujący jego opis: „Kościół powstał po to, by poprzez rozszerzanie królestwa Chrystusa po całej ziemi ku chwale Boga Ojca uczynić wszystkich ludzi uczestnikami zbawczego odkupienia i by przez nich cały świat rzeczywiście został skierowany ku Chrystusowi. Każda bowiem działalność Mistycznego Ciała zwrócona ku temu celowi nazywa się apostolstwem, które Kościół wypełnia poprzez wszystkie swoje członki, jednakże różnymi sposobami. Powołanie chrześcijańskie ze swej natury jest bowiem również powołaniem do apostolstwa” (DA 2). *Katechizm Kościoła Katolickiego* podejmuje próbę bardziej zwięzłego określenia apostolstwa, które rozumie jako „wszelką działalność Ciała Mistycznego na rzecz rozszerzania się Królestwa Chrystusa po całej ziemi” (nr 863). Według E. Weron określenia te wydają się sprowadzać apostolstwo wyłącznie do działalności, dlatego wspomniany autor proponuje szerszą definicję apostolstwa rozumianego jako uczestnictwo w zbawczym posłannictwie Chrystusa, dokonującym się przez udział w Jego kapłańskim, prorockim i królewskim urzędzie, w zjednoczeniu z Chrystusem przez wiarę i miłość, mające na celu szerzenie królestwa Bożego¹.

¹ E. Weron, *Apostolstwo*, [w:] R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski [red.], *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, ss. 61–64.

W Kościele wyróżnia się cztery formy apostołstwa: apostołstwo wspólne, apostołstwo hierarchiczne, apostołstwo ludzi świeckich i apostołstwo zakonne². Apostołstwo wspólne wszystkich członków Kościoła wynika z sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego: chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Można je nazwać apostołstwem podstawowym, ponieważ na nim opierają się inne formy apostołstwa³. Apostołstwo hierarchiczne (urzędowe, ministerialne) wypływa z przyjęcia sakramentu kapłaństwa i jest realizowane przez urzędowych przedstawicieli władzy kościelnej⁴. Apostołstwo ludzi świeckich ma swoją podstawę w apostołstwie wspólnym, a więc w sakramentach wtajemniczenia oraz w pozostałych sakramentach, a zwłaszcza w sakramencie małżeństwa. Występuje ono w dwóch formach: apostołstwo własne, wynikające bezpośrednio z powołania świeckich do działalności w świecie, oraz apostołstwo pomocnicze, realizowane w ramach bezpośredniej pomocy okazywanej apostołstwu hierarchii⁵. Apostołstwo zakonne (życia konsekrowanego) ma swoją podstawę w profesji rad ewangelicznych i jest realizacją specyficznego powołania osób należących do instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego⁶.

Biorąc pod uwagę rolę i znaczenie apostołstwa w Kościele wydaje się słusznym postawić pytanie: jaki model apostołstwa wyznaczają naśladowcom św. Franciszka Konstytucje Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych, będące swoistym kodeksem ich życia? Jest to ważne pytanie, gdyż Konstytucje i Reguła zawierają całokształt zasad, według których powinno rozwijać się ich naśladowanie Chrystusa w duchu św. Franciszka⁷. W naszych rozważaniach odwołujemy się do *Konstytucji Braci Mniejszych Konwentualnych*, uchwalonych przez Kapitułę Generalną w Asyżu w 1984 r., a zatwierdzonych przez Kongregację ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostołskiego w Rzymie 2 października 1984 r. Konstytucje zostały ogłoszone przez Generała Zakonu o. Lafranco M. Serriniego 4 października 1984 r. i obowiązują od 25 marca 1985 r.⁸ Prace nad

² Zob. hasło: *Apostolat*, [w:] F. Gryglewicz, R. Łukaszczyk, Z. Sułowski [red.], *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1995, kol. 797–810.

³ Zob. E. Weron, *Apostołstwo katolickie. Zarys teologii apostołstwa*, Poznań 1987, ss. 95–111.

⁴ Zob. M. Kalinowski, *Realizacja apostołatu hierarchicznego*, [w:] R. Kamiński [red.], *Teologia pastoralna*, t. 1, *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000, ss. 345–367.

⁵ Zob. E. Weron, *Laikat i apostołstwo. Zarys teologii laikatu i apostołstwa ludzi świeckich*, Poznań 1999², ss. 98–105.

⁶ W. Przygoda, *Apostołstwo instytutów życia konsekrowanego*, [w:] *Teologia pastoralna*, t. 1, ss. 383–392.

⁷ List o. Lafranco M. Serriniego, Generała Zakonu, [w:] *Reguła i Konstytucje Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych*, Niepokalanów 1986, s. 9.

⁸ *Konstytucje Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych Świętego Ojca Franciszka*, przekł. W. Zmarz, [w:] *Reguła i Konstytucje Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych*, Niepokalanów 1986, ss. 27–133 [dalej = *Konstytucje*].

nowymi Konstytucjami trwały 15 lat i podyktowane były wskazaniem Soboru Watykańskiego II oraz zmianami jakie zaszły we współczesnym świecie. Wszystko to wymagało ponownego przemyślenia charyzmatu franciszkańskiego oraz przygotowania norm, przystosowanych do dawania franciszkańskiego świadectwa w nowych warunkach.

Poszukując odpowiedzi na postawione wyżej pytanie skupimy się na najważniejszych formach apostolstwa, podejmowanych przez instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostolskiego, czyli na apostolskim świadectwie życia, apostolstwie własnym instytutu życia konsekrowanego oraz apostolstwie zleconym przez hierarchię⁹. W naszych rozważaniach ograniczymy się do V części *Konstytucji Braci Mniejszych Konwentualnych* noszącej tytuł: *Życie apostolskie braci*, która składa się z *Wprowadzenia duchowego* i czterech rozdziałów (nr 120–154).

1. Apostolstwo przez świadectwo życia

Spośród form apostolstwa instytutów życia konsekrowanego na pierwszym miejscu stawia się świadectwo życia. Jest to forma wspólna wszystkim instytutom życia konsekrowanego. Całe życie konsekrowane instytutów posiada jedyną w swoim rodzaju zbiorową wymowę świadectwa o Jezusie Chrystusie, które bywa nazywane „apostolstwem znaku” (KK 44), „apostolstwem miłości” (DZ 6) lub „apostolstwem przykładu” (VC 82). Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. jednoznacznie stwierdza, że apostolstwo wszystkich zakonników polega na świadectwie ich życia konsekrowanego (kan. 673)¹⁰.

Apostolstwo świadectwa życia opiera się na profesji rad ewangelicznych, dzięki którym naśladowcy św. Franciszka poświęcają wszystkie swoje siły na rzecz ukazania światu ewangelicznego orędzia Jezusa Chrystusa. *Konstytucje Braci Mniejszych Konwentualnych* prowadzenie życia ewangelicznego pośród ludzi nazywają główną formą apostolstwa franciszkanów¹¹. Zatem cały styl życia, głoszone słowa i podejmowane działania muszą wynikać z Ewangelii Jezusa Chrystusa, co pozwala na przepajanie jej duchem świata, w którym żyją i do którego posłani są naśladowcy św. Franciszka.

Wprowadzenie duchowe do piątego rozdziału *Konstytucji Braci Mniejszych Konwentualnych* pt. *Życie apostolskie braci* rozpoczyna rozważanie o pracy.

⁹ W. Przygoda, *Apostolstwo osób konsekrowanych*, [w:] *Leksykon teologii pastoralnej*, ss. 67–70; R. Niparko, Z. Sułowska, *Apostolat zakonów*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, kol. 808–809.

¹⁰ E. Weron, *Apostolstwo katolickie*, ss. 153–154; W. Przygoda, *Apostolstwo osób konsekrowanych*, ss. 68–69.

¹¹ *Konstytucje* nr 121 § 2.

Św. Franciszek uważał zdolność do pracy za znak powołania i pracę nazywał łaską. Sam pracował i zalecał pracę swoim braciom¹². Sama praca, a także jej styl stanowi wyraz apostołskiego świadectwa franciszkanów. Omawiane Konstytucje podkreślają, że praca podejmowana przez naśladowców św. Franciszka ma być naznaczona autentycznym braterstwem i powinna wyrażać franciszkańską *minoritas*. Praca, podejmowana z pogodnym usposobieniem, w duchu służby Kościołowi i pomocy ludziom, ma być wykonywana przy wykorzystaniu środków ubogich i przy zastosowaniu prostych metod, unikając kierowania się motywami zysku¹³.

Za św. Franciszkiem Konstytucje podkreślają, że franciszkanie mają tak pracować, aby nie gasić ducha modlitwy i pobożności (2Reg 5, 2). Modlitwa ma priorytetowe znaczenie dla naśladowców św. Franciszka, a modląc się gorliwie, mogą swoją pracę uświęcić i uczynić skuteczniejszą¹⁴. Apostolat, które urzeczywistnia się przez modlitwę, należy traktować jako szczególnie ważny element świadectwa ich życia.

Konstytucje *Braci Mniejszych Konwentualnych* podkreślają znaczenie i siłę świadectwa życia franciszkańskiego. Szczególnego wyrazu nabiera ono w misyjnej działalności naśladowców św. Franciszka¹⁵. Święty z Asyżu proponował udającym się na misje, aby apostołowali przykładem życia. Chodziło mu o to, by nie wdawali się w kłótnie i spory, lecz byli poddani wszelkiemu ludzkiemu stworzeniu ze względu na Boga i otwarcie przyznawali się, że są chrześcijanami (1Reg 16, 6). W takim ujęciu świadek Chrystusa nie stara się walczyć, sądzić innych i polemizować ze wszystkimi, lecz pokazać własnym życiem, kim jest dla niego Jezus Chrystus, w którego uwierzył¹⁶.

2. Apostolstwo własne

Apostolstwo własne instytutów życia konsekrowanego wynika z charyzmatu założyciela instytutu oraz ukształtowanego przez ten charyzmat duchowego dziedzictwa każdego instytutu (zob. VC 36). Charyzmat założyciela i jego kontynuacja w historii decyduje często o kierunkach, metodach i formach działalności apostołskiej. Wpływ na nie mają także konkretne potrzeby Kościołów lokalnych

¹² Testament, nr 20–22. Konstytucje. Wprowadzenie duchowe, s. 93; zob. szerzej P. Bertinato, *Praca*. [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, Kraków-Warszawa 2006, kol. 1349–1360; D. Flood, *Praca – aspekt społeczno-ekonomiczny*. [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, kol. 1361–1372.

¹³ Konstytucje nr 122 § 1–2.

¹⁴ Konstytucje nr 123 § 1.

¹⁵ Konstytucje nr 152 § 1.

¹⁶ A. Guryn, *Franciszek z Asyżu w XX wieku*. „Więź” 19(1976), nr 2, ss. 13–14.

oraz trafne rozpoznawanie znaków czasu. Stąd każdy instytut życia konsekrowanego ma swoją specyfikę oraz własne metody i formy działalności¹⁷.

Konstytucje Braci Mniejszych Konwentualnych zalecają naśladowcom św. Franciszka różnorodne formy działania apostolskiego, które wyrażają się przez pracę duszpasterską, umysłową i fizyczną. Apostolstwo franciszkanów winno charakteryzować się otwartością na nowe formy działalności i odważnym poszukiwaniem nowych, bardziej skutecznych środków wyrazu. Równocześnie mocno podkreśla się wybieranie takich działań apostolskich, które lepiej służą Kościołowi w danym momencie dziejów i są bardziej adekwatne do potrzeb i oczekiwań konkretnych grup społecznych. Stawia to przed naśladowcami św. Franciszka postulat poznawania środowiska ludzi, wśród których przebywają i którym służą¹⁸.

Konstytucje podkreślają, że franciszkanie przez głoszenie Ewangelii mają prowadzić ludzi do zjednoczenia z Chrystusem¹⁹. Przepowiadanie Słowa Bożego stanowi jedno z istotnych sposobów apostolstwa franciszkańskiego. Święty z Asyżu wraz z pierwszymi naśladowcami, na wzór uczniów Chrystusa głosił Dobrą Nowinę o zbawieniu, przemierzając miasta i wioski. Przepowiadanie, karmione Pismem Świętym, ma i dziś budzić wiarę u niewierzących, zaś wierzących umacniać. Według omawianych Konstytucji głoszenie Słowa Bożego przez naśladowców św. Franciszka ma łączyć w sobie odwieczną prawdę Ewangelii z konkretnymi warunkami życia, wykorzystując nowoczesne i skuteczne metody przepowiadania. Szczególny akcent w przepowiadaniu franciszkanie winni położyć na zgłębianie tajemnic Chrystusa, wezwanie do pokuty i nawrócenia oraz zwiastowanie pokoju²⁰.

Sprawowanie i udział w Eucharystii Konstytucje nazywają głównym i szczególnie *czynem apostolskim*²¹. Zalecają ponadto, aby Eucharystię, inne sakramenty oraz wszystkie kościelne posługi i dzieła apostolskie sprawować gorliwie, szerząc wśród wiernych życie sakramentalne i życie modlitwy, zwłaszcza liturgicznej. Franciszkanie, naśladowując swojego Patriarchę, który czynił i głosił pokutę, ze szczególną gorliwością powinni celebrować sakrament pojednania, biorąc pod uwagę grzeszną naturę człowieka i ogrom Bożego miłosierdzia. Ta gorliwość w sprawowaniu Eucharystii i sakramentu pokuty winna być szczególnie widoczna wobec tych, którzy odeszli od Chrystusa, a także wobec tych, którzy potrzebują szczególnego wsparcia, np. chorzy i konający²².

¹⁷ W. Przygoda, *Apostolstwo instytutów życia konsekrowanego*, ss. 388–389.

¹⁸ *Konstytucje* nr 125.

¹⁹ *Konstytucje* nr 126 § 1.

²⁰ *Konstytucje* nr 126 § 3; nr 128 § 1–3; zob. K. Synowczyk, *Apostolstwo w duchu św. Franciszka*, „*Studia Franciszkańskie*” 4(1991), ss. 190–192; 193–194.

²¹ *Konstytucje* nr 129 § 1.

²² *Konstytucje* nr 129 § 2–3; nr 130; zob. A. Karus, *Der Begriff des franziskanischen Apostolates*, „*Laurentianum*” 13(1972), ss. 327–328.

J. Le Goff twierdzi, że działalność franciszkanów przyczyniła się do awansu świeckich wewnątrz chrześcijaństwa²³. W tym duchu *Konstytucje Braci Mniejszych Konwentualnych*, opierając się na nauczaniu Soboru Watykańskiego II, zwracają uwagę na konieczność uszanowania właściwego katolikom świeckim powołania i współpracy z nimi w działalności apostolskiej. Konstytucje przestrzegają, aby franciszkanie nie brali na siebie obowiązków, które swoim charakterem bardziej odpowiadają osobom świeckim²⁴. Promocji świeckich, a także krzewieniu duchowości franciszkańskiej służy Franciszkański Zakon Świeckich (FZŚ), którego propagowanie zalecają *Konstytucje Zakonu Braci Mniejszych*²⁵. Podobnie należy widzieć Rycerstwo Niepokalanej (MI), będące razem z FZŚ oryginalną formą apostołstwa własnego naśladowców św. Franciszka. Według omawianych Konstytucji Rycerstwo Niepokalanej *uchodzi za doskonałą formę ewangelicznego apostołstwa*²⁶.

W apostołstwie własnym naśladowców św. Franciszka ważne jest także zaangażowanie w ruch ekumeniczny. Franciszkanie, kierując się przykładem Serafickiego Ojca, który głosił pokój, powinni roztropnie i cierpliwie, zgodnie ze wskazaniami Kościoła dążyć do upragnionej jedności. Podobna postawa otwarcia i życzliwości powinna ich cechować w stosunkach z niechrześcijanami²⁷. Nie może także w działalności apostolskiej naśladowców św. Franciszka zabraknąć zaangażowania w rozwiązywanie problemów społecznych i ekonomicznych współczesnego świata, z czym łączy się aktywność w szeroko pojętej działalności charytatywnej²⁸.

Kolejnym elementem apostołstwa własnego naśladowców św. Franciszka według *Konstytucji Braci Mniejszych Konwentualnych* jest działalność i badania naukowe, zwłaszcza w zakresie życia i doktryny franciszkańskiej²⁹. Omawiane Konstytucje zachęcają, aby wyniki tych badań ogłaszać za pomocą środków społecznego komunikowania. Ponadto studiowanie i pracę wykładowcy na wyższych uczelniach należy traktować jako okazję do składania świadectwa życia franciszkańskiego. Konstytucje zachęcają franciszkanów, którzy posiadają odpowiednie kwalifikacje, do apostolskiej aktywności w zakresie wychowywania i nauczania w rozmaitych instytucjach kształceniowo-wychowawczych³⁰.

²³ J. Le Goff, *Święty Franciszek z Asyżu*, Warszawa 2001, s. 161.

²⁴ *Konstytucje* nr 133 § 1.

²⁵ *Konstytucje* nr 133 § 2.

²⁶ *Konstytucje* nr 133 § 3.

²⁷ *Konstytucje* nr 134–135.

²⁸ *Konstytucje* nr 136.

²⁹ *Konstytucje* nr 137 § 1; zob. G. Iammarrone, *Franciszkanizm konwentualny w przeszłości zakorzenionej w teraźniejszości*, [w:] *Jaki franciszkanizm konwentualny na początku trzeciego tysiąclecia?*, ss. 103–104.

³⁰ *Konstytucje* nr 137 § 2; nr 138.

Apostolstwo naśladowców św. Franciszka w świetle Konstytucji Zakonu...

Św. Franciszek z Asyżu jako pierwszy spośród założycieli zakonów włączył do swojej *Reguły* rozdział o wyprawach misyjnych do krajów, zamieszkiwanych przez pogan (zob. 1Reg rozdz. 16; 2Reg rozdz. V)³¹. Nie dziwi zatem fakt, że w części piątej Konstytucji pt. *Życie apostołskie braci* cały rozdział IV poświęcony został działalności misyjnej. Apostolstwo misyjne jawi się tutaj jako szczególne zadanie naśladowców św. Franciszka. Tę działalność winni oni popierać i rozszerzać nie tylko wśród narodów i krajów, które ogólnie nazywa się misyjnymi, ale także w Kościołach dawniej założonych, które są w stanie pewnego regresu, osłabienia lub niedorozwoju³². Apostolstwo to wiąże się z popieraniem i rozwijaniem ducha misyjnego, wyrażającego się modlitwą i ofiarnością na rzecz misji oraz wyrabianiem poczucia odpowiedzialności. Naśladowcy św. Franciszka udający się na misje winni otrzymać odpowiednią formację, która umożliwi im głoszenie Ewangelii słowem i czynem, z uwzględnieniem specyfiki środowiska społeczno-kulturowego, w którym podejmują swoją działalność³³.

Ważnym elementem apostolstwa własnego naśladowców św. Franciszka w świetle *Konstytucji Braci Mniejszych Konwentualnych* jest podejmowanie wszystkich dzieł w duchu braterskiej zgody. Apostolstwo to, dobrze zorganizowane, powinno być wykonywane w miarę możliwości zespołowo. Chodzi tutaj o siłę świadectwa, jaką daje jedność i braterska wspólnota naśladowców św. Franciszka³⁴.

3. Apostolstwo hierarchiczne

Trzecią formą apostolstwa, podejmowanego przez instytuty życia konsekrowanego jest apostolstwo zlecone przez hierarchię. Opiera się ono na zleceniu wydanym przez kompetentną władzę kościelną, w oparciu o które zakony wykonują określone zadania. Dotyczy to zwłaszcza diecezji, gdzie biskup jest odpowiedzialny za całość apostolstwa i często powierza określoną działalność zakonnikom. Apostolstwo zlecone przez hierarchię musi przestrzegać zasady, że w sprawach dotyczących apostolstwa w diecezjach, zakonnicy podlegają jurysdykcji biskupów (zob. DB 35). Sobór Watykański II zaleca ścisłą współpracę przełożonych zakonnych z biskupami i zachęca do tej współpracy w dziedzinie apostolstwa³⁵.

³¹ Zob. L. Iriarte, *Powołanie franciszkańskie. Synteza ideałów św. Franciszka i św. Klary*, Kraków 1999, ss. 299–307.

³² *Konstytucje* nr 148 § 2.

³³ *Konstytucje* nr 149, 151, 152; zob. Y. Spiteris, *Św. Franciszek z Asyżu w dialogu z kulturami*, [w:] E. Marazzi [red.], *Jaki franciszkanizm konwentualny na początku trzeciego tysiąclecia?*, Rzym 2001, ss. 27–36.

³⁴ *Konstytucje* nr 124.

³⁵ E. Weron, *Apostolstwo katolickie*, ss. 155–156.

Konstytucje Braci Mniejszych Konwentualnych podkreślają, że naśladowcy św. Franciszka będący kapłanami „winni pamiętać, że są skrzętnymi współpracownikami stanu biskupiego, zaś bracia zakonnici, należący również ze szczególnej racji do rodziny diecezjalnej, powinni świadczyć wielką pomoc świętej hierarchii”³⁶. Apostolstwo podejmowane przez naśladowców św. Franciszka wykonywane jest w Kościele rządzonym z woli Chrystusa przez hierarchię, dlatego ze względu na dobro Kościoła konieczne jest uzgadnianie i współpraca zakonników z hierarchią³⁷.

Na apostolstwo zlecone przez hierarchię *Konstytucje Braci Mniejszych Konwentualnych* wskazują przy omawianiu zagadnień, związanych z prowadzeniem parafii przez naśladowców św. Franciszka. Ze względu na dobro wierzących mogą oni podejmować się prowadzenia parafii, nawet czasowo, pod warunkiem, że życiem i pracą będą mogli dawać franciszkańskie świadectwo oraz będą mogli pogodzić życie apostołskie w parafii z praktykami życia klasztorowego. Wiąże się to z koniecznością przyjmowania tylko takich parafii, w których istnieje możliwość utworzenia zakonnej wspólnoty³⁸.

Omawiane Konstytucje podkreślają, że przy przejmowaniu parafii konieczne jest zawarcie umowy między prowincjałem a ordynariuszem miejsca, w której należy określić wszystkie warunki prowadzenia parafii. Prowadzący parafię podlegają zgodnie z prawem kościelnym jurysdykcji biskupa w tym, co dotyczy obowiązków pasterskich i opieki nad wiernymi. W posłudze parafialnej powinni również dostosować się do zarządzeń diecezjalnych i regionalnych oraz do wskazań Konferencji Episkopatu³⁹.

W wypełnianiu apostolstwa zleconego przez hierarchię naśladowcy św. Franciszka winni kierować się duchem własnego zakonu. Także i w takiej posłudze widoczne powinny być franciszkańskie braterstwo i jedność, oparcie się na autentycznej wspólnocie i życie według *Reguły* św. Franciszka z Asyżu.

* * *

Naśladowcy św. Franciszka mają dołożyć wszelkich starań, aby wszystkich ludzi doprowadzić do Chrystusa. Według *Konstytucji Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych* ich życie apostołskie koncentruje się na tym samym celu, jaki

³⁶ *Konstytucje* nr 131.

³⁷ Zob. E. Weron, *Apostolstwo katolickie*, s. 155.

³⁸ *Konstytucje* nr 132.

³⁹ *Konstytucje* nr 146, 147.

ma do wypełnienia Kościoła. Za św. Franciszkiem z Asyżu udział w posłannictwie Kościoła poprzez działalność apostolską wyraża się zarówno poprzez życie zakonne, przepełnione duchem apostolskim, jak i przez rozmaite działania, które winny być nacechowane duchem zakonnym⁴⁰. Apostolstwo jawi się zatem jako istotny element franciszkańskiego powołania. Nie jest więc rzeczą drugorzędną, przypadkiem, czy działaniem, które można podjąć, jeśli ma się czas, ale podstawowym wymaganiami powołania zakonnego⁴¹. Wizja apostolstwa naśladowców św. Franciszka ukazana w *Konstytucjach Braci Mniejszych Konwentualnych*, opiera się na przykładzie życia Biedaczyny z Asyżu i jest otwarta na wyzwania współczesnych czasów.

Zarysowane zaledwie najważniejsze kwestie, dotyczące apostolstwa naśladowców św. Franciszka, pozwalają stwierdzić, że w *Konstytucjach* znajdujemy wyraźnie wyeksponowane elementy składające się na apostolstwo świadectwa życia, apostolstwo własne i apostolstwo zlecone przez hierarchię. Każda z omówionych form apostolstwa domaga się osobnego, głębszego i obszerniejszego opracowania.

Na uwagę zasługują koncepcja apostolstwa własnego, zawarta w *Konstytucji Braci Mniejszych Konwentualnych*. W większości składają się na nią typowe działania apostolskie Kościoła, które nie wydają się niczym oryginalnym. Specyfika tych działań tkwi w rozłożeniu pewnych akcentów i stylu sprawowania typowych czynności w Kościele. W wielokształtnej duchowości franciszkańskiej, na której opiera się apostolstwo własne naśladowców św. Franciszka, trudno jest wskazać na charakterystyczne cechy, które odróżniają ją od innych duchowości istniejących w Kościele. Być może duchowość franciszkańska, będąca prostym sposobem życia według Ewangelii, tak mocno wniknęła w tkankę Kościoła i szeroko pojętej kultury, że trudno dzisiaj wyodrębnić jej oryginalne elementy.

Summary

Apostolate of the Followers of St. Francis in the Light of The Constitutions of the Order of Friars Minor Conventual

The apostolate is participation in the mission of the Savior which is carried out by sharing in the priestly, prophetic and royal office of Christ, in union with Him through faith and love in order to spread the kingdom of God. In the Church, there are four forms of apostolate: the communal apostolate, the hierarchical

⁴⁰ *Konstytucje* nr 120.

⁴¹ A. Karus, *Apostolische Berufung im Geist des hl. Franziskus*, „Laurentianum” 13(1972), s. 197.

apostolate, the lay apostolate and the apostolate of orders. This article presents the main forms of the apostolate of the orders, which are pointed out to the followers of St. Francis through the Constitutions of the Order of Friars Minor Conventual. The most important activities such as the witness of apostolic life, the proper apostolate of the Order of Friars Minor Conventual and the apostolate commissioned by the hierarchy of the Church are discussed here.

VARIA

Tomasz Kruszewski

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 16(2007)

BIBLIA ECTYPA CHRISTOPHA WEIGLA JAKO PRZYKŁAD SZTUKI MIEDZIORYTNICZEJ SCHYŁKU XVII W.

Wśród cymeliów głubczyckiego zespołu dawnej franciszkańskiej librarii Prowincji św. Jadwigi we wrocławskich Karłowicach znajduje się monumentalna *Biblia Ectypa*, wydana *in folio* w Augsburgu w r. 1695¹. Na to miano zasługuje za sprawą kilkuset miedziorytów stanowiących zasadniczą treść dzieła². Ich twórcą, a także wydawcą i drukarzem całej książki był Christoph Weigel Starszy.

Ten niemiecki rytownik i wydawca urodził się 9 listopada 1654 r. w Redwitz (obecnie: Marktredwitz) niedaleko dzisiejszego czeskiego Chebu (niem. Eger), zmarł zaś w 71 roku życia, 5 lutego 1725 r. w Norymberdze. Pierwotnie uczył się fachu złotnika w Jenie u swojego wuja Erharda Weigla, z czasem wyspecjalizował się jednak w miedziorytnictwie, którego tajniki zaczął zgłębiać podczas pobytu w Augsburgu. Wówczas najpierw kształcił się pod okiem Georga Andreaśa Wolfganga (1673–1678), potem Matthäusa Küśela (1678–1681)³. Zawodowe kwalifikacje podnosił następnie w Wiedniu oraz Frankfurcie nad Menem, by

¹ *Biblia Ectypa: Bildnußen auß Heiliger Schrifft deß Alt- und Neuen Testaments, in welchen Alle Geschichte und Erscheinungen deutlich und schriftmäßig Zu Gottes Ehre und Andächtiger Seelen erbaulicher beschauung vorgestellt werden. Mit Röm. Kayserl. Mayest: aller gnädigst-ertheilten Privilegio neu hervorgebracht von Christoph Weigel, Kupfferstecher in Augspurg, Augspurg 1695. GŁUB Fr. S0152/XVII.*

² Przegląd literatury i opisów katalogowych zachowanych egzemplarzy nie pozwala na pewne określenie objętości dzieła, chociaż miedziorytów najprawdopodobniej nie było więcej niż 840.

³ *Allgemeines Lexikon der Bilden Künstler*, t. 35, [Hrsg.] H. Vollmer, Leipzig 1942, s. 277.

ostatecznie w 1698 r. osiąść w Norymberdze. W tym mieście zaczął trudnić się handlem sztuką i książką, nie przerywając jednakże działalności na polu rytownictwa. Swoją wysoką pozycję w norymberskiej społeczności ugruntował w 1716 r., kiedy stał się członkiem rady miasta⁴. Po jego śmierci zakład przejął Martin Tyroffs.

Z kolei świadectwem jego renomy jako artysty książki – jednego z ważniejszych w okresie baroku – było, po pierwsze, bardzo szerokie grono współpracowników Weigla. Wśród nich znajdowali się zarówno artyści, wysokiej klasy rzemieślnicy, jak i uczeni, m.in. Caspar Luyken – rysownik i grafik, pracujący dla Weigla między 1699 a 1705 r., Johann Baptista Homann, z którym współdziałał przy jego kartografiach, Johann Köhler, któremu wydał *Descriptio orbis antiqui in XLIV tabulis*, Johann Henckel czy Martin Schuster, dyrektor Nürnberger Malerakademie⁵.

Po drugie, Weigel przygotował sporą liczbę znakomitych druków. Należałoby wspomnieć o następujących: plan Wiednia z 1684 r., opracowany zapewne w trakcie oblężenia miasta przez Turków, *Ein Schock Phantast'n in einem Kasten mit Ihrem Pourtrait gar net in Kupffer gebracht und ausgelacht*, Nürnberg [ca 1690], *Abbildung der gemein-nützlichen Haupt-Stände: von denen Regenten und ihren so in Friedens- als Kriegs-Zeiten zugeordneten Bedienten an biß auf alle Künstler und Handwercker*, Regensburg 1698, *Abbildung und Beschreibung derer sämtlichen Berg-Wercks-Beamten und Bedienten nach ihrem gewöhnlichen Rang und Ordnung im behörigen Berg-Habit*, Nürnberg 1721, a także o druku wydanym już po śmierci przez wdowę po sztycharzu u Lorenza Bielinga z przedmową historyka Johanna Davida Köhlersa *Das große und Vollständige anfangs Siebmacherische, hernacher Fürstliche und Helmerische, nun aber Weigelische Wappen-Buch*, Th. 1–6, Nürnberg 1734.

Jednak najważniejszym dziełem Weigla o charakterze religijnym był cykl ponad 800 scen, inspirowanych dziejami Starego i Nowego Testamentu. Wryte w miedzi znalazły się m.in. w *Biblii Ectypa* z 1695 r., aczkolwiek prace nad zilustrowaniem historii biblijnych trwały już od 1691 r., tj. od momentu, kiedy sztycharz wrócił do Augsburga. Pierwszy cykl związany był z męką pańską. W 1693 r. było już gotowych i odbitych 100 miedziorytów. Dwa lata później wydano ich 435. Były to sceny z kilku ksiąg Starego Testamentu. Należy podkreślić, że Weigel, podobnie jak jemu współcześni miedziorytnicy, nie był autorem samych rysunków, na podstawie których ryl ilustracje. Te w dużym stopniu nale-

⁴ *Deutsche Biographische Enzyklopädie*, Bd. 10, [Hrsg.] W. Killy, R. Vierhaus, München 1999, s. 386.

⁵ *Allgemeine Deutsche Bibliographie*, t. 41, [Hrsg.] Die historische Commission bei der königl. Akademie der Wissenschaft, Berlin 1971, s. 465.

Biblia Ectypa Christopha Weigla jako przykład sztuki miedziorytniczej...

żały do Georga Christopha Eimmarta Młodszeo (1638–1705), artysty pochodzącego ze znanej rodziny malarzy. Część materiału źródłowego dostarczył też członek innego zasłużonego rodu Sandrartów – ilustrator i kopiersztycharz Johann Jacob (1655–1698)⁶.

Kilkuletnie prace spowodowały, że tytuł nie był jednorazowym przedsięwzięciem edytorskim, ale doczekał się i późniejszych wydań: *Biblia Ectypa Minora* w 1696 r. w kieszonkowej 16^o (w niektórych opisach bibliotek niemieckim figuruje format 32^o – wydaje się to być jednak pomyłką) oraz ponownie w dużych formatach w latach 1697, 1730 i 1787. We współczesnych nam czasach ukazało się też w nakładzie 1500 egzemplarzy faksymile na podstawie edycji z 1730 r.⁷

Dzieło należy do typu Biblii obrazkowych (*Bibliae pictae*), które rozprószechniły się w okresie reformacji i przeznaczone były głównie dla czytelników świeckich. Pod względem warstwy komunikacyjnej posiadało jednocześnie wiele cech wspólnych z zainicjowanymi przez benedyktynów w końcu XIII w. Bibliami ubogich (*Bibliae pauperum*) i z typem książek ksylograficznych, sięgających początków XV w. Oba rodzaje książek przeznaczone były dla niższego i słabo wykształconego kleru, zwłaszcza, jeśli chodziło o znajomość łaciny oraz posiadających podobnie niskie umiejętności językowe odbiorców świeckich⁸. Z czasem znikły i dopiero okres reformacji przyczynił się do restauracji tego gatunku, operującego przekazem głównie za pomocą ilustracji, skromnie uzupełnionych tekstem.

Znaczny wzrost zainteresowania Pismem Świętym w czasach Lutra spowodował, że Biblii picta powstało w Europie Zachodniej sporo. Za pierwszą uznaje się edycję z 1533 r., wydrukowaną we Frankfurcie nad Menem u Christana Egenolffa z drzeworytami Hansa Sebalda Behama⁹. Jednocześnie technika typograficzna rozwijała się na tyle dynamicznie, że sztuka drzeworytnicza w tym zakresie została dość szybko zastąpiona ilustracjami miedziorytowymi, które licznie możemy spotkać w książkach XVII w., w tym m.in. u Weigla.

Jednostronnie drukowane przez niego miedzioryty są odbitkami wykonanymi czysto i starannie, a odciski płyt widnieją na papierze do dzisiaj. Ponad każdym rysunkiem znajduje się odwołanie do źródła w Piśmie Świętym i krótki łaciński nagłówek (np. „Gene. VII. Noe cum suis arcam ingeditur”). Natomiast poniżej ilustracji wprowadzono 1- 2-zdaniowy niemieckojęzyczny cytat (np.

⁶ *Allgemeines Lexikon*, s. 278.

⁷ Zob. *Biblia Ectypa*, Zaragoza 1981.

⁸ Zob. też R. Knapieński, *Biblia pauperum – rzecz o dialogu słowa i obrazu*, „Nauka 2004”, nr 4, ss. 133–164.

⁹ Zob. A. Birkenmajer, B. Kocowski, J. Trzynadłowski, [red.] *Encyklopedia wiedzy o książce*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1971, s. 119, 143, 650.

„I. Buch Mos. VII. Noah nimt zü sich aüs allerley reinem Vieh, sieben und sieben, von dem Anreinen ie. ein par in den Kasten“).

Najwyraźniej częste użytkowanie *Biblia Ectypa*, należącej obecnie do franciszkańskiej Prowincji św. Jadwigi, spowodowało dość znaczne zniszczenia. Jest ona oprawiona w tektury obleczone pergaminem, wtórnie zabarwionym na czarno. Jedyny element ozdobny oprawy to delikatnie zarysowane zwieży, znajdujące się na wyokrąglonym grzbiecie. Jej stan zachowania nie jest dobry, gdyż duże powierzchnie użytej farby uległy złuszczeniu, odsłaniając spodni kremowy pergamin. Z kolei odgięcia okładek są wynikiem aktywności owadów, a liczne perforacje na kartach ochronnych sąsiadujących z okładzinami i duże ilości pozostawionej tam mączki sugerują, że karty były głównym siedliskiem insektów. W dobrym stanie jest natomiast kapitałka wyszywana nićmi w pastelowych odcieniach beżu i zieleni. Również blok książki zachował się w przyzwoitej formie, a czerpany papier nie uległ poważniejszym deformacjom. Jedynie w części grzbietowej składek pojawiły się drobne brązowe zacieki i wzdłuż krawędzi rowkowej zaplamienia w podobnym kolorze. Ich pochodzenie na obecnym poziomie badań nie jest znane. Oczywiście książka posiada też inne zabrudzenia o charakterze organicznym, które wynikały jednak z niestaranego użytkowania druku.

Głębzycka *Biblia Ectypa* jest jedną z trzech przechowywanych w naszym kraju obok egzemplarzy Biblioteki Narodowej i Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie¹⁰. To niewiele, zważywszy na stosunkowo młody wiek dzieła. Wydaje się, że jedną z najważniejszych przyczyn takiego stanu rzeczy była dominująca w pracy warstwa ilustratorska. Obserwacja rynku antykwarycznego wskazuje, że dostępne są pojedyncze miedzioryty pochodzące z *Biblia Weigla*, trudno zaś odnaleźć pozbawioną ubytków całość. Wycinanie ilustracji musiało być dość częste i jego konsekwencją jest właśnie niewielka, acz nieokreślona liczba kompletnie zachowanych egzemplarzy. Potwierdza to też kwerenda w najważniejszych bibliotekach poza granicami Polski. Podawana przez nie liczba kart prawie w każdym z kilkunastu odnotowanych w katalogach egzemplarzy jest inna i waha się od 206 do 241. Ta ostatnia liczba wydaje się już pomyłką bibliotekarza, który przygotował opis. Niekiedy zdarza się też, że poszczególne fragmenty dzieła są oprawne osobno, nawet w 9 częściach¹¹. Czynniki te powodują, że trudno jednoznacznie określić, ile rzeczywiście kart z miedziorytami wyszło spod pras augsburskiej oficyny.

Również żaden z egzemplarzy w zbiorach polskich nie jest kompletny. W *Biblia* franciszkanów na pewno brakuje 1 karty z 4 miedziorytami w części Starego Testamentu. Łącznie zachowały się w niej 832 kopiersztychy mniejsze-

¹⁰ Na podstawie Centralnego Katalogu Starych Druków Biblioteki Narodowej w Warszawie.

¹¹ Zob. <http://www.ubka.uni.karlsruhe.de/kvk.html> (dostęp: 15.07.2007).

Biblia Ectypa Christophi Weigla jako przykład sztuki miedziorytniczej...

go formatu, tj. 7,5 cm x 12,5 cm na 209 kartach, z których 4 karty zawierają po 3 ilustracje, pozostałe po 4. Dodatkowo przed wstępem do dzieła i *Historia von Iesu Christi aus dem Evangelisten Matthaeo* znalazły się 2 całostronicowe miedzioryty o wymiarach 21 cm x 32,5 cm. Praca posiada też 8 sztychowych stron tytułowych, opracowanych we frakturze, które wprowadzają do poszczególnych części Starego Testamentu oraz Ewangelii i Dziejów Apostolskich. Całość składa się z 226 kart.

Egzemplarzowi Biblioteki Narodowej w Pałacu Krasińskich brakuje z kolei pięciu z wspomnianych stron śródtytułowych, posiada natomiast kartę z miedziorytami, nieobecną w bibliotece klasztornej¹².

Zdecydowanie najslabszy stan zachowania prezentuje *Biblia Ectypa* należąca do Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie. Tutaj zachowało się 201 kart z 800 miedziorytami mniejszego formatu i tylko 2 strony tytułowe: główna i wprowadzająca do św. Mateusza¹³.

Analiza porównawcza pozwoliła na kilka innych ciekawych spostrzeżeń, np. związanych z papierem, na którym wytłoczono dzieło. W każdym z egzemplarzy mamy do czynienia z różnymi jego rodzajami. Obiekty z Głubczyc i Biblioteki Narodowej są wykonane z grubego, twardego materiału, zaś z księżnicy uczelnianej z cienkiego i klasy na tyle słabej, że wzdłuż brzegów odciskanych płyt, pojawiają się liczne przedarcia. Jednocześnie w poszczególnych egzemplarzach mamy do czynienia z arkuszami pochodzącymi z różnych papierni i fili-granami kilku rodzajów, praktycznie nie powtarzającymi się w żadnym z trzech polskich egzemplarzy.

Proweniencja rodzimych *Biblii Ectypa* pokazuje, że książka użytkowana była przez czytelników wywodzących się z różnych grup społecznych. Kodeks głubczycki zaopatrzony jest w zapisy własnościowe dopiero z końca XIX w. Zanim trafił on do biblioteki prowincjalnej franciszkanów we Wrocławiu-Karłowicach, na przełomie XIX i XX w. należał do Wilhelma Mende, proboszcza z dolnośląskiego Polsnitz (dzisiaj Pełcznica niedaleko Środy Śląskiej). Natomiast egzemplarz, będący dzisiaj własnością Biblioteki Narodowej, wcześniej znajdował się w kolekcji księżnej Franciszki Radziwiłłowej. Miał też swój epizod rosyjski. Na wschód wywozły go władze carskie. Tak więc z dzieła Weigla, który sam najprawdopodobniej był luteraninem, korzystali zarówno katolicy, jak protestanci. Musiało też być dość intensywnie używane, na co wskazuje znaczny stopień zacytowania wszystkich trzech polskich egzemplarzy. Również lekkie, gładkie,

¹² Zob. WA N A. 658/G. XVII/III-12.

¹³ Zob. WA U 7.14.4.19/3.

wzmacniane jedynie tekturą okładziny świadczą, że dzieło miało przede wszystkim realizować funkcje użytkowe.

Należy podkreślić, że *Biblia Ectypa* nie była jedyną pracą, do której Weigel użył identycznych lub podobnych wzorów ilustracji. Te same płyty posłużyły mu do dzieła: *Sacra Scriptura loquens in imaginibus. Die durch Bildnissen redende Heilige Schrift, Alt- und Neuen Testaments*, Nuernberg-Augsburg 1695¹⁴. Nie widać w nim większych różnic przy doborze ilustracji. Główną techniką jest drukowanie dwustronne, gdzie na stronach nieparzystych znalazły się miedzioryty w układzie jak w *Biblii Ectypa*, zaś na stronach parzystych komentarze do sąsiadujących sztychów i cytaty, zredagowane w języku niemieckim. Takie złożenie tytułu w większym stopniu zabezpieczyło go przed destrukcyjnymi działaniami jego właścicieli, niż miało to miejsce w przypadku drugiego interesującego nas druku z 1695 r.

Świecki charakter, lecz o pewnych cechach wspólnych z *Biblią* miała książka *Sculptura historiarum et temporum memoratrix: das ist Gedächtniß-hülfliche Bilder-Lust der merkwürdigsten Welt-Geschichten aller Zeiten von Erschaffung der Welt bis auf die Gegenwärtige* 1697, Nürnberg, Johann Daniel Taubern, [1698]. Znalazło się w niej 48 (lub 49) tablic z niewielkimi miedziorytami (6 cm x 6 cm), zwykle po 12 na karcie. Najbardziej zbliżonym motywem, lecz w lustrzanym odbiciu była scena stworzenia człowieka. Pozostałe już nie powtarzały się¹⁵.

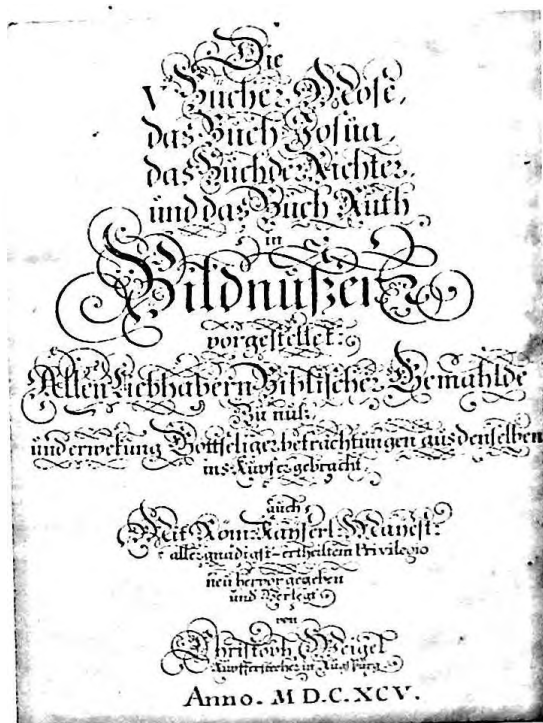
¹⁴ WA N XVII.4.9831. Internetowa baza Karl odnotowuje jeszcze tylko jeden egzemplarz tego dzieła przechowywany w British Museum w Londynie (stan na 20.02.2007).

¹⁵ WA U 9.2.1.3/3.

Ilustracje

Tłumaczenie z języka niemieckiego wsparte zostało Biblią protestancką: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Św., Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1998. Jednakże autor zastrzega, że przekład źródłowego tekstu niemieckiego jest dosłowny i nie odpowiada w pełni polsko- i niemieckojęzycznym współczesnym Bibliom.

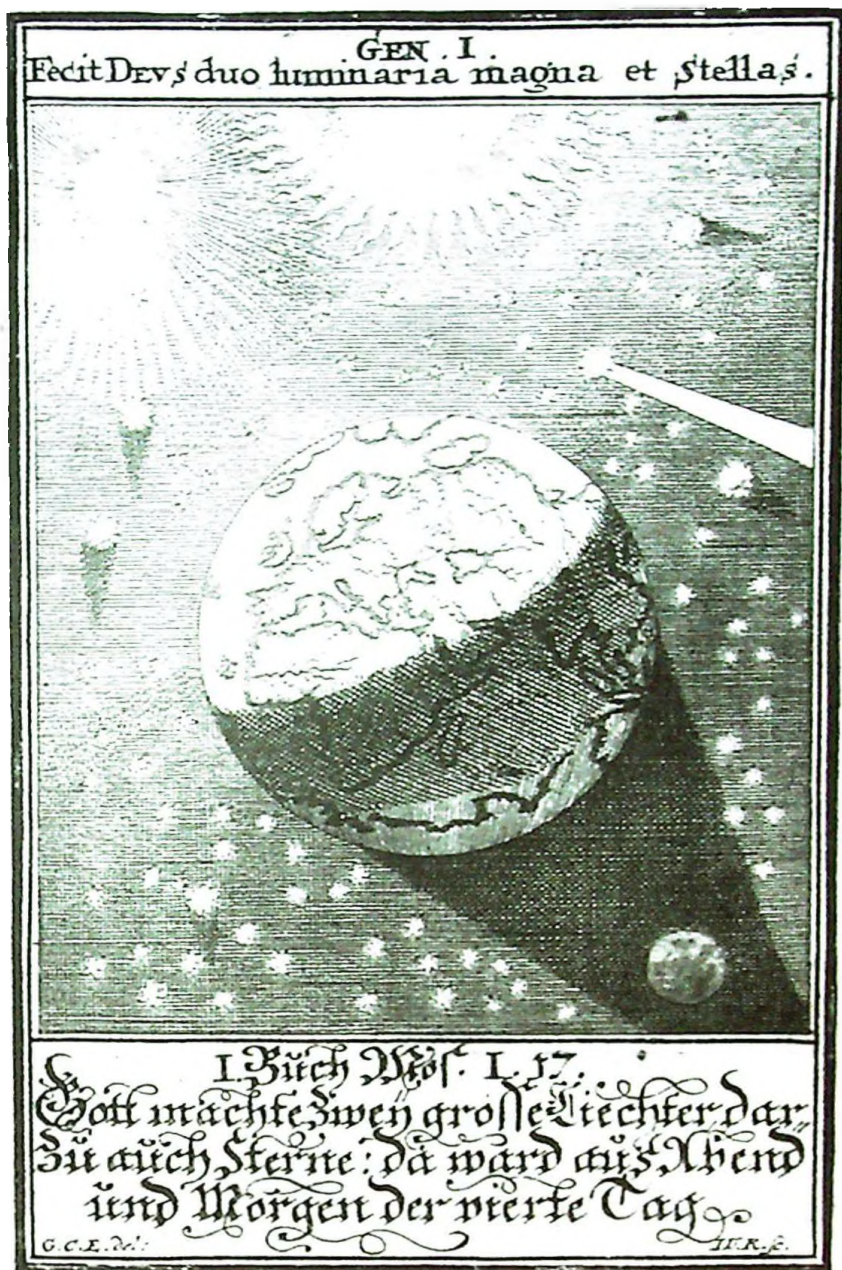
miedzioryt



1. Karta tytułowa we frakturze. *Pięć Ksiąg Mojżeszowych, Księga Jozuego, Księga Sędziów, Księga Rut* przedstawione w ilustracjach: dla wszystkich miłośników biblijnych obrazów, do użytku i do pobudzenia duchowych rozważań, wyryte w miedzi... na nowo przygotowane i wydane przez *Christopha Weigla* kopersztyniarza z Augsburga.

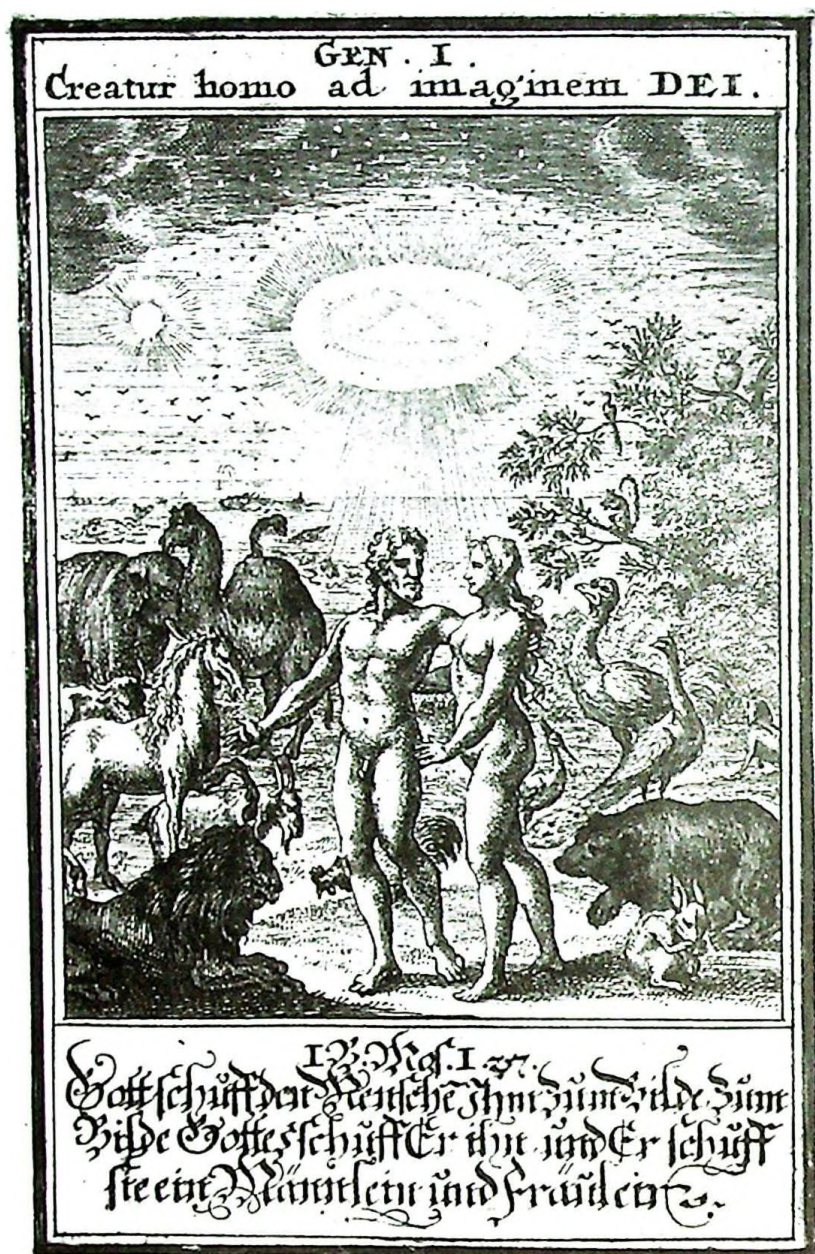


2. Mo 1, 12 [Pierwsza Księga Mojżeszowa, rozdział I, werset 12]
Bóg uczynił ziemię
i wydała trawę, zioła i drzewa owocowe
I nastał wieczór, i nastał poranek – dzień trzeci.



3. Mo 1, 17

I uczynił Bóg dwa wielkie światła oraz gwiazdy
I nastał wieczór, i nastał poranek – dzień czwarty.



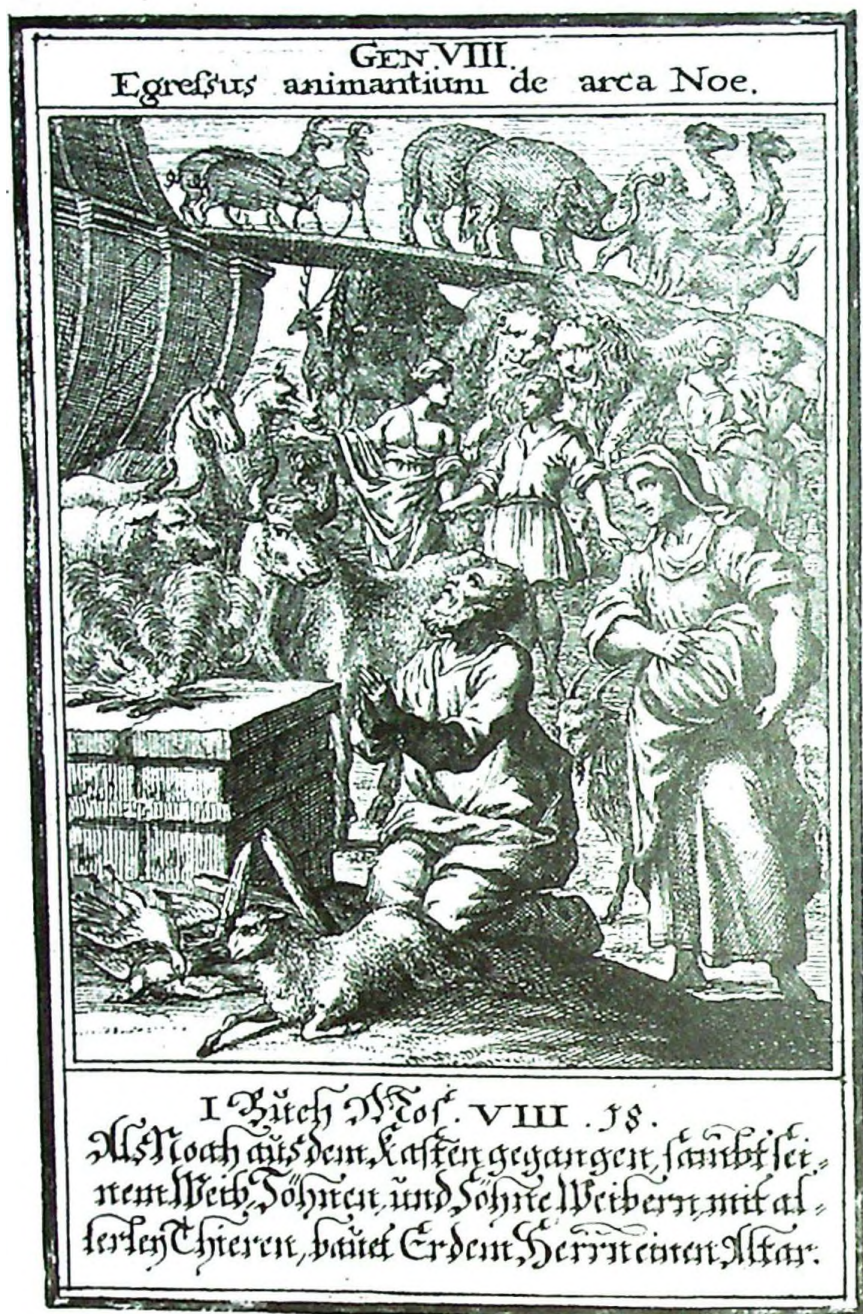
4. Mo 1, 27

I stworzył Bóg człowieka na obraz swój. Na obraz swój stworzył go.
Jako mężczyznę i niewiastę stworzył ich.



5. Mo 7, 2

Noe bierze z sobą ze wszystkich zwierząt czystych po siedem
i ze zwierząt nieczystych po parze do skrzyni.



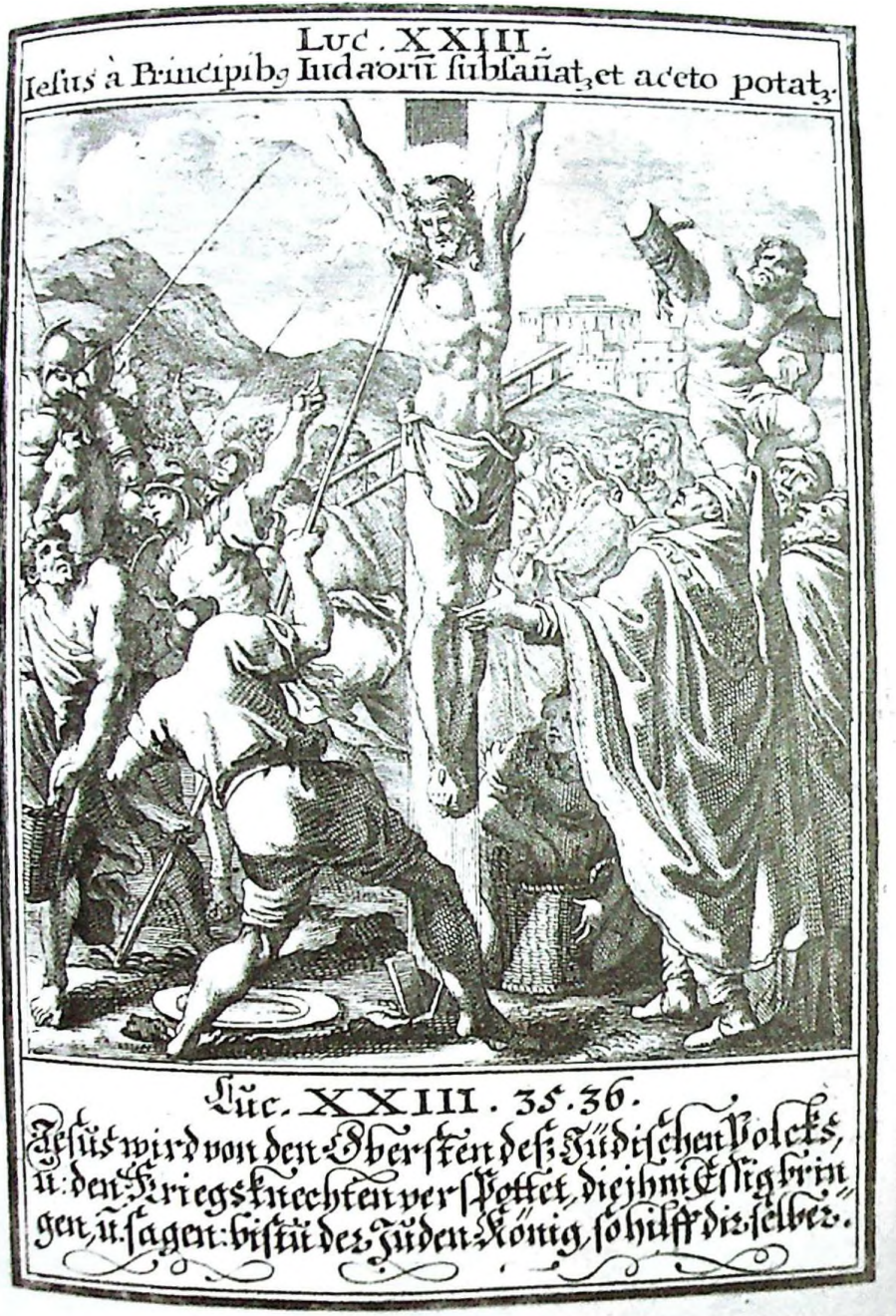
6. Mo 8, 18

A kiedy wyszedł Noe z arki wraz z żoną swoją, z synami swymi i z żonami synów swoich i z wszelakimi zwierzętami, zbudował Panu ołtarz.



7. Łk 2, 21 [Ewangelia św. Łukasza]

A gdy minęło osiem dni, obrzezano dziecię i nadano mu imię Jezus.



8. Łk 23, 35. 36

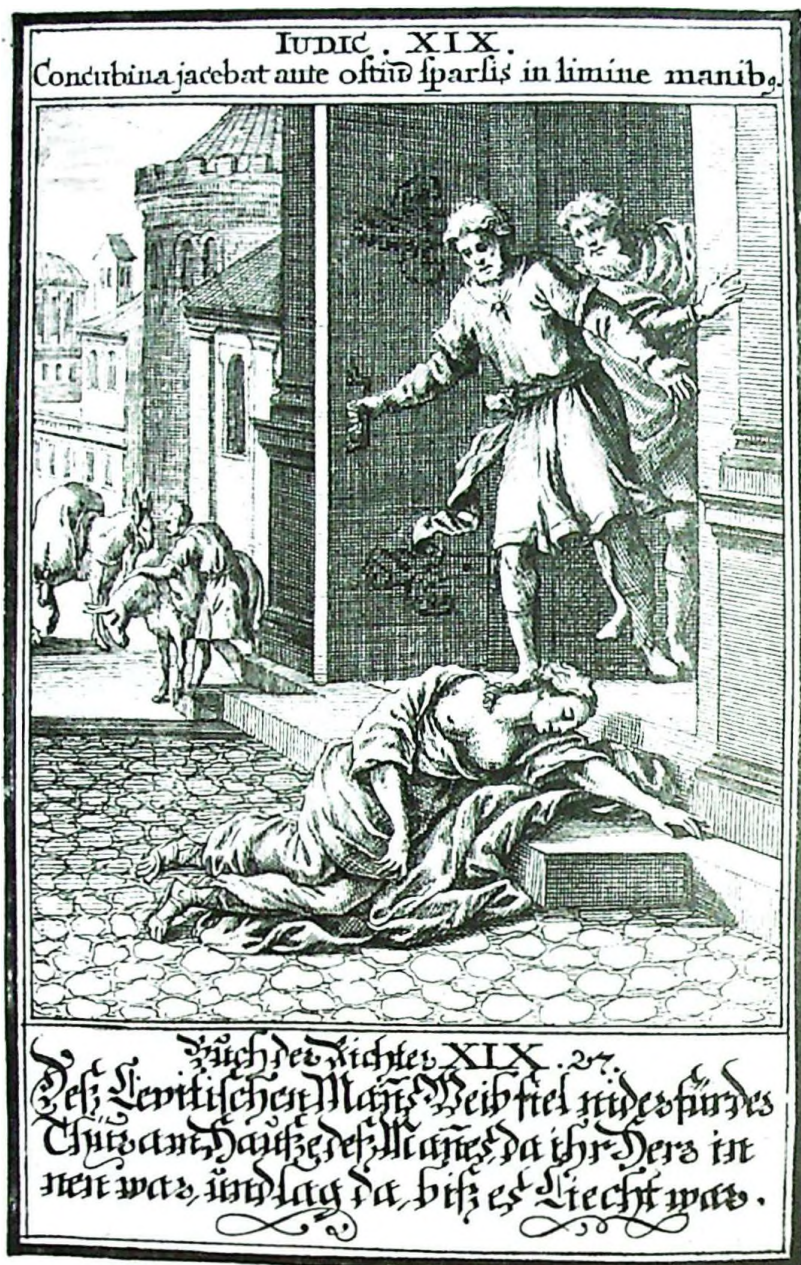
Przełożeni żydowscy i żołnierze szydzą z Jezusa mówiąc:
Jeśli ty jesteś królem żydowskim, ratuj siebie samego.



9. Mt 26, 23. 25 [Ewangelia św. Mateusza]

A Jezus odpowiedział swemu zdrajcy przy stole:

Kto ze mną umaczał rękę w misie, ten mnie wyda.



10. Księga Sędziów 19, 27

Niewiasta tego męża padła u drzwi domu człowieka, u którego był jej pan, i leżała tam, aż się rozwidniło.



11. Objawienie św. Jana 14, 1

Jan ujrzał anioła lecącego przez środek nieba, który miał Ewangelię wieczną.



12. Objawienie św. Jana 20, 2. 11

Jan widział anioła, który miał klucz od otchłani i wielki łańcuch w swojej ręce, i pochwycił smoka.

Summary

Biblia Ectypa by *Christoph Weigel*
as an Example of copperplate engraving Art late 17th Century

The article contains the most outstanding work of Christoph Weigel, copper engraver who was active in Augsburg and Nürnberg on the turn of the 17th century. In the *Biblia Ectypa* which was printed in Augsburg in 1695 the author inserted over 800 copperplates presenting the scenes from Old and New Testament. Mentioned illustrations were also published in a few other books by Weigel. All those works as well as *Biblia Ectypa* are extremely difficult to find in European libraries. The reason of this situation is high editorial level of the copperplates. They were printed each page separately, usually four pictures in a single page of *in folio* format. Those old prints became very rare because people used to remove the illustrated pages from the volumes. There are only three copies left in Poland. Two of them can be found in Warsaw libraries and the third one in Głubczyce monastery.

PROCESSO PENALE E TUTELA DEI DIRITTI NELL'ORDINAMENTO CANONICO

Considerazioni sull'inflizione della pena in talune fattispecie concrete

I. Delitti contro obblighi speciali

Tribunalis Regionalis W.: *Poenalis* (Promotor Justitiae – Rev. X). Sententia definitiva diei 14 Iunii 1994 coram R.P.D. Aemilio Colagiovanni, Ponente¹.

FATTISPECIE:

1. Il rev. X. fece il suo ingresso in seminario e studiò fuori peregrinando in “D.R.” dall’anno 1972 all’anno 1978, in questo stesso anno 1978 ricevette l’ordinazione presbiterale. Nel mese di luglio diede inizio al suo ministero pastorale nella parrocchia del paese M., dove rimase fino all’anno 1986. Dall’anno 1988 esercitò il ministero pastorale nel nosocomio fino all’anno 1990, quando, revocate tutte le facoltà, gli fu proibito di celebrare la S. Messa.

2. Ricevette parecchie accuse fin dai primi giorni dell’ordinazione sacerdotale per gravi violazioni del can. 1395, § 2 da parte del convenuto, nonostante ammonizioni e altri rimedi penali, alla fine l’Eccellentissimo Ordinario, considerati soprattutto i canoni 1717, 1718 ss. e can. 1721, stabilì che sul caso si doveva dare corso ad un processo penale, in cui l’accusa fu formalizzata dal Promotore di Giustizia. Con decreto dell’Ecc.mo Ordinario il tribunale Collegiale fu costituito e il libello fu accettato il 18 febbraio dello stesso anno.

¹ “Monitor Ecclesiasticus” 122(1997), pp. 90–95.

I capi d'accusa furono così concordati il 2 aprile 1992:

a) Rev. X. ha offeso ancora il 6° precetto del Decalogo con un minore al di sotto dei 16 anni;

b) Se egli commise ancora offese su offese quale pena potrebbe essergli irrogata?

3. Conclusa l'istruttoria con l'acquisizione di molte denunce presentate contro il convenuto per i delitti sessuali con minori al di sotto dei 16 anni e completata sia quanto alle violazioni riguardo il can. 1395, § 2, sia quanto ai rimedi penali e spirituali nonché alle cure psicologiche, la sentenza si pronunciò il 26 agosto 1993 rispondendo ai due dubbi concordati:

Al primo: *Affirmative*

Al secondo: il R.X. è stato dimesso dallo stato clericale.

4. Il 2 settembre 1993 il convenuto si appellò attraverso il suo Patrono al Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, appello che dallo stesso Supremo Tribunale fu trasmesso per competenza al Foro della Rota Romana. In seguito lo stesso Patrono del convenuto in data 2 novembre 1993 interpose appello al nostro Tribunale per la prosecuzione.

Costituito il turno rotale e assegnato un Patrono d'ufficio alla parte convenuta, in data 9 aprile 1994 i termini della controversia furono così definiti: "Se la parte convenuta abbia violato il can. 1395, § 2 e quindi abbia commesso con minore di anni 16 il delitto di cui nel canone e in caso affermativo a quale pena possa o debba essere condannato, ovvero se la sentenza di primo grado debba essere confermata o annullata".

Presentate le difese da parte del Patrono d'Ufficio, del Rev.mo Promotore di Giustizia è stata data la risposta al dubbio suddetto.

IN DIRITTO

A) Nozioni e finalità delle leggi penali

5. Circa la nozione e la finalità della legge penale nella Chiesa "nel corso dei tempi, e specialmente negli ultimi tempi si è molto attivamente discusso" (Michelis G., *De Delictis et Poenis. Commentarius libri V Codicis Iuris Canonici*, vol. II, Parisiis-Romae, 1961, p. 16).

Principalmente tre fini sono perseguiti nell'applicazione delle pene nella Chiesa: la riparazione dello scandalo, il ristabilimento della giustizia, l'emendamento del reo (can. 1341).

Questi principali fini a prima vista riguardano le pene medicinali (cfr. c. 1312, § 1, n. 1, cfr. cc. 1331-1333).

Mentre per le pene espiatorie (can. 1312, § 1, n. 2; cfr. can. 1336) hanno preminenza le esigenze della giustizia nonché il ristabilimento del bene ecclesiale attraverso la riparazione dello scandalo, nelle pene medicinali la ripara-

zione dello scandalo in qualche modo è inclusa nella volontà penitenziale e per ciò stesso nella operosa volontà del penitente si realizza anche la restaurazione della giustizia. Nelle pene espiatorie in verità la pena ha significazione autonoma dalla volontà del reo e il suo fine più esplicitamente veniva espresso attraverso il Codice del 1917, sebbene con termini più duri, sotto l'espressione "poenae vindicativae". L'espressione "penae expiatoriae" sembra essere desunta dal *De Civitate Dei* 21,13 di Sant'Agostino. In tutte le pene comunque il fine ultimo da perseguire è "la salvezza dell'anima" (can. 1752; cfr. G. di Mattia, *Pena e azione pastorale nel diritto canonico*, [in:] "Monitor Ecclesiasticus", I-II 1988, p. 35 ss).

Il canone 1342, § 1 pone il principio generale che stabilisce l'irrogazione o dichiarazione delle pene "per decretum extra iudicium". Ma dallo stesso canone sono eccepitate le pene perpetue (§ 2). Poiché per la gravità del delitto potrà essere irrogata la pena perpetua della dimissione dello stato clericale, qual è prevista dal delitto di cui al can. 1395, § 2, il processo penale giudiziario in questi casi è richiesto dalla legge (cfr. Velasio De Paolis, *L'applicazione della pena nel diritto canonico*, [in:] "Monitor Ecclesiasticus", I-II 1988, p. 69ss.; Velasio De Paolis, *Il Processo penale giudiziario*, in *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Libreria Editrice Vaticana 1992, p. 283 ss.).

6. Alle pene dunque si dovrà fare ricorso solo quando l'Ordinario o il Superiore "abbia constatato che né con l'ammonizione fraterna né con la riprensione né per altre vie dettate dalla sollecitudine pastorale è possibile ottenere sufficientemente la riparazione dello scandalo, il ristabilimento della giustizia, l'emendamento del reo (can. 1341).

Ma ancora, fatto salvo l'ordine giuridico nell'applicazione delle pene, dovranno essere irrogate quelle pene che i giudici ritengono essere sufficienti perché non giungano ad applicarne di più gravi ma contenerle in una equa economia pastorale, tenendo presenti le circostanze attinenti alla persona stessa e alla sua libertà e alla sua responsabilità, recensite come attenuanti nel can. 1324, § 1.

7. Nel pronunciare la sentenza penale sulla commissione del delitto con gravità e responsabilità i Giudici devono acquisire la certezza. Il can. 1608 stabilisce: § 1 "per pronunciare una sentenza qualsiasi si richiede nell'animo del giudice la certezza morale su quanto deve decidere con essa", § 2 "il giudice deve attingere questa certezza dagli atti e da quanto è stato dimostrato"; § 3 "il giudice deve poi valutare le prove secondo la sua coscienza, ferme restando le disposizioni della legge sull'efficacia di talune prove".

L'asserzione di un fatto circa la materia stessa del giudizio, resa per scritto o oralmente da una parte davanti al giudice competente, sia spontaneamente sia a domanda del giudice contro di sé è una confessione giudiziale (can. 1535) e se non si tratta del bene pubblico, "libra dall'onere della prova" (can. 1536, § 1); i testi poi e i documenti e le perizie, specialmente nelle cause penali, sono utili

per provare l'obiettiva gravità del delitto e la responsabilità o la libertà contro chi ha violato la legge.

La sentenza appellata, correttamente e ottimamente redatta in diritto e in fatto, ritiene che i testi ascoltati godono di credibilità al di là di ogni maggiore eccezione

B) Imputabilità del delitto

8. Non vi è dubbio che la pedofilia debba essere annoverata tra le gravi deviazioni o i disturbi della personalità.

In *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM, II, R, 1987, pp. 285–286) tale moto istintivo rientra tra i disturbi sessuali che è ricorrente, intenso, suscitando stimoli e fantasie sessuali ... comportando attività sessuale con un adolescente ... L'età del bambino in genere è di tredici anni o più giovane". DSM specifica "stesso sesso, sesso opposto o stesso ed opposto" (ib. p. 285, n. 320.20).

Non sembra che in questo caso si tratti di pura omosessualità, poiché risulta che il convenuto ha perpetrato sia con fanciulli sia con fanciulle gravi violazioni contro il sesto precetto del Decalogo. Risulta anzi che tale vizio è stato congiunto a feticismo.

9. Non è da mettere in dubbio che tali "disturbi sessuali intensi" si risolvono in una diminuzione della libertà e in un allentamento della responsabilità, ove si tratti di vera patologia psichica.

Va detto riguardo alla progressione: "Il corso è generalmente cronico, specialmente in coloro che sono attratti dai ragazzi. La frequenza del comportamento pedofilo spesso oscilla con lo stress psicosociale. La ricaduta nella pedofilia per le persone che preferiscono lo stesso sesso è due volte più brutale rispetto a coloro che preferiscono il sesso opposto" (DSM. Loc. cit. p. 285).

Per la giurisprudenza civile negli USA e in Canada, riguardo al reato di pedofilia da parte dei sacerdoti, vedi Pedro Lopez Gallo, "*Vicarious Liability for Bishops and Dioceses concemine clergy accused o sexual offenses*", in *Monitor Ecclesiasticus*, I–II 1994, pp. 241; per la ridondanza nell'istituzione ecclesiastica, cfr. E. Colagiovanni, *Devianza e istituzione ecclesiastica*, in *Comunità ecclesiale e devianza: Funzione della sanzione penale nell'ordinamento canonico*, Libreria Editrice Vaticana 1988.

C) Cause o "fattori predisponenti"

Si legge in DSM: "Fattori predisponenti. Molte persone con questi disturbi sono state esse stesse vittime di abusi sessuali nell'infanzia" (ib. p. 285).

Il convenuto afferma "di essere stato vittima di abusi sessuali ... tra i dieci e dodici anni. Colui che ha abusato usava portare lui ed altri ragazzi sulla sua cattedra nell'aula e avrebbe palpato i loro organi genitali" (sent. pp. 263–264).

Qualunque cosa si dica di tale abuso, per certo fattori strutturali e un'abitudine protrattasi per oltre un decennio hanno rafforzato quelle pulsioni che, se non hanno tolto la libertà, certamente l'hanno ridotta.

INFATTO

10. *Dimostrazione obiettiva del delitto e la sua imputazione*

a) Innanzitutto il convenuto confessa dinanzi al giudice le sue violazioni del canone 1395, § 2: delitto contro il sesto precetto del Decalogo "con un minore di sedici anni". Non vi è dubbio che il convenuto ha confessato i suoi crimini sessuali con minori.

b) Ricaduta o contumacia

Tale modo abnorme di agire è stato costante.

Invano sono state rivolte ammonizioni, minacce di irrogazione di sanzioni; ancora invano sono stati adottati rimedi spirituali e psicologici nei confronti del convenuto.

a/ Consulenza Psichiatrica; b/ L'ingiunzione di dimorare in un determinato luogo; c/ Trattamento in clinica; d/ Consulenza con un psicoterapeuta ed uno psicologo; e/ Psicologo specializzato in problemi psicosessuali.

D) *Pena da irrogare tenendo presente la grave infermità psicologica*

11. Tenendo conto di queste complesse *circostanze oggettive*, i Padri hanno giudicato che la dimissione dallo stato clericale, che è pena gravissima e perpetua, in questo stadio della vita del convenuto non debba essere irrogata, mentre, come prevede il canone 1395, § 2, debba il convenuto essere punito con una giusta, grave e lunga pena, che insieme con la preghiera, la meditazione e la superna grazia la personalità disturbata possa essere guarita e così recuperare la piena libertà e la dignità umana e sacerdotale, indotti dalla speranza di non ricadere negli stessi delitti, nel qual caso si dovrà forse pervenire alla massima sanzione prevista dal canone 1395, § 2.

Resta al convenuto la possibilità di chiedere al Sommo Pontefice la grazia della dispensa dall'obbligo del celibato, che comporta la riduzione allo stato laicale, tenendo conto in particolare degli sregolati impulsi sessuali, già presenti nello stesso prima della ordinazione sacerdotale, che, come risulta dagli atti, progredirono sia prima dell'ordinazione presbiterale, certamente durante il periodo del diaconato, sia dopo la stessa ordinazione.

12. Opportunamente considerati e seriamente valutati tutti questi elementi tanto in diritto quanto in fatto secondo legge, Noi sottoscritti Padri Uditori di Turno e avendo solo Dio dinanzi agli occhi, invocato il nome di Cristo, proclamiamo, dichiariamo e definitivamente sentenziamo:

per il primo dubbio proposto *Affirmative*;

ad Secundum *juxta modum*:

a) il sacerdote convenuto è allontanato da ogni ministero, e tuttavia gli sarà concessa la celebrazione della Santa Messa nel monastero di cui sub numero b) dalla quale pena è legato per dieci anni;

b) il convenuto sia accolto in un monastero di uomini sotto la vigilanza del Superiore per lo stesso spazio di tempo ossia per dieci anni;

c) all'Eccellentissimo Ordinario è affidata l'esecuzione della presente sentenza.

Roma, nella Sede del Tribunale Apostolico della Romana Rota, in data 14 giugno 1994.

Aemilius Colagiovanni, Ponente

Hyginus Ragni

Bernardus de Lanversin

II. La pena di sospensione per un quinquennio dall'esercizio di Procuratore e Avvocato presso i Tribunali Ecclesiastici

Tribunale Apostolico della Rota Romana
Coram R.P.D. Emilio Colagiovanni, Ponente
Disciplinare
(Promotore di giustizia - Avv. Rotale X.)
Decreto definitivo

I Prelati Uditori sottoscritti, RR.PP.DD. Emilio Colagiovanni, Ponente, Raffaele Funghini e Vittorio Palestro, legittimamente riuniti nell'aula del Tribunale Apostolico ad X per risolvere la causa disciplinare promossa dal Rev.mo Promotore di Giustizia nei confronti dell'Avv. Rotale X, Patrono nella causa promossa dal marito nella causa di nullità matrimoniale X. contro Y. introdotta innanzi al Tribunale X. emanarono questo definitivo

Decreto

FATTISPECIE:

1. L'Avv. Rotale X. accettò il patrocinio per l'attore X. nella causa di nullità matrimoniale contratto con la signora Y. La causa è stata introdotta avanti il competente Tribunale X. con libello del X.

2. Il Patrono di parte convenuta, l'Avv. Rotale X. ricevuti i documenti della sua cliente propose il giorno X. la questione incidentale tesa a sospendere la causa principale, volta ad un'azione disciplinare contro il Patrono di parte attrice quale fabbricatore, istigante o richiedente dall'attore e di suo padre, di un documento con cui si doveva provare la simulazione del consenso nell'azione di nullità matrimoniale. Perciò il patrono della parte convenuta richiese che il

Tribunale X. istruisse la causa incidentale per acquisire la certezza del delitto di collusione e corruzione del patrono dell'attore.

Ricevuti i chiarimenti dal Patrono accusato, il Tribunale X. emanò sentenza affermativa di nullità matrimoniale pubblicata il giorno X.

3. Già prima che la causa di nullità matrimoniale fosse definita, la parte convenuta attraverso il suo patrono, depositò allegazioni sia al Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, sia al Tribunale della Rota Romana, nonché al collegio degli avvocati Concistoriali. Il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica e nonché la Cancelleria del Tribunale della Rota Romana il giorno X. chiesero spiegazioni dal Vicario Giudiziale o dagli Officiali del Tribunale X. Furono inviati sia al Tribunale della Rota Romana sia al Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica la risposta del Tribunale X. e le difese dell'Avv. X.

4. Gli stessi ufficiale del Tribunale X. avevano segnalato all'Arcivescovo di X. di chiedere che la causa fosse avocata al Nostro Foro. Il decreto rotale del giorno X. non valutò di richiedere questa avocazione all'Ecc.mo Decano.

Il Tribunale X. pervenne alla decisione *affirmativa* il giorno X.

5. Il Patrono di parte convenuta prima di morire, interpose Appello al nostro Tribunale contro la decisione *affirmativa* di nullità matrimoniale.

La questione disciplinare continuò su istanza della moglie convenuta presso il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica che il giorno X. decise: "sia rimessa l'istanza alla Rota Romana per competenza propria".

6. Costituita una speciale commissione rotale, intrapresa dal Promotore di Giustizia sostituto l'azione disciplinare, non agendosi ivi in un caso di giudizio contenzioso riguardante il bene meramente privato, ma di azione disciplinare se l'accusa fosse provata e poiché ex can. 1481, § 2 l'accusato deve sempre avere un avvocato, finalmente dopo diversi inviti il convenuto si costituì un Patrono.

Così il giorno X. si concordò il dubbio con la seguente formula: "se la parte convenuta violò le leggi o le norme disciplinari dei tribunali ecclesiastici; e se *affirmative*, quale sia la sanzione da applicare o da infliggere".

INIURE

7. Il decreto del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica del giorno X. Pr.n. xxxxx/xx scioglie ogni dubbio sulle competenze: "poiché è necessario che la Rota Romana – che concede agli Avvocati Rotali il diploma che permette di difendere in tutte le Chiese – ha competenza sugli abusi commessi dagli stessi avvocati Rotali anche presso i tribunali inferiori in ordine alle sanzioni da infliggere secondo l'art. 57 delle Norme della Rota Romana; comunque il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II nell'udienza del 25 giugno 1979 concessa al Cardinale Prefetto di questo Supremo Tribunale dichiarò e sanzionò la competenza della Rota Romana in tutte le questioni di tale tipo.

8. Il can. 1389, § 1 stabilisce: “chi abusa della potestà ecclesiastica o dell’ufficio sia punito a seconda della gravità dell’atto dell’omissione, non escluso con la privazione dell’ufficio ...”.

Il can. 1391 stabilisce in modo espresso: “può essere punito con giusta pena, a seconda della gravità del delitto ...” n. 2° “chi si serve in materia ecclesiastica di un altro documento falso o alterato”.

Invero il can. 1489 stabilisce: “Avvocati e procuratori che a causa di doni, promesse o per qualunque altro motivo abbiano tradito il loro ufficio, siano sospesi dall’esercizio del patrocinio e siano puniti con un’ammenda o con altre congrue pene”.

9. Quando gli Avvocati o i Patroni agiscono presso i Tribunali ecclesiastici nelle cause matrimoniali, assumono un onere relativo al bene pubblico (cfr. 1643 e can. 1752), cioè agli stessi incombe gravissimo l’onere non solo di difendere la giustizia dalla falsità, collusione, tergiversazione, prevaricazione (cfr. D. 48, 46, 2; D. 5, 10; Schmalzgrüber, *Ius Eccl. Universum*, t. V, v. 10, p. 17, n. 33), ma poiché si tratta del santo sacramento del matrimonio si comportino con severa coscienza per non essere complici, direttamente o indirettamente della celebrazione di un matrimonio nullo.

Se infatti il can. 1069 precisa: “Prima della celebrazione di un matrimonio, tutti i fedeli sono tenuti all’obbligo di rivelare al parroco o all’Ordinario del luogo, gli impedimenti di cui fossero a conoscenza”, a maggior ragione ad un più stretto e grave obbligo sono tenuti coloro i quali per concessione della legge canonica sono chiamati ad agire davanti ai tribunali ecclesiastici.

Oltre queste norme generali l’avvocato rotale davanti al Nostro Collegio deve giurare se è disposto a svolgere questo ufficio con coscienza (art. 54 *Normarum rotalium*) cosicché si è tenuti ad osservare non solo “le comuni leggi canoniche”, ma anche “le norme del Nostro Tribunale Apostolico” solennemente assunte con giuramento.

Si legge poi nell’atto con cui l’avvocato rotale viene costituito ed iscritto nell’albo rotale: “dover essere dotato di onesti e provati costumi”, dediti ad onesta ed integra dottrina cattolica, come si afferma nei frequenti e fermi insegnamenti dei SS. Pontefici, perché siano capaci di trarre la verità circa la nullità del matrimonio e parimenti non pongano in essere delitti contro il vincolo contratto o da contrarre “qui sacrum tangit, mysterium indigitat necnon obscurissimam de coniugiis quaestionem eiusdemque sinus fere inexplicabiles” (Instr. S.C. de Prop. Fide, diei 17 jan. 1921, ad Vic. Ap. Sin., Coll. S.C. de Prop. Fide, Romae, 1907, vol. I, p. 436, n. 753. Cfr. Ae. Colagiovanni, *De Collusionis crimine secundum S.R. Rotae Jurisprudentiam*, in “Monitor Ecclesiasticus”, 1960, pp. 649–684).

10. Il delitto è non solo contro il sacramento e quindi contro il bene delle anime, ma anche contro l’istituzione cui il reo è iscritto. Il dubbio poi non è se

l'avvocato rotale che commette un delitto contro norme e leggi sia ecclesiastiche generali, sia contro il suo peculiare dovere assunto davanti al Tribunale Apostolico della Rota Romana sia gravato di più gravi responsabilità quando poi i fedeli e gli stessi suoi clienti patiscono un dolentissimo scandalo e siano indotti a quel pregiudizio nefasto che a volte si rinviene contro il Nostro Foro Apostolico, e perciò in grave danno della stessa Sede Apostolica nell'amministrazione della giustizia.

Del resto il pubblico ufficiale commette un delitto in quelle cose che per ufficio è tenuto anche nell'amministrazione civile e per diritto di stato è gravato di maggiore responsabilità e perciò soggetto a sanzione più grave.

IN FACTO

11. L'Avv. X. che presentò la questione incidentale presso il Tribunale X., chiese oltre l'interrogatorio dell'Avv. Y., fosse inoltre ammessa una perizia grafica, psicolinguistica, chimico-mercologica per ottenere la certezza morale dell'autore del documento accusato di falsità, la sua datazione (se prima del matrimonio o in occasione dell'introduzione della causa di nullità matrimoniale X.-Y.), ed il luogo in cui fu confezionato il documento ed il tipo di macchina da scrivere usato.

I giudici ritengono che tale richiesta istruttoria sia stata superata dalla confessione giudiziale del convenuto accettata ai sensi del can. 1535.

Il convenuto scrive che prima del matrimonio, il giorno x. X. insieme con il padre che era "cliente da anni per più pratiche", andò da lui, dicendo "che voleva esporre in un memoriale la sua vicenda ed in particolare i motivi e le intenzioni per i quali e con le quali si accingeva a contrarre, allo scopo di servirsene a futura memoria per il processo di nullità (che, evidentemente prima ancora di contrarre, aveva divisato di impugnare!)" (*Summarium*, pp. 18-19).

Perciò il convenuto ben sapeva che X. avrebbe voluto contrarre il matrimonio invalidamente.

12. Inefficace ed inutile è la giustificazione-chiarimento addotta dallo stesso Avvocato di avere dato il consiglio di non contrarre il matrimonio.

Ma il convenuto non fu contento di tale consiglio!

Era grave obbligo dello stesso informare di tale positiva intenzione il parroco o l'Ordinario secondo il disposto del can. 1069.

In ogni caso doveva allontanare dal suo "studio" il figlio con il padre negando qualunque aiuto. Invece fu complice nell'ingannare la Chiesa e il matrimonio in quello che il convenuto si precostituiva per ottenere la dichiarazione di nullità del futuro o l'imminente matrimonio (cfr. *Summ.* p. 20) con suggestioni adatte e giuridicamente rilevanti.

Non basta. Se sentiamo lo stesso convenuto, l'intervento tecnico-giuridico fu dato anche per la forma espositiva ... né soltanto come lo stesso pretende, per ottenere la sola "correttezza formale" cioè "con qualche segno di punteggiatura" ...

Si suggerì anche la forma più sicura con cui il documento così prodotto potesse essere esibito davanti al Tribunale ecclesiastico.

Allo stesso avvocato convenuto non era ignoto che “il notaio si sarebbe rifiutato di riceverlo (il documento), essendogli vietato nell’ordinamento di prendere in deposito e custodia di atti (documenti) *precostituitivi della nullità di atti (giuridici) o negoziali*” (*Summarium*, p. 5) come scrive il convenuto. L’avvocato rotale non si giova del fatto di ammettere da una parte l’illecito dell’atto del pubblico notaio, infatti, sull’avvocato pesava il più grave onere di non rendersi complice nel confezionare quel documento che avrebbe direttamente provato la nullità del matrimonio contratto e del sacramento con la conseguenza di un falso contro la Chiesa e di sacrilegio di fronte a Dio.

13. Ognuno vede la gravità del delitto perpetrato dall’avvocato rotale anche ammettendo che il predetto documento fosse posto in essere prima del matrimonio.

14. Ma da perizia appare fortemente probabile che quel documento sia stato *confezionato* neanche dopo il matrimonio, ma in occasione dell’introduzione della causa di nullità del matrimonio.

Ciò provato, si deduce (per la stessa confessione del convenuto), la sua complicità circa la redazione del falso documento volto a ottenere la dichiarazione di nullità del matrimonio, nella cui azione è costituito Patrono.

Omessi altri argomenti addotti dai due periti, la data impressa sopra l’involucro non distrugge né afferma ogni dubbio sulla fabbricazione del documento dopo il matrimonio ed al fine della causa di nullità, che stava per essere introdotta.

Questa conclusione si conferma dal fatto che parte convenuta in questa causa disciplinare non chiede di inficiare la perizia né chiede una controperizia.

15. Tutte queste cose considerate attentamente, considerati il voto del Promotore di Giustizia sostituto, nonché il Rescritto del Chiarissimo Patrono della parte convenuta che si assunse il non facile onere di difesa personale, i giudici al dubbio proposto deliberarono:

Per il primo: *Affirmative* circa il fatto che il convenuto abbia violato le leggi disciplinari del tribunale ecclesiastico e sia venuto meno dal suo dovere;

circa il secondo: sia applicata la pena di sospensione per un quinquennio dall’esercizio di Procuratore e Avvocato presso i Tribunali Ecclesiastici.

Questo decreto sia notificato a tutti coloro ai quali spetta di diritto, al Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, al Tribunale Ecclesiastico X., nonché a tutti i Tribunali Y.

Emilio Colagiovanni, Ponente
Raffaele Fungini
Vittorio Palestro

Egidio Turnaturi, Notaio.

III. Decreto di scomunica

Congregazione per la Dottrina della Fede
Dichiarazione (Monitum)²

Lo scorso 29 giugno 2002 il fondatore di una comunità scismatica di nome Romulo Antonio Braschi ha attentato di conferire l'ordinazione sacerdotale alle donne cattoliche Christine Mayr-Lumetzberger, Adelinde Theresia Rottinger, Gisela Forster, Iris Müller, Ida Raming, Pia Brunner e Angela White.

Allo scopo di orientare la coscienza dei fedeli e di dissipare ogni dubbio su questa materia, la Congregazione per la Dottrina della Fede intende richiamare che, secondo la Lettera Apostolica *Ordinario sacerdotalis* di Papa Giovanni Paolo II, la Chiesa «non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale e che questa sentenza deve essere tenuta in modo definitivo da tutti i fedeli della Chiesa» (n. 4). L'avvenuta «ordinazione sacerdotale» è la simulazione di un sacramento e perciò invalida e nulla e costituisce un grave delitto contro la divina costituzione della Chiesa. Poiché il vescovo «ordinante» appartiene ad una comunità scismatica, si tratta inoltre di una grave offesa contro l'unità della Chiesa. Il fatto accaduto nuoce anche alla giusta promozione della donna, che occupa un posto peculiare, specifico e insostituibile nella Chiesa e nella società.

Con la presente, richiamandosi alle precedenti dichiarazioni del Vescovo di Linz e della Conferenza Episcopale Austriaca, questa Congregazione ammonisce formalmente, secondo il can. 1347 § 1 CIC, le summenzionate donne che incorreranno nella scomunica riservata alla Santa Sede, se non – entro il 22 luglio 2002 – (1) riconoscano la nullità degli «ordini» ricevuti da un vescovo scismatico ed in contrasto con la dottrina definitiva della Chiesa, e (2) si dichiarino pentite e chiedano perdono per lo scandalo causato tra i fedeli.

Roma, dalla sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, il 10 luglio 2002.

Joseph card. Ratzinger
Prefetto

Tarcisio Bertone, SDB
Arcivescovo em. di Vercelli
Segretario

² Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione (Monitum)*, "L'Osservatore Romano" 11 luglio 2002, p. 6.

Congregazione per la Dottrina della Fede
Decreto di scomunica³

Premessa al Decreto di scomunica

Allo scopo di dissipare qualsiasi dubbio circa lo stato canonico del vescovo Romulo Antonio Braschi, che ha attentato di conferire l'ordinazione sacerdotale a donne cattoliche, la Congregazione per la Dottrina della Fede ritiene opportuno confermare che questi in quanto scismatico era già incorso nella scomunica riservata alla Sede Apostolica.

Decreto di scomunica

In riferimento ai moniti di questa Congregazione dello scorso 10 luglio, pubblicato il giorno successivo, e considerato che entro la data fissata del 22 luglio 2002 le donne Christine Mayr-Lumetzberger, Adelinde Theresia Roitinger, Gisela Forster, Iris Müller, Ida Raming, Pia Brunner ed Angela White non hanno manifestato alcun segno di ravvedimento o di pentimento per il gravissimo delitto da loro compiuto, questo Dicastero, in ottemperanza a tale monito, dichiara che le suddette donne sono incorse nella scomunica riservata alla Sede Apostolica con tutti gli effetti stabiliti nel can. 1331 CIC.

Nell'adempire tale doveroso intervento, la Congregazione confida che esse, sorrette dalla grazia dello Spirito Santo, possano ritrovare il cammino della conversione per il ritorno all'unità della fede e alla comunione con la Chiesa che hanno infranto con il loro gesto.

Roma, dalla sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, il 5 agosto 2002.

Joseph card. Ratzinger
Prefetto

Tarcisio Bertone, SDB
Arcivescovo em. di Vercelli
Segretario

³ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Decreto di scomunica*, "L'Osservatore Romano" 5-6 agosto 2002, p. 5.

Congregazione per la Dottrina della Fede
Decreto⁴

Il 29 giugno 2002 il fondatore di una comunità scismatica di nome Romulo Antonio Braschi ha attempted di conferire l'ordinazione sacerdotale alle Signore cattoliche Christine Mayr-Lumetzberger, Adelinde Theresia Roitinger, Gisela Forster, Iris Müller, Ida Raming, Pia Brunner e Dagmar Braun Celeste, presentatasi nell'occasione sotto il nome di Angela White.

Richiamandosi ai precedenti interventi del Vescovo di Linz e della Conferenza Episcopale Austriaca, il 10 luglio 2002 la Congregazione per la Dottrina della Fede pubblicò una Dichiarazione, con la quale si ammonivano le suddette persone che sarebbero state punite con la scomunica, se – entro il 22 luglio 2002 – non avessero riconosciuto la nullità dell'«ordinazione» ricevuta e chiesto perdono per lo scandalo causato tra i fedeli. Poiché esse non manifestavano alcun segno di ravvedimento, con Decreto del 5 agosto 2002 questa Congregazione – oltre a confermare che il vescovo «ordinante», in quanto scismatico, era già scomunicato – inflisse la scomunica, riservata alla Sede Apostolica, alle persone summenzionate, esprimendo nel contempo la speranza che esse potessero ritrovare il cammino della conversione.

Successivamente le medesime hanno pubblicato lettere ed interviste, nelle quali si dichiaravano convinte della validità dell'«ordinazione» ricevuta, chiedevano di cambiare la dottrina definitiva secondo la quale l'ordinazione sacerdotale è riservata esclusivamente agli uomini, e ribadivano di celebrare la «messa» ed altri «sacramenti» per piccoli gruppi. Con lettera del 14 agosto 2002 esse hanno chiesto la revoca del Decreto di scomunica, e con lettera del 27 settembre 2002 hanno fatto ricorso contro il medesimo Decreto, facendo riferimento ai cann. 1732–1739 del CIC. Il 21 ottobre 2002 sono state informate che le loro richieste sarebbero state sottoposte alle istanze competenti.

Nei giorni 4 e 18 dicembre 2002 la richiesta di revoca ed il ricorso sono stati esaminati dalla Sessione Ordinaria della Congregazione, con la partecipazione dei Membri della medesima residenti a Roma, cioè degli Em.mi Cardinali Joseph Ratzinger, Alfonso López Trujillo, Ignace Moussa I. Daoud, Giovanni Battista Re, Francis Arinze, Jozef Tomko, Achille Silvestrini, Jorge Medina Estévez, James Francis Stafford, Zenon Grocholewski, Walter Kasper, Crescenzo Sepe, Mario Francesco Pompedda e gli Ecc.mi Presuli Tarcisio Bertone SDB e Rino Fisichella. In queste riunioni è stato deciso collegialmente di rigettare detto ricorso. Nel caso in parola, infatti, non è ammissibile un ricorso gerarchico, trattandosi di un Decreto di scomunica emanato da un Dicastero della Santa

⁴ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Decreto*, "L'Osservatore Romano" 27–28 gennaio 2003, p. 8. Il presente decreto è stato emanato in italiano, tedesco ed inglese.

Sede, che agisce a nome del Sommo Pontefice (cfr. can. 360 del CIC). Pertanto allo scopo di dissipare ogni dubbio in materia, i Membri hanno ritenuto necessario ribadire alcuni punti fondamentali.

1. Occorre precisare anzitutto che nel caso in parola non si tratta di una pena *latae sententiae*, nella quale s'incorre per il fatto stesso d'aver commesso un delitto espressamente stabilito dalla legge, ma di una pena *ferendae sententiae*, irrogata dopo la doverosa comminazione ai rei (cfr. cann. 1314; 1347, § 1 del CIC). In forza del can. 1319, § 1 del CIC, questa Congregazione ha di fatto la potestà di comminare, con un precetto, pene determinate.

2. È evidente la particolare gravità degli atti compiuti, che si articola sotto diversi aspetti.

a) Il primo aspetto è quello scismatico: le donne summenzionate si sono fatte «ordinare» da un vescovo scismatico e – pur non aderendo formalmente al suo scisma – sono entrate in una complicità con lo scisma.

b) Il secondo aspetto è di natura dottrinale: esse rifiutano formalmente e con pertinacia la dottrina, da sempre insegnata e vissuta dalla Chiesa e in modo definitivo proposta da Giovanni Paolo II, cioè che «la Chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale» (Lettera Apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, n. 4). La negazione di questa dottrina merita la qualifica di rifiuto di una verità appartenente alla fede cattolica, e richiede pertanto una giusta pena (cfr. cann. 750, § 2; 1371, n. 1 del CIC; Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica data Motu Proprio *Ad tuendam fidem*, n. 4 A).

Inoltre, negando la suddetta dottrina, le persone in questione sostengono che il Magistero del Romano Pontefice sarebbe vincolante soltanto se fosse basato su una decisione del Collegio Episcopale, sostenuto dal *sensus fidelium* e accolto dai maggiori teologi. In tal modo contrastano la dottrina sul Magistero del Successore di Pietro, proposta dai Concili Vaticani I e II, e di fatto non riconoscono l'irreformabilità dell'insegnamento del Sommo Pontefice su dottrine da tenersi in modo definitivo da tutti i fedeli.

3. Il rifiuto di ottemperare al precetto penale comminato da questa Congregazione viene ulteriormente aggravato dal fatto che alcune di esse stanno creando circoli di fedeli, in aperta e di fatto settaria disobbedienza al Romano Pontefice e ai Vescovi diocesani. Data la gravità di questa contumacia (cfr. can. 1347 del CIC), la pena inflitta non soltanto è giusta, ma anche necessaria, allo scopo di tutelare la retta dottrina, di salvaguardare la comunione e l'unità della Chiesa e di orientare la coscienza dei fedeli.

4. I summenzionati Membri della Congregazione per la Dottrina della Fede confermano pertanto il Decreto di scomunica emanato il 5 agosto 2002, precisando ancora una volta che l'attentata ordinazione sacerdotale delle suddette donne

è nulla ed invalida (cfr. can. 1024 del CIC) e che perciò tutti gli atti propri dell'Ordine sacerdotale da loro compiuti, sono anche essi nulli ed invalidi (cfr. cann. 124; 841 del CIC). Come conseguenza della scomunica, è fatto pertanto loro divieto di celebrare sacramenti o sacramentali, di ricevere i sacramenti e di esercitare qualsiasi funzione in uffici, ministeri o incarichi ecclesiastici (cfr. can. 1331, § 1 del CIC).

5. Nel contempo si ribadisce la speranza che, sorrette dalla grazia dello Spirito Santo, esse possano ritrovare il cammino della conversione per il ritorno all'unità della fede e alla comunione con la Chiesa infrante con il loro gesto.

Il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, nell'Udienza concessa il giorno 20 dicembre 2002 al sottoscritto Cardinale Prefetto, ha dato la sua approvazione al presente Decreto, deciso nella Sessione Ordinaria di questa Congregazione, approvandone in forma specifica il n. 4, e ne ha ordinato la pubblicazione.

Roma, dalla Sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, 21 dicembre 2002.

Joseph card. Ratzinger
Prefetto

Tarcisio Bertone, SDB
Arcivescovo em. di Vercelli
Segretario

Carità, fermezza e decisione⁵

Giovanni Paolo II nel discorso alla Rota Romana ha sottolineato che «l'istituzionalizzazione di quello strumento di giustizia che è il processo rappresenta una progressiva conquista di civiltà e di rispetto della dignità dell'uomo»⁶.

L'Ordinario deve decidere con "carità, fermezza e decisione"⁷, valutando i criteri, le circostanze, se vi sia l'opportunità di avviare un processo penale o meno. Deve inoltre valutare la convenienza di ricorrere attraverso un processo penale giudiziario, oppure un decreto extragiudiziale (*per decretum extra iudicium*). «Attualmente le pene possono essere dichiarate e applicate, non solo tramite sentenza del giudice, dopo un processo, ma anche attraverso un decreto

⁵ Congregazione per i Vescovi, *Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi «Apostolorum Successores»*, Roma 2004, p. 89.

⁶ Cfr. Giovanni Paolo II, *Discorso alla Rota Romana*, "L'Osservatore Romano" 19 gennaio 1990, p. 5.

⁷ Congregazione per i Vescovi, *Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi «Apostolorum Successores»*, p. 89.

extragiudiziale del vescovo (c. 1341), il quale non è preceduto da un vero processo, ma da una indagine amministrativa»⁸.

Il processo penale canonico ha sempre costituito l'*extrema ratio* cui ricorrere solo quando fossero esaurite tutte le altre vie per ottenere la riparazione dello scandalo, il ristabilimento della giustizia, l'emendamento del reo (cfr. c. 1341).

Il legislatore nel c. 1312, § 1 elenca le sanzioni penali nella Chiesa che sono: 1° le pene medicinali o censure (la scomunica, l'interdetto e la sospensione)⁹; le pene espiatorie¹⁰. «Le pene espiatorie, che possono essere applicate a un delinquente in perpetuo oppure per un tempo prestabilito o indeterminato, oltre alle altre che la legge può eventualmente aver stabilito, sono queste: 1) la proibizione o l'ingiunzione di dimorare in un determinato luogo o territorio; 2) la privazione della potestà, dell'ufficio, dell'incarico, di un diritto, di un privilegio, di una facoltà, di una grazia, di un titolo, di un'insegna, anche se semplicemente onorifica; 3) la proibizione di esercitare quanto si dice al n. 2, o di farlo in un determinato luogo o fuori di esso; queste proibizioni non sono mai sotto pena di nullità; 4) il trasferimento penale ad altro ufficio; 5) la dimissione dallo stato clericale», (c. 1336, § 1). L'introduzione dell'art. 4: *La privazione*, c. 196¹¹, nel Libro I delle Norme Generali, collocato nel titolo IX: gli uffici ecclesiastici hanno suscitato diversi commenti in dottrina per quanto riguarda l'irrogazione della pena¹². Il primo gruppo degli autori sostiene che «la privazione è una pena perpetua, per cui può essere inflitta solamente per legge, ma non per precetto (can. 1319, § 1) e questo si fa in un processo penale giudiziario»¹³. Il secondo gruppo giustamente ammette anche la possibilità del processo penale ammi-

⁸ Cfr. M.J. Arroba Conde, *Diritto processuale canonico*, Roma 1994², p. 50; Id., *Comentario sub cc. 1400–1670; 1717–1752*, [in:] A. Benlloch Poveda, *Comentario al código de derecho canónico: Edición Bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, Valencia 1993.

⁹ R. Mazzola, *La pena latae sententiae nel diritto canonico: profili comparati di teoria generale*, Padova 2002.

¹⁰ Per una trattazione più completa cfr. Z. Suchecki, *Le sanzioni penali nella Chiesa*, parte I: *I delitti e le sanzioni penali in genere (cann. 1311–1363)*, Roma 1999; R. Babicz, *Le pene espiatorie nei Codici del 1917 e del 1983*, Roma 1988; V. De Paolis, D. Cito, *Le sanzioni nella Chiesa: commento al Codice di Diritto Canonico Libro VI*, Roma 2000; R. Botta, *La norma penale nel diritto della Chiesa*, Bologna 2001.

¹¹ «La privazione dell'ufficio, vale a dire in pena di un delitto, può essere effettuata solamente a norma del diritto» (c. 196, § 1); «la privazione sortisce effetto secondo le disposizioni dei canoni sul diritto penale» (c. 196, § 2).

¹² R. Szewczyk, *La natura e gli effetti della privazione dell'ufficio ecclesiastico nei Codici di Diritto Canonico del 1917 e del 1983*, Roma 1999.

¹³ «Il modo di procedere per l'applicazione di una pena espiatoria è il processo penale giudiziario. Quindi si devono seguire tutti i passi del processo canonico penale», J. García Martín, *Le norme Generali del Codex Iuris Canonici*, Roma 1995, pp. 582–583.

nistrativo¹⁴. Il legislatore prevede la privazione dell'ufficio in caso di apostasia, eresia o scisma (c. 1364, § 1); di abuso della potestà ecclesiastica o dell'ufficio (c. 1389, § 1); in caso di violazione *graviter* dell'obbligo della residenza (c. 1396); per i delitti contro la vita e la libertà umana (c. 1397); contro i giudici (c. 1457, § 1) i ministri e gli aiutanti del tribunale (c. 1457, § 2).

1. La pena ecclesiastica è la privazione di un bene, inflitta dall'autorità legittima, al fine di correggere il delinquente e di punire il delitto

Un confronto delle disposizioni del Codice di Diritto Canonico del 1983 permette di trarre indicazioni molto precise in materia di pena canonica in generale e di singole pene in specie, con riferimento alle diverse fasi che attraversano le pene canoniche, in modo da comprendere meglio le sue finalità. «La pena ecclesiastica è la privazione di un bene, inflitta dall'autorità legittima, al fine di correggere il delinquente e di punire il delitto» (c. 2215 CIC 1917).

Il primo aspetto da prendere in considerazione è la fase costitutiva delle pene. «C'è anzitutto da dire che la pena esiste ed è legittima nella Chiesa non perché sia di coazione e di pressione per indurre il delinquente a convertirsi: la conversione non può non essere che un atto libero della volontà e la conclusione di un cammino interiore. Il fondamento della pena è ben altro: la necessità che una comunità abbia in sé i mezzi indispensabili per salvaguardare la propria unità, la propria identità e la propria missione»¹⁵. L'attuale c. 1317 specifica che «le pene siano costituite nella misura in cui si rendono veramente necessarie a provvedere più convenientemente alla disciplina ecclesiastica. La dimissione dallo stato clericale non può essere stabilita per legge particolare», soltanto può essere stabilita con legge universale¹⁶.

Prima di dare l'avvio al processo penale il legislatore raccomanda ed invita l'Ordinario ad usare tutti i mezzi idonei e tutte le vie possibili di sollecitudine pastorale, non penali¹⁷, tendenti a riparare lo scandalo, a ristabilire la giustizia

¹⁴ «Il modo di procedere potrà essere giudiziale (cfr. can. 1717–1728) o amministrativo (cfr. can. 1341–1353)», F.J. Urrutia, *Privazione dell'ufficio*, in *Nuovo dizionario di diritto canonico*, (a cura di C. Corral Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda), Cinisello Balsamo 1993, p. 835; V. De Paolis, *Il libro primo del codice: norme generali (cann. 1–203)*, [in:] *Il diritto nel mistero della Chiesa*, Roma 1995, p. 480; «Il can. 196 tratta della privazione inflitta per sentenza o decreto», L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. 1, Napoli 1988, p. 257.

¹⁵ Cfr. V. De Paolis, *Tutela della comunione ecclesiale. Lineamenti dell'ordinamento penale canonico*, [in:] Aa. Vv., *Il diritto nel mistero della Chiesa. Diritto patrimoniale. Tutela della comunione e dei diritti. Chiesa e comunità politica*, (a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico), vol. 4, Roma 1980, p. 87.

¹⁶ Cfr. J. Ostrowski, *La perdita dello stato clericale con particolare riferimento alla dimissione penale nel vigente codice di diritto canonico*, Romae 1997.

¹⁷ «Ricaduta o contumacia. Tale modo abnorme di agire è stato costante. Invano sono state rivolte ammonizioni, minacce di irrogazione di sanzioni; ancora invano sono stati adottati rimedi spirituali e psicologici nei confronti del convenuto.

e ad emendamento del reo, (c. 1341), elementi che costituiscono le finalità della pena canonica, evitando così il ricorso alle pene¹⁸. L'Ordinario inoltre può impegnare i rimedi penali: l'ammonizione (*monitione*) e la riprensione (*correctione*), per prevenire i delitti¹⁹ e le penitenze piuttosto per sostituire la pena o in aggiunta ad essa (cfr. c. 1312, § 3)²⁰.

“Il Rev. X. ricevette parecchie accuse fin dai primi giorni dell'ordinazione sacerdotale per gravi violazioni del can. 1395, § 2 da parte del convenuto, nonostante ammonizioni e altri rimedi penali, alla fine l'Eccellentissimo Ordinario, considerati soprattutto i canoni 1717, 1718 ss. e can. 1721, stabilì che sul caso si doveva dare corso ad un processo penale, in cui l'accusa fu formalizzata dal Promotore di Giustizia. Con decreto dell'Ecc.mo Ordinario il tribunale Collegiale fu costituito e il libello fu accettato il 18 febbraio dello stesso anno.

I capi d'accusa furono così concordati il 2 aprile 1992:

Rev. X. ha offeso ancora il 6° precetto del Decalogo con un minore al di sotto dei 16 anni;

Se egli commise ancora offese su offese quale pena potrebbe essergli irrogata?”

Se le finalità della pena canonica sono state raggiunte con i rimedi penali e le penitenze o i mezzi e le vie non penali, viene meno la ragione di applicare la pena. In questo caso, l'Ordinario ha l'obbligo di astenersi dal promuovere l'azione criminale (*actio criminalis*) contro l'imputato (c. 1362, §§ 1-2).

a) Consulenza Psichiatrica; b) L'ingiunzione di dimorare in un determinato luogo; c) Trattamento in clinica; d) Consulenza con un psicoterapeuta ed uno psicologo; e) Psicologo specializzato in problemi psicosessuali”.

¹⁸ Cfr. V. De Paolis, *Il processo penale del nuovo codice*, [in:] Aa. Vv., *Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, (a cura di Z. Grocholewski e V. Carcel Orti) Città del Vaticano 1984, p. 483: «Si tratta di tre obiettivi che non hanno tutti lo stesso peso; non vanno collocati sullo stesso piano. Essi in ogni caso devono essere raggiunti tutti e tre, perché l'Ordinario non debba avviare la procedura per l'irrogazione o dichiarazione della pena».

¹⁹ Cap. III: Rimedi penali e penitenze 1339, § 1: «L'Ordinario può ammonire, personalmente o tramite un altro, colui che si trovi nell'occasione prossima di delinquere, o sul quale dall'indagine fatta cada il sospetto grave d'aver commesso il delitto».

§ 2: «Può anche riprendere, in modo appropriato alle condizioni della persona e del fatto, chi con il proprio comportamento faccia sorgere scandalo o turbi gravemente l'ordine».

§ 3: «Dell'ammonizione e della riprensione deve sempre constare almeno da un qualche documento, che si conservi nell'archivio segreto della curia».

²⁰ C. 1340, § 1: «La penitenza che può essere imposta in foro esterno, consiste in una qualche opera di religione, di pietà o di carità da farsi».

§ 2: «Per una trasgressione occulta non s'imponga mai una penitenza pubblica».

§ 3: «L'Ordinario può a sua prudente discrezione aggiungere penitenze al rimedio penale dell'ammonizione o della riprensione».

“Di fronte a *comportamenti scandalosi*, il Vescovo intervenga con carità ma con fermezza e decisione²¹: sia con ammonizioni o rimproveri sia procedendo alla rimozione o al trasferimento ad altro ufficio in cui non esistano le circostanze che favoriscano quei comportamenti²². Se tali misure risultassero inutili o insufficienti di fronte alla gravità della condotta e alla contumacia del chierico, imponga la pena di sospensione secondo il diritto o, nei casi estremi previsti dalla norma canonica, dia inizio al processo penale per la dimissione dallo stato clericale”²³.

Il secondo aspetto della pena canonica si evidenzia nel momento applicativo (fase applicativa). Proprio da ciò scaturisce il principio secondo il quale l'Ordinario non potrà avviare la procedura per l'applicazione delle pene se tali finalità, attraverso i mezzi indicati dal canone o altri ancora dettati dalla sollecitudine pastorale non sono stati raggiunti.

“Occorre precisare anzitutto che nel caso in parola (Decreto di scomunica) non si tratta di una pena *latae sententiae*, nella quale s'incorre per il fatto stesso d'aver commesso un delitto espressamente stabilito dalla legge, ma di una pena *ferendae sententiae*, irrogata dopo la doverosa comminazione ai rei (cfr. cann. 1314; 1347, § 1 del CIC). In forza del can. 1319, § 1 del CIC, questa Congregazione ha di fatto la potestà di comminare, con un precetto, pene determinate”²⁴.

“Nel caso in parola, infatti, non è ammissibile un ricorso gerarchico, trattandosi di un Decreto di scomunica emanato da un Dicastero della Santa Sede, che agisce a nome del Sommo Pontefice (cfr. can. 360 del CIC). Pertanto allo scopo di dissipare ogni dubbio in materia, i Membri hanno ritenuto necessario ribadire alcuni punti fondamentali”²⁵.

2. Discrezionalità del Giudice

Il legislatore lascia al giudice la potestà discrezionale di applicare o differire o di non applicare la pena. Questi, secondo coscienza e a sua prudente discrezione, può anche mitigare la pena o imporre in luogo di essa una penitenza (c. 1343). Proprio per il margine di discrezionalità il giudice può anche differire l'inflizione della pena a tempo più opportuno (c. 1344, 1)²⁶. Con il differimento la pena non

²¹ Congregazione per i Vescovi, *Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi «Apostolorum Successores»*, Roma 2004, p. 89.

²² Cc. 1339–1340; 190 e 192–193.

²³ Cc. 1333; 290; Giovanni Paolo II, Motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela*; Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica *De delictis gravioribus*.

²⁴ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Decreto*, “L'Osservatore Romano” 27–28 gennaio 2003, p. 8.

²⁵ Ibid.

²⁶ «Ancorché la legge usi termini precettivi, il giudice, secondo coscienza e a sua prudente discrezione, può: 1° differire l'inflizione della pena a tempo più opportuno, se da una punizione troppo affrettata si prevede che insorgeranno mali maggiori» (c. 1344, 1).

viene tolta né sospesa. Il giudice può astenersi dall'infliggerla, o infliggerne una più mite o fare uso di una penitenza, (c. 1344, 2)²⁷ può anche sospendere l'obbligo di osservare una pena espiatoria al reo che abbia commesso il delitto per la prima volta (c. 1344, 3)²⁸. Il giudice può anche astenersi dall'infliggere qualunque punizione in casi di perturbazioni della mente o di timore o di impeto passionale o in stato di ubriachezza o di altre simili perturbazioni, se ritiene si possa meglio provvedere in altro modo all'emendamento del reo (c. 1345)²⁹. Se il reo aveva commesso più delitti deve essere punito con le pene previste per ciascuno di loro. Se sembra eccessivo il cumulo delle pene *ferendae sententiae*, è lasciato al prudente arbitrio del giudice di contenere le pene entro equi limiti (c. 1346).

“Tenendo conto di queste complesse *circostanze oggettive*, i Padri hanno giudicato che la dimissione dallo stato clericale, che è pena gravissima e perpetua, in questo stadio della vita del convenuto non debba essere irrogata, mentre, come prevede il canone 1395, § 2, debba il convenuto essere punito con una giusta, grave e lunga pena, che insieme con la preghiera, la meditazione e la suprema grazia la personalità disturbata possa essere guarita e così recuperare la piena libertà e la dignità umana e sacerdotale, indotti dalla speranza di non ricadere negli stessi delitti, nel qual caso si dovrà forse pervenire alla massima sanzione prevista dal canone 1395, § 2.

Resta al convenuto la possibilità di chiedere al Sommo Pontefice la grazia della dispensa dall'obbligo del celibato, che comporta la riduzione allo stato laicale, tenendo conto in particolare degli sregolati impulsi sessuali, già presenti nello stesso prima della ordinazione sacerdotale, che, come risulta dagli atti, progredirono sia prima dell'ordinazione presbiterale, certamente durante il periodo del diaconato, sia dopo la stessa ordinazione”³⁰.

²⁷ «Astenersi dall'infliggere la pena, o infliggere una pena più mite o fare uso di una penitenza, se il reo si sia emendato ed abbia riparato lo scandalo, oppure se lo stesso sia stato sufficientemente punito dall'autorità civile o si preveda che sarà punito» (c. 1344, 2).

²⁸ «Sospendere l'obbligo di osservare una pena espiatoria al reo che abbia commesso delitto per la prima volta dopo aver vissuto onorevolmente e qualora non urga la necessità di riparare lo scandalo, a condizione tuttavia che, se il reo entro il tempo determinato dal giudice stesso commetta nuovamente un delitto, sconti la pena dovuta per entrambi i delitti, salvo che frattanto non sia decorso il tempo per la prescrizione dell'azione penale relativa al primo delitto» (c. 1344, 3).

²⁹ «Ogniqualvolta il delinquente o aveva l'uso di ragione in maniera soltanto imperfetta o commise il delitto per timore o per necessità o per impeto passionale o in stato di ubriachezza o di altra simile perturbazione della mente, il giudice può anche astenersi dall'infliggere qualunque punizione, se ritiene si possa meglio provvedere in altro modo al suo emendamento» (c. 1345).

³⁰ *Tribunalis Regionalis W.: Poenalis* (Promotor Justitiae – Rev. X). *Sententia definitiva diei 14 junii 1994 coram R.P.D. Aemilio Colagiovanni, Ponente, “Monitor Ecclesiasticus”* 122(1997), pp. 90–95.

3. L'Ordinario principale garante dell'amministrazione della giustizia e tutore dei diritti dei fedeli

L'Ordinario può provvedere al bene del reo e al bene pubblico quando il reo è assolto dall'accusa o non gli viene inflitta alcuna pena. L'Ordinario con opportune ammonizioni o per altre vie dettate dalla sollecitudine pastorale può provvedere al bene spirituale del reo applicando soltanto i rimedi penali (c. 1348). La mancanza di condanna non si ha solo in caso d'innocenza ma soprattutto in presenza di circostanze esimenti o attenuanti che possono comportare l'assoluzione da parte del giudice o addirittura la non irrogazione della pena.

La fase remissiva della pena, in particolare della pena medicinale,³¹ viene descritta nel c. 1347, § 2: «si deve ritenere che abbia receduto dalla contumacia il reo che si sia veramente pentito del delitto e che abbia inoltre dato congrua riparazione ai danni e allo scandalo o almeno abbia seriamente promesso di farlo».

«È evidente la particolare gravità degli atti compiuti, che si articola sotto diversi aspetti.

Il primo aspetto è quello scismatico: le donne summenzionate si sono fatte «ordinare» da un vescovo scismatico e – pur non aderendo formalmente al suo scisma – sono entrate in una complicità con lo scisma.

Il secondo aspetto è di natura dottrinale: esse rifiutano formalmente e con pertinacia la dottrina, da sempre insegnata e vissuta dalla Chiesa e in modo definitivo proposta da Giovanni Paolo II, cioè che «la Chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale» (Lettera Apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, n. 4). La negazione di questa dottrina merita la qualifica di rifiuto di una verità appartenente alla fede cattolica, e richiede pertanto una giusta pena (cfr. cann. 750, § 2; 1371, n. 1 del CIC; Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica data Motu Proprio *Ad tuendam fidem*, n. 4 A).

Inoltre, negando la suddetta dottrina, le persone in questione sostengono che il Magistero del Romano Pontefice sarebbe vincolante soltanto se fosse basato su una decisione del Collegio Episcopale, sostenuto dal *sensus fidelium* e accolto dai maggiori teologi. In tal modo contrastano la dottrina sul Magistero del Successore di Pietro, proposta dai Concili Vaticani I e II, e di fatto non riconoscono l'irreformabilità dell'insegnamento del Sommo Pontefice su dottrine da tenersi in modo definitivo da tutti i fedeli.

Il rifiuto di ottemperare al precetto penale comminato da questa Congregazione viene ulteriormente aggravato dal fatto che alcune di esse stanno creando

³¹ C. 1347, § 1: «Non si può infliggere validamente una censura, se il reo non fu prima ammonito almeno una volta di recedere dalla contumacia, assegnandogli un congruo spazio di tempo per ravvedersi».

circoli di fedeli, in aperta e di fatto settaria disobbedienza al Romano Pontefice e ai Vescovi diocesani. Data la gravità di questa contumacia (cfr. can. 1347 del CIC), la pena inflitta non soltanto è giusta, ma anche necessaria, allo scopo di tutelare la retta dottrina, di salvaguardare la comunione e l'unità della Chiesa e di orientare la coscienza dei fedeli.

I summenzionati Membri della Congregazione per la Dottrina della Fede confermano pertanto il Decreto di scomunica emanato il 5 agosto 2002, precisando ancora una volta che l'attentata ordinazione sacerdotale delle suddette donne è nulla ed invalida (cfr. can. 1024 del CIC) e che perciò tutti gli atti propri dell'Ordine sacerdotale da loro compiuti, sono anche essi nulli ed invalidi (cfr. cann. 124; 841 del CIC). Come conseguenza della scomunica, è fatto pertanto loro divieto di celebrare sacramenti o sacramentali, di ricevere i sacramenti e di esercitare qualsiasi funzione in uffici, ministeri o incarichi ecclesiastici (cfr. can. 1331, § 1 del CIC).

Nel contempo si ribadisce la speranza che, sorrette dalla grazia dello Spirito Santo, esse possano ritrovare il cammino della conversione per il ritorno all'unità della fede e alla comunione con la Chiesa infrante con il loro gesto³².

La pena canonica, pertanto, costituisce una misura eccezionale, l'*extrema ratio* cui ricorrere quando siano stati inutilmente esperiti tutti gli altri mezzi e sia risultato che non esiste altra possibilità. Ne deriva, quindi, che almeno in linea di principio, non vi è alcun caso in cui sia necessario esperire il processo penale essendo sempre richiesta la valutazione dell'Ordinario circa l'opportunità o meno di procedere. Il monito del Concilio di Trento, c. 2214 CIC 1917: «Si ricordino i Vescovi e gli altri Ordinari che sono pastori, non percussori, e che devono presiedere ai loro sudditi in maniera tale da non dominare sopra di essi, ma di amarli come figli e fratelli. I predetti Superiori si sforzino con l'esortazione e con l'ammonizione di allontanarli dalle azioni illecite, affinché non siano costretti, se delinqueranno, a punirli con le dovute pene. Se, per umana fragilità, delinqueranno, più che con pene, li richiameranno con calde e pressanti esortazioni con ogni bontà e pazienza. Spesso infatti nei confronti dei corrigendi è più efficace la benevolenza che l'austerità, più l'esortazione che la minaccia, più la carità che la potestà. Se per la gravità del delitto sarà necessario, come *extrema ratio*, ricorrere a provvedimenti penali, allora si deve usare il rigore con mansuetudine, con la misericordia la giustizia, con la dolcezza la severità in modo che si conservi, senza asprezza, la disciplina salutare e necessaria ai popoli e quelli che furono corretti si emendino o, se non vorranno ravvedersi, mediante la loro punizione esemplare, gli altri siano allontanati dai vizi».

³² Congregazione per la Dottrina della Fede, *Decreto*, "L'Osservatore Romano" 27-28 gennaio 2003, p. 8.

Il Codice di Diritto Canonico del 1983 conferisce all'Ordinario un grande potere discrezionale e le competenze nel campo penale, specialmente nell'ambito del processo penale rendendolo garante principale dell'amministrazione della giustizia e tutore dei diritti dei fedeli³³. Prima di disciplinare le varie fasi del processo penale canonico per irrogare o dichiarare la pena, il legislatore lascia all'Ordinario diverse vie (l'ammonizione fraterna, la riprensione o altre vie dettate dalla sollecitudine pastorale), considerando la fase applicativa della pena come *extrema ratio* «Ordinarius proceduram iudicalem vel administrativam ad poenas irrogandas vel declarandas tunc tantum promovendam curet, cum perspexerit neque fraterna correctione neque correptione neque aliis pastoralis sollicitudinis viis satis posse scandalum reparari, iustitiam restitui, reum emendari» (c. 1341).

Per dare inizio ad un indagine indirizzata ad accertare i fatti, le circostanze e l'imputabilità, vale a dire sui diversi elementi del delitto, per promuovere il processo per quanto riguarda l'irrogazione e la dichiarazione della pena, è necessario avere previamente la notizia del delitto commesso³⁴. «(...) Il codice regola nel capitolo sullo svolgimento del processo, tanto ciò che si riferisce alla procedura amministrativa quanto al processo giudiziario, entrambi per l'irrogazione o dichiarazione della pena; vale a dire, si tratta invero non di uno ma di due processi penali, di natura e caratteri diversi, anche se con alcuni principi basilari comuni»³⁵. Lo scopo dell'indagine previa è proprio quello di ricavare i dati necessari e sufficienti sull'azione delittuosa presuntamente commessa e sul suo autore, in modo da poter realizzare una prima valutazione circa la fondatezza delle notizie precedenti e poter così decidere, alla loro luce, sulle vie giuridiche da percorrere posteriormente. Si tratta di una scelta di non poco conto per le garanzie di difesa e di giustizia che il processo penale giudiziario garantisce. Dal menzionato canone può sembrare che si possa avviare il processo per infliggere la pena o dichiararla *per decretum extra iudicium*. Tuttavia le disposizioni del c. 1342, § 1 di carattere generale integrate dai criteri specifici

³³ Cfr. A.G. Miziński, *Ruolo preminente dell'ordinario nel processo penale secondo la normativa del Codice di diritto canonico del 1983*, pp. 181–240.

³⁴ «Il delitto è non solo contro il sacramento e quindi contro il bene delle anime, ma anche contro l'istituzione cui il reo è iscritto. Il dubbio poi non è se l'avvocato rotale che commette un delitto contro norme e leggi sia ecclesiastiche generali, sia contro il suo peculiare dovere assunto davanti al Tribunale Apostolico della Rota Romana sia gravato di più gravi responsabilità quando poi i fedeli e gli stessi suoi clienti patiscono un dolentissimo scandalo e siano indotti a quel pregiudizio nefasto che a volte si rinviene contro il Nostro Foro Apostolico, e perciò in grave danno della stessa Sede Apostolica nell'amministrazione della giustizia».

³⁵ Cfr. J. Sanchis, *L'indagine previa al processo penale*, «*Ius Ecclesiae*» 4(1992), pp. 511–550; Id., *L'indagine previa al processo penale*, [in:] *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Città del Vaticano 1992, pp. 233–266, 235.

del § 2 danno la preferenza al processo penale giudiziario. Tale decisione va adottata dall'Ordinario competente nell'adempimento del suo dovere pastorale mediante un apposito decreto.

Per irrogare o dichiarare la pena il Codice di Diritto Canonico del 1983 prevede una doppia procedura penale: giudiziaria (che si concluderà con una sentenza) o amministrativa (stragiudiziale – che si concluderà con un decreto)³⁶. Il CCEO al c. 1402, § 1 impone che la pena canonica deve essere inflitta mediante il giudizio penale. «Il CCEO, invece, si muove imperativamente in positivo: “Poena canonica per iudicium poenale... irrogari debet” (can. 1402 § 1). Ammette che si possa procedere per via amministrativa sussidiariamente, a una contestuale doppia condizione: “graves obstant causae, ne iudicium poenale fiat, et probationes de delicto certae sunt” (can. 1402 § 2). È evidente il criterio sistematico: enunciazione imperativa di procedere in via giudiziale; segue poi l'ipotesi sostitutiva»³⁷.

Dai lavori di stesura del «Codex», nonostante diversi cambiamenti operati nel testo durante l'elaborazione del c. 28 dello *Schema*, la tendenza prevalsa nella dottrina privilegia e preferisce il processo penale giudiziario³⁸. Il processo

³⁶ J. Syryjczyk, *Wymiar kar «laet sententiae» w świetle przepisów kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku*, “Prawo Kanoniczne” 28(1985), pp. 41–64, fasc. 3–4; Id., *Niektóre gwarancje sprawiedliwego wymiaru kar w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, “Prawo Kanoniczne” 34(1991), pp. 147–163, fasc. 344.

³⁷ Cfr. G. Di Mattia, *La normativa di diritto penale nel Codex Juris Canonici e nel Codex canonum Ecclesiarum Orientalium*, “Apollinaris” 65(1992), pp. 149–172; Id., *La normativa di diritto penale nel Codex Juris Canonici e nel Codex canonum Ecclesiarum Orientalium*, [in:] Aa.Vv., *Incontro fra canoni d'oriente e d'occidente*, (a cura di R. Coppola), vol. 2, Bari 1994, pp. 530–531.

³⁸ Riteniamo che la dottrina su questo punto è quasi concorde cfr. M. Arroba Conde, *Comentario sub cc. 1400–1670; 1717–1752*, [in:] A. Benlloch Poveda, *Comentario al código de derecho canónico: Edición Bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, Valencia 1993; Id., *Diritto processuale canonico*, Roma 1994²; A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano 1996; L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. 1–2, Napoli 1988; V. De Paolis, *Il processo penale del nuovo codice*, [in:] Aa.Vv., *Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabbatani*, (a cura di Z. Grocholewski e V. Carcel Orti), Città del Vaticano 1984, pp. 473–494; Id., *Il processo penale giudiziale*, [in:] Aa.Vv., *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Città del Vaticano 1992, pp. 283–302; G. Di Mattia, *Processo penale canonico e animazione pastorale*, “Apollinaris” 62(1989), pp. 477–512; Id., *Riconciliazione e pastoraltà nel processo penale canonico*, in *Iustus iudex*, (cura di K. Ludicke, H. Mussinghoff, H. Schwendenwein), Essen 1990, pp. 419–431; Id., *Processo penale giudiziale*, [in:] Aa.Vv., *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Città del Vaticano 1992, pp. 283–302; Id., *Diritto alla difesa e procedura penale amministrativa in diritto canonico*, “Fidelium Iura” 3(1993), pp. 307–330; Id., *La procedura penale giudiziaria e amministrativa nel CCEO e nel CIC riflessioni comparative*, [in:] *Acta symposii internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kaslik, 24–29 Aprilis 1995, (a cura di A. Al-Ahmar, A. Khalife, D. Le Tournau, Kaslik (Liban) 1996, pp. 447–489; E.M. Egan, *I processi speciali (matrimoniale e penale)*, [in:] Aa.Vv., *Il nuovo codice di diritto canonico: novità*,

penale giudiziario è stata favorito, come la via più adatta e più sicura al perseguimento della giustizia per garantire meglio i diritti dei fedeli³⁹.

«In occasione della revisione del Codice si è discusso a lungo sulla via da preferire per l'applicazione della pena. La storia del cammino di redazione del can. 1342 ci dice quanto accesa sia stata la discussione anche all'interno della Commissione. Da una preferenza evidente alla via giudiziaria nei primi tentativi di elaborazione si è arrivati alla redazione finale, nella quale tale preferenza è venuta sempre più sfumandosi e riducendosi. In realtà non è facile dare una risposta. Da un punto di vista teorico e dottrinale non si può non concludere che la via giudiziale offre maggiori garanzie per l'accertamento della verità e per la salvaguardia dei diritti del fedele e della giustizia. Ma quando il problema viene considerato nella concretezza e valutato in relazione ad altri elementi, come quello della riservatezza, della buona fama, della speditezza, dello scandalo ecc., la preferenza alla via giudiziale perde non poco del suo peso»⁴⁰.

Si evince molto chiaramente dal c. 1342, § 1 la preferenza del legislatore per la via giudiziale⁴¹ «la via giudiziale è ritenuta ancora la più adeguata per garantire il perseguimento della giustizia e il rispetto della persona, in quanto in certi casi particolarmente gravi, essa è obbligatoria»⁴². Infatti, il processo penale giudiziario offre maggiori garanzie di giustizia, in quanto assicura e garantisce in modo conforme il diritto alla difesa, permette al giudice di consolidare una maggiore certezza morale sull'esistenza dei fatti mediante l'acquisizione giudiziale delle prove, delle circostanze e dell'imputabilità, valutando tutte le circostanze del delitto, determina la condizione dell'imputato, precisa il grado del danno causato dal delitto, applica con equità la pena giusta alla luce degli elementi emersi durante il giudizio.

motivazioni e significato, Roma 1983, pp. 490–501; M. Myrcha, *Niektóre aspekty prawa karnego w Kodeksie z 1983 r.*, [in:] *Duszpasterstwo w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, (a cura di J. Syryjczyk), Warszawa 1985, pp. 256–278; J. Ostrowski, *La perdita dello stato clericale con particolare riferimento alla dimissione penale nel vigente codice di diritto canonico*, Romae 1997; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, vol. 4, Olsztyn 1990; E.N. Peters, *Penal procedural Law in the 1983 Code of Canon Law* (A Dissertation, The Catholic University of America), Washington 1991; P.V. Pinto, *I processi nel Codice di Diritto Canonico. Commento sistematico al Libro VII*, Roma 1993; J. Sanchis, *L'indagine previa al processo penale*, “*Ius Ecclesiae*” 4(1992), pp. 511–550; Id., *L'indagine previa al processo penale*, in *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Città del Vaticano 1992, pp. 233–266.

³⁹ Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema documenti quo disciplina sanctionum seu poenarum in Ecclesia latina denuo ordinatur (reservatum)*, Città del Vaticano 1977, p. 10.

⁴⁰ V. De Paolis, *Le sanzioni nella Chiesa*, p. 491.

⁴¹ Cfr. J. Syryjczyk, *Niektóre gwarancje sprawiedliwego wymiaru kar w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, “*Prawo Kanoniczne*” 34(1991), fasc. 3–4, pp. 148–152.

⁴² Cfr. V. De Paolis, *Il processo penale del nuovo codice*, p. 488.

Rimangono tuttavia casi in cui il legislatore indica la via giudiziale come la più adatta, che certamente offre maggiori certezze e garanzie ai fini dell'accertamento della verità, della giustizia e soprattutto della salvaguardia dei diritti dei fedeli. Innanzitutto essa è obbligatoria per irrogare o dichiarare le pene più gravi, come quelle espiatorie perpetue (c. 1336) che richiedono la garanzia del processo penale giudiziario e quando la legge o il precetto penale vietino l'applicazione della pena per decreto. «Per decreto non si possono infliggere o dichiarare pene perpetue; né quelle pene che la legge o il precetto che le costituisce vieta di applicare per decreto» (c. 1342, § 2). La ragione è evidente, le pene perpetue, essendo le più gravi, richiedono la garanzia del processo penale giudiziario. La perpetuità delle pene si riferisce soltanto alle pene espiatorie, e mai alle pene medicinali, perché in queste la durata non ha senso, per la loro stessa natura, in quanto perdurano finché dura la contumacia del reo, a chi abbia receduto poi non si può negare la remissione⁴³. Questa soluzione offerta dal «Codex» è coerente con i principi dell'ordinamento canonico, il rispetto e la tutela dei diritti soggettivi fondamentali e la salvaguardia del bene comune della Chiesa.

4. Conclusione

L'intero processo penale giudiziario canonico va visto e valutato nell'ambito e nello spirito di carità, misericordia e benevolenza che anima l'ordinamento della Chiesa. La *ratio* giustificatrice del processo penale è, infatti, costituita dal fatto che la Chiesa non può restare indifferente di fronte al delitto, allora, assolve «al diritto nativo e proprio di costringere con sanzioni penali i fedeli che hanno commesso delitti» (c. 1311) con l'esercizio della potestà coattiva e con i processi penali.

La normativa disposta dal legislatore per disciplinare sia il processo in genere sia il processo penale in particolare è sintomatica della preoccupazione che lo ha pervaso: l'affermazione della giustizia, la salvaguardia, il rispetto e la tutela dei diritti dei fedeli e della dignità della persona umana e, in particolar modo, dei diritti della persona indiziata, pur se implicata nella situazione delittuosa che richiede l'applicazione delle pene.

Per prevenire gli scandali, evitare l'inquinamento delle prove, tutelare la libertà dei testimoni e garantire il corso della giustizia, l'Ordinario con speciali provvedimenti cautelativi disciplinari, escluse le pene, può in qualunque stadio del processo, udito il promotore di giustizia e citato l'accusato stesso, allontana-

⁴³ «Non si può rimettere la censura se non al delinquente che abbia receduto dalla contumacia, a norma del can. 1347, § 2; a chi abbia receduto poi non si può negare la remissione» (c. 1358, § 1).

re l'imputato dal ministero sacro o da un ufficio o compito ecclesiastico, impor- gli o proibirgli la dimora in qualche luogo o territorio, o anche vietargli di partecipare pubblicamente alla santissima Eucaristia; tutti questi provvedimenti, venendo meno la causa, devono essere revocati, e cessano per il diritto stesso con il venir meno del processo penale (c. 1722). Con ogni azione delittuosa vengono anche colpiti il bene comune e i diritti dei fedeli. Nel campo del proces- so penale deve spiccare la giustizia nel cammino per la ricerca della verità⁴⁴.

⁴⁴ G.P. Montini, *Provvedimenti cautelari urgenti nel caso di accuse odiose nei confronti di ministri sacri. Nota sui canoni 1044 e 1722*, "Quaderni di diritto ecclesiale" 12(1999), pp. 191-204; J.P. Beal, *Too good to be true? A Response to Professor Woestman on the Interpretation of Canons 1041, 1 and 1044 § 2, 2°*, "Monitor Ecclesiasticus" 121(1996), pp. 456-460; Id., *Studia et consultationes: Per una interpretazione-applicazione dei canoni 1041, 1° e 1044, § 2, 2°*, "Monitor Ecclesiasticus" 122(1997), pp. 97-131.

„PRZYPATRZCIE SIĘ POWOŁANIU WASZEMU” – ROLA PRZEŁOŻONYCH W ROZWOJU ŻYCIA ZAKONNEGO

Rok liturgiczny 2006/2007 został ukierunkowany w pracy duszpasterskiej Kościoła na pogłębienie powołania chrześcijan do życia z Bogiem. Wszyscy chrześcijanie zostali w tym okresie wezwani do odczytania na nowo i umocnienia swojej więzi z Chrystusem, do rozpoznania na nowo swego powołania i znalezienia nowych inspiracji w tym szczytnym powołaniu. Jest to wezwanie do pogłębienia świadomości: kim człowiek jest jako chrześcijanin, dokąd zmierza poprzez swoją codzienność na konkretnej drodze powołania oraz jakie skutki i owoce rodzą się w jego postawie. Hasłem przewodnim tego okresu jest cytat z pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian: „przypatrzcie się bracia, powołaniu waszemu” [1, 26].

Celem tego artykułu jest ukazanie szczególnej i bardzo ważnej roli osób odpowiedzialnych za rozwój życia zakonnego, które jest ważną częścią rzeczywistości Kościoła. Wypływa ono ze wskazań ewangelicznych, aby pójść drogą pogłębionego życia chrześcijańskiego, opartego na ewangelicznych radach ubóstwa, posłuszeństwa i czystości. Życie zakonne jest pogłębieniem, i poszerzeniem horyzontów powołania chrześcijańskiego, mającego swoje źródło we chrzcie św. Z tego powodu, zachowując swoją tożsamość, prowadzi do poszerzenia udziału wiernych w misji Chrystusa¹.

1. Powołanie zakonne jako wybór Chrystusa-Oblubieńca

Niezwykle cenną i jednocześnie prostą definicję powołania zakonnego można odnaleźć, co jest chyba dość zaskakujące, w Kodeksie Prawa Kanonicznego

¹ Por. E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1998, ss. 40–41.

z 1983 r. Bogata treść i syntetyczne ujęcie kanonu 573 §1 ukazuje bardziej teologicznie, trynitarnie i eklezjologicznie, niż tylko jurydycznie istotę tego życia: „Życie konsekrowane przez profesję rad ewangelicznych jest trwałą formą życia, w której wierni pod działaniem Ducha Świętego, naśladowując dokładniej Chrystusa, oddają się całkowicie umiłowaniem nade wszystko Bogu, ażeby – poświęceni z nowego i szczególnego tytułu dla chwały Boga, budowania Kościoła i zbawienia świata – osiągnąć doskonałą miłość w służbie Królestwa Bożego i, stawszy się w Kościele wyraźnym znakiem, zapowiadać niebieską chwałę”.

Na pierwszym planie występuje w tym tekście wymowne stwierdzenie, że osoba zakonna podejmuje *trwałą formę życia*, czyli decyduje się na wybór fundamentalny, określający sens jej życia osobistego, aby oddać się całkowicie *umiłowaniem nade wszystko Bogu*. Bardzo ważne jest podkreślenie słów: *umiłowaniem nade wszystko Bogu*. Jest to konkretne przełożenie przykazania miłości do Boga, o którym mówi zarówno Stary jak i Nowy Testament. W wersji Mateuszowej Jezus mówi do ucznion w Prawie, który chciał Go wystawić na próbę: *Będiesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem* (Mt 22, 37). Nie ma ważniejszego wskazania moralnego w Ewangelii i nie może być realizacji życia zakonnego bez tej ciągłej świadomości, iż Bóg pierwszy umiłował człowieka i musi on podobnie Mu odpowiedzieć. Miłować Boga jest zaszczytem, a nie obowiązkiem. Jeśli osoba zakonna zapomina o owej podstawowej płaszczyźnie swego powołania, to nic nie będzie w stanie nadać sensu temu powołaniu. Choćby najlepiej wypełniała śluby, zbierała pochwały za świetną realizację wskazań przełożonych i miała poklask wśród wiernych za aktywność i udane akcje duszpasterskie, to w pewnym momencie nastąpi „wypalenie” wnętrza i tragedia upadku, odejścia. Jasno przypomina o tym hymn św. Pawła o miłości. Przytoczę go w pewnej parafrazie: *Gdybym mówił językami ludzi i aniołów... , gdybym miał dar prorokowania i taką wiarę, iżbym góry przenosił [i wszystkich nawrócił], a na jałmużnę rozdał całą majątność moją i ciało na spalenie, lecz nie miał miłości... nic mi to nie pomoże, stałbym się jak cymbał brzącały i będę niczym* (por. 1Kor 13, 1–3). Wielkie i piękne czyny bez miłości są niczym!

Osoba zakonna podobnie jak każdy katolik jest wezwana do tego, aby kochać Boga i żyć z tym przekonaniem, że jest *do końca umiłowana*, tzn. akceptowana i przyjęta ze wszystkimi swoimi zaletami i wartościami, jak również ze swoją małością i grzesznością. Oczywiście, że miłości nie można pojmować jako tylko żarliwego uczucia, z kolorowymi i wzniosłymi przeżyciami i wzlotami duchowymi. Miłość Boga jest przede wszystkim uznaniem Go za Najwyższe Dobro, które chce dla człowieka dobra i uczy go jak być dobrym. Najwyższe Dobro, jakim jest Bóg, daje siłę do oddania się Jemu na zawsze i we wszystkim: na dobre i na złe, w doli i niedoli, w smutku i radości, w cierpieniu i sukcesie, w życiu i śmierci. Całe życie osoby zakonnej ofiarowane i zawierzone, skutkuje dojrzewaniem do bezpośredniego obcowania z Bogiem i odnalezieniem pokoju i szczę-

ścia, choćby wokół niej było wiele trudów i piętrzących się problemów. W ten sposób jest ona umiłowana w Chrystusie i pragnie żyć z Nim i dla Niego. Bez takiej postawy moralnej nie jest możliwe wypełnienie tego powołania.

Św. Franciszek wołał, że „Miłość nie jest kochana”, tzn. że Miłość Boga, Jego Dzieło Odkupienia, ofiarowanie na Krzyżu, dary Ducha Świętego stają się coraz bardziej niedostrzegalne, niewyraźne, obce, zapomniane przez człowieka. Taką postawę moralną można czasem odnaleźć u osób zakonnych. Skutkiem braku uznania i dostrzegania Bożych dzieł i spraw w życiu zakonnym jest doświadczenie, że osoba zakonna nie odczuwa miłości Boga, Jego obecności i prowadzenia. Wiele jest zgorzkniałych osób zakonnych, które mają tylko formalne, tradycjonalistyczne odniesienie do osoby Boga, a jedynym argumentem trzymającym w klasztorze jest bojaźń, że ktoś nie poradzi już sobie w życiu, nie znajdzie pracy, rodzina się go wyrzeknie i nie wiadomo na kogo trafi, gdyby pojawiła się tęsknota za życiem małżeńskim. Dusza takiej siostry zakonnej czy zakonnika jest smutna, skłonna do narzekania i depresji. Jedynym lekarstwem na taką postawę jest radykalne nawrócenie, światło łaski, z którego rodzi się świadomość, że zawsze było i jest się kochanym i umiłowanym przez Boga oraz prawda, że jeśli chcesz być kochanym, to sam kochaj wiernie i do końca. Św. Jan mówi: *miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga* (1J 4, 7). A Antoni de Saint-Exupery dodaje: „Prawdziwa miłość nie wyczerpie się nigdy. Im więcej dajesz, tym więcej ci jej zostaje”². Być może czasem trzeba też skorzystać z pomocy terapeutów, psychologów, a nawet leczenia zamkniętego, aby odkryć na nowo osobie zakonnej sens jej życia i powołania. Jednak musi być to czynione w oparciu o przekonanie, iż *Bóg jest miłością* i w znaku krzyża objawia On ją *aż do końca*.

2. Doświadczenie kryzysu powołania jako czynnika wzmacniającego powołanie

Czy jest możliwe życie bez kryzysu, opuszczenia, krzyża? Zapewnie nie, bowiem trudna rzeczywistość zagubienia, opuszczenia, zniechęcenia, rozczarowania jest wpisana w ludzką egzystencję. U Jezusa można dostrzec dwie momenty, w których widać go, mówiąc po ludzku, „w kryzysie” pojmowania sensu swego posłannictwa. Oczywiście, że Jezus jako Osoba Boska świadomie i do końca podjął się realizacji dzieła Zbawienia, jakie wyznaczył mu Ojciec i wypełnił je w mocy Ducha Świętego do końca. Przygotowywał także swych uczniów do tej trudnej, tragicznej chwili. Dialog z Piotrem w Ewangelii św. Mateusza 16, 13–28 ukazuje nam, że Jezus świadomie i z całą mocą podjął i zrealizował zbawczy plan. Kiedy Piotr w swojej gorliwości wziął Jezusa na bok i począł mu

² Za: Z. Trzaskowski, *Na imię mam miłość. Zbiór aforyzmów*, Kielce 1999, s. 20.

robić wyrzuty: „Panie niech Cię Bóg broni. Nie przyjdzie to nigdy na Ciebie”, usłyszał gorzkie słowa „Zejdź mi z oczu szatanie! (...) bo nie myślisz po Bożemu, lecz po ludzku”. To zgromienie Piotra pokazuje tylko, że po ludzku męka Jezusa była czymś absurdalnym, niepotrzebnym. Jednak zamysł Boży oczyszczenia świata z niewoli grzechu przez niewinną Ofiarę życia Syna Bożego musiał się wypełnić, gdyż był i jest Bożą logiką Planu Zbawienia, wobec którego „pseudomoc” zła stała się bezradna i została pokonana.

Jezus dokonał tego poprzez przyjęcie w pełni człowieczeństwa, ludzkiej natury, aby uwiarygodnić siebie i całkowicie zjednoczyć się z każdym człowiekiem. Przez ten fakt stał się On do nas podobny we wszystkim, oprócz grzechu³. I właśnie w przyjęciu człowieczeństwa nie było mu obce doświadczenie kryzysu, opuszczenia, rozczarowania. W tych trudnych doświadczeniach jak najbardziej jednoczył się z każdym człowiekiem. W ogrodzie Getsemani Jezus począł się smucić i odczuwać trwogę, jak pisze Mateusz (26, 37), kiedy Jego męka zaczęła stawać się faktem. Wiedział, że jeden z uczniów Go zdradzi, inny się Go zaprze, jeszcze inni rozproszą się, uciekną, wiedział jak okrutne czeka go biczowanie i ukrzyżowanie. Pozostał sam ze sobą! Krwawy pot i trwoga wraz ze słowami: „Ojcze mój, jeśli to możliwe, niech mnie ominie ten kielich” (Mt 26, 39) ukazują, jak Jezus bardzo bał się, lękał, drżał po ludzku, choć był z nim Anioł Pocieszenia. Podobnie widać Jego trwogę i boleść opuszczenia tuż przed skonaniem. Jezus wypowiada słowa doświadczenia kryzysu: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił” (Mt 27, 46).

Doświadczenie kryzysu u Jezusa nie doprowadziło Go do załamania czy do rezygnacji z dzieła Zbawienia. Nie zstąpił z krzyża, choć zachęcano Go drwiąco do tego. Wręcz przeciwnie, św. Jan zanotował ostatnie słowo Jezusa jako: „Dokonało się” (19, 30). Jezus spełnił do końca swoje posłannictwo, przez co stał się dla wierzącego przykładem, dając mu siłę i nadzieję. Razem z Nim, z Jego łaską wierzący może przejść każdy trudny czas, kryzys, niewolę wewnętrzną czy zewnętrzną, opuszczenie.

W powołaniu zakonnym zawsze dochodzi do jakiejś formy kryzysu. Jeśli nie jest ono zintegrowane, do końca przyjęte jako *osobiste powołanie*, kryzys może prowadzić do poważnego załamania tej formy życia. Dość często zdarza się, że wiele osób zakonnych pojmuje swoje powołanie w kategoriach i wyobrażeniach, odnoszących się do czysto zewnętrznego działania (ktoś się najlepiej spełnia jako pielęgniarka, albo katechetka, albo ekonom, albo przełożony; ktoś inny podejmuje piękne akcje duszpasterskie – są to tzw. „zakonnik czy zakonnica nieocenieni w parafii”). I dopóki taka aktywność daje im poczucie wartości,

³ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* nr 8.

dopóty wszystko jest dobrze. Jednak każde działanie, inicjatywy, projekty opierają się na ludzkiej ułomności, zatem wcześniej czy później może dojść do sytuacji kryzysowych: ktoś zawiódł, ktoś źle zrozumiał i dane dzieło, praca, akcja przyniosły mierne owoce, a nawet skończyły się. I jeśli dana osoba jedynie w takim zewnętrznym wymiarze widziała realizację swojego powołania, to zaczyna doświadczać *totalnego kryzysu*.

Można podać kilka czynników wskazujących na stan kryzysu:

- silne czynniki emocjonalne, pretensjonalność;
- problem, który wywołał kryzys jest poważny (przynajmniej subiektywnie);
- dana osoba jest coraz bardziej bezradna wobec takiej sytuacji;
- ma miejsce dłuższe poczucie bezsensowności, dyskomfortu psychicznego;
- dana osoba nie ma wystarczającego oparcia wśród osób najbliższych⁴.

W takich sytuacjach kryzysu powraca fundamentalne pytanie: po co ktoś jest w zakonie, jakie motywy stały u podstaw tego powołania? Jeśli osoba w kryzysie odkrywa i poznaje na nowo, że dane powołanie zakonne dotyczy „mojej osoby, mojego życia, mojego zbawienia, mojego szczęścia w Bogu”, to dość łatwo można się uporać z owym kryzysem, jaki ją dotknął. Musi dojść do powrotu fundamentalnego motywu: „jestem tu dla Boga, który mnie tu potrzebuje, który mnie tu ukochał i tu mnie chce zbawić”! Natomiast różne dzieła i zadania są jedynie środkiem, narzędziem, mają swój sens i cel czasowy dla dobra i rozwoju wspólnoty Kościoła. I jeśli przemijają, to znaczy, że ich czas się „dokonał”, a osoba zakonna musi iść dalej, do innych spraw. Nikt nie może całkowicie się utożsamiać z jakimś dziełem doczesnym! Takie utożsamienie byłby zawsze istotnym błędem, skutkującym rozczarowaniem, smutkiem, kryzysem powołania, kiedy określona działalność straciłaby swoją rację istnienia⁵.

Taka analiza sytuacji kryzysowych pomaga zrozumieć, że ktoś jest zakonnikiem przede wszystkim dla Boga, dla Królestwa Bożego, dla własnego zbawienia, a nie dla wypełnienia wyłącznie jakiegoś zadania. Dlatego osoba zintegrowana w powołaniu osobistym jest zdolna do pokonania różnych trudności i kryzysów. Przeżywany kryzys można i należy przyjąć na fundamencie osobistego przekonania, że wszystko, co się czyni, jest dla chwały Pana (1 Kor 10, 31), a za wszelką działalność otrzyma się nagrodę w swoim czasie, już w doczesności jakiś jej ułamek, ale jej pełnię każdy otrzyma w niebie (Mt 5, 12). Najważniejsze jest to, aby jednak wytrwać do końca w swoim powołaniu kochając Boga nade wszystko i osiągnąć dar zbawienia.

⁴ Por. Z. Kroplewski, *Kryzys połowy życia. Szansa na rozwój*, [w:] *Rozwój i kryzysy*, „Zeszyty Formacji Duchowej”, Kraków 2005, nr 27, s. 49.

⁵ Por. A. Alphonso, *Powołanie osobiste*, [w:] *Wybory i decyzje*, „Zeszyty Formacji Duchowej”, Kraków 2002, nr 20, s. 50.

3. Rola przełożonych w ugruntowaniu powołania zakonnego

Tak nakreślona problematyka kryzysu w powołaniu pozwala żywić nadzieję, że wszystko można przejść i wszystkiemu poddać, zawierając się Opatrzności Bożej, choć nie wszystko uda się naprawić, nie wszystko wyda stukrotne żniwo, a doznane zranienia będą potrzebowały nawet dłuższego czasu na uzdrowienie. To, że można wszystko przejść, oznacza także zdolność przyjmowania gorzkich chwil, porażek i upadków. Bl. Jan XXIII powiedział, że „dla tego, kto ma zawsze ufny wzrok utkwiony w Bogu, nie ma niespodzianek: nawet niespodzianki śmierci”⁶. Zdobyć taką ufność i mieć takie przeświadczenie uzdolnia osobę zakonną do zachowania pokoju ducha, nawet w chwilach bardzo ciężkich. Przykładem takiej ufności jest św. Maksymilian w celi głodowej w obozie oświęcimskim. Jego miłość do Boga przełożyła się w darze ofiarowania na miłość do bliźniego, skazanego na śmierć. Należy podkreślić – o czym zapomina wielu oceniających jego ofiarę – że ta postawa miłości nie dotyczyła tylko Franciszka Gajowniczka, ale równie ważnym okazało się wsparcie dla pozostałych dziewięciu, którzy poszli na śmierć głodową. Wiara, ufność i miłość u św. Maksymiliana w najtrudniejszej próbie śmierci głodowej przyniosła wolność i siłę w godnym umieraniu także dla pozostałych więźniów skazanych na śmierć.

Dla osoby zakonnej dużym oparciem w wierności powołaniu powinna być osoba przełożonego. Odgrywa on ważną rolę pomocniczą w utrwalaniu powołania osoby zakonnej, zwłaszcza w jego trudnych i kryzysowych momentach. Zarówno przełożeni bezpośredni, jak i wyżsi, mają za zadanie troskę o to, aby stawiać takie wymagania i zasady życia wspólnotowego, a jednocześnie umożliwiać taką przestrzeń wolności, by podwładni mogli rozwijać swoje powołanie we właściwym kierunku. Oczywiście, że jest to trudne zadanie, jak pogodzić wymagania życia zakonnego z osobowymi potrzebami zakonnika, siostry zakonnej i z dzisiejszym „duchem czasu”. Nikt nie ma idealnych rozwiązań, ale chodzi o pomoc, wsparcie, radę, rozsądne wymagania, konsekwencję. Bo przecież każda osoba zakonna w ostateczności odpowiada za swoje powołanie sama osobiście przed Bogiem. Ale rola przełożonych jest w codziennych sytuacjach życiowych równie znacząca i potrzebna. Przełożonym nie jest się jedynie dla stanowiska i do rozporządzania, ale przede wszystkim dla wspólnoty prowadzonej do Boga. Ważnym wskazaniem są tu słowa Pana Jezusa, aby ten, kto sprawuje władzę, był sługą dla innych. „Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie za okup za wielu” (Mk 10, 45). Cennym dopowiedzeniem są słowa św. Piotra: „Starszych, którzy są wśród was, proszę ja również

⁶ Za: *Kalendarz z księdzem Twardowskim 2006*, aforyzm z dnia 3.11, Sandomierz 2006.

starszy, a przy tym świadek Chrystusowych cierpień (...) paście stado Boże, które jest przy was, strzegąc je nie pod przymusem, ale z własnej woli, jak Bóg chce” (1P 5, 1–3).

Jest bardzo ważnym, aby przełożony, przełożona potrafili stworzyć takie warunki i zasady, aby każdy miał poczucie znaczenia we wspólnocie, aby każdy miał konkretne zadania i obowiązki, ale też aby każdy mógł korzystać z dóbr duchowych i materialnych w wystarczającym wymiarze, ciesząc się równouprawieniem (np. wolny dostęp do spowiednika, jedna msza św. we własnej intencji na miesiąc, wyjazd na sesję formacyjno-duchową do cenionego centrum formacji duchowej, np. wyjazdy do domu rodzinnego w ciągu roku, możliwość korzystania z komputera, telefonu komórkowego itp.). W takim sprawiedliwym rozdziale dóbr duchowych i materialnych naczelną zasadą winno być: „na tyle korzystasz, na ile gorliwie i z zaangażowaniem pracujesz na rzecz chwały Bożej, dobra wspólnego i spełniasz własne obowiązki stanu”. Dobre wypełnienie posługi przełożonych zakłada istnienie kilku postaw, praktycznych cech, cnót, które są pomocne w realizacji swej funkcji. Chodzi przede wszystkim o duchowe macierzyństwo (albo ojcostwo), asertywność, empatię, wiarę i ducha modlitwy zawierzającej oraz cierpliwość w kontekście czasowości swej posługi.

Duchowe ojcostwo (macierzyństwo) jest to szukanie dobrych rozwiązań z troską o właściwy rozwój podwładnego. Dobra matka, dobry ojciec chce dobra dla swego dziecka, wie jakie sprawy, jakie zasady, jakie towarzystwo, jaka formacja pomoże mu w prawidłowym rozwoju. Podobnie postawa przełożonych musi cechować się troską o dobry rozwój osób podwładnych. Potrzebna jest tu jasna wizja życia zakonnego, na podstawie której podejmowana będzie realizacja funkcji przełożenijskiej. Nie chodzi o idealny obraz tego życia, ale o urealniony, dostosowany do współczesności, zgodny z Ewangelią, wolą Bożą, ślubami. Wiele w tym zakresie zależy od dojrzałości, zwłaszcza uczuciowej i mądrości osoby, będącej przełożoną (-ym). Prawdopodobnie będzie ją stać na nowatorskie rozwiązania, nie bez wpływu Ducha Bożego. Jednakże w macierzyńskości (ojcostwie) najważniejsze jest, aby każda siostra, każdy współbrat mogli odczuć, doświadczyć, zobaczyć człowieka Bożego.

Bardzo ważnym jest, aby przełożeni nie segregowali swych podwładnych na lepszych-gorszych, złych-dobrych, umiłowanych-nielubianych itp. Przekonanie, że nie będzie się potraktowanym z góry, inaczej niż inni, stłamszonym, gdy dokonało się coś niewłaściwego, grzesznego, poniżającego, pomaga w nawróceniu i odnowie życia zakonnego. A tak, niestety jest często, że jednym się pobaża, a innych pozbawia czci i wiary! Dla zobrazowania podaję pewien hipotetyczny przykład: *Dwie siostry rozlały zupę na stół na obiedzie przy biskupie*. Jedna, tzw. „trudniejsza” otrzyma kolejny ładunek złych emocji od przełożonej, że jest *nieodpowiedzialna, głupia i fajtlapa*. Natomiast druga, tzw. „sympatyczna”, posiadająca względy, otrzyma wsparcie: *to każdemu może się przytrafić, zaraz wszystko*

się naprawi, o jak bardzo przepraszamy za niezręczność. Trzeba dużej dojrzałości, aby przełożona (-ny) umieli zareagować jednakowo, właściwie analizując i rozwiązując taką sytuację wobec osoby ją powodującej. Albo obie są ... głupie i nieodpowiedzialne, albo obie ... tylko niezręczne, i daną sytuację zaraz da się naprawić.

Bardzo istotną rolę odgrywa tu także cecha empatii. Oznacza ona zdolność widzenia spraw i realiów z punktu widzenia kogoś drugiego. Trzeba dużo dojrzałości i dobrej woli, aby widzieć rzeczy nie tylko z własnego punktu widzenia, ale uczyć się odmienności innych, wczuwać się w prawdziwe ich potrzeby, przeżycia, problemy, szukając najlepszych rozwiązań. Przełożony musi bardzo uważać, aby udzielanie pomocy, rady, nakazów, poleceń nie były wyłącznie narzuceniem własnego punktu widzenia i swojej woli, ale i uwzględnieniem uwarunkowań drugiej osoby⁷. Dzięki posiadaniu empatii następuje szczerza intencja odnajdywania woli Boga, który mówi zarówno przez przełożonego, jak i przez osobę podwładną i okoliczności danej sprawy. Znana jest pewna anegdota o abp. Ignacym Tokarczuku, który chciał ustanowić pewnego kapłana proboszczem w pewnej miejscowości. Kiedy ów kapłan usłyszał jej nazwę, chciał zareagować: *to, Ekscelencjo, jest niemożliwe!* Arcybiskup nie pozwolił mu się wypowiedzieć, lecz stanowczo wyraził się, że takie są potrzeby, w tym jest wola Boża i jego zdanie jest niezmiennie. Po paru próbach odezwania się tego kapłana biskup nie krył niezadowolenia, podkreślając, że pierwszego probostwa się nie odmawia. Wreszcie ten kapłan wykrzyknął, że to jest jego rodzinna parafia. Arcybiskup Ignacy nagle się zastanowił, trochę zmieszał i powiedział, „Ano, to zmienimy wolę Bożą” (sic!).

Przełożony musi dać podwładnemu możliwość wypowiedzenia swego zdania, opinii bez uprzedzeń i rozważenia dodatkowych argumentów. Jeśli przy tym uważa, że tak a tak trzeba postąpić, to wtedy następuje uczciwe odczytanie woli Bożej. Sztuką jest, aby doprowadzić do akceptacji tej woli jako ważnej, potrzebnej i pomagającej się rozwijać przez osobę podwładnego. Ważne są tu słowa, „jesteś potrzebna (-y), spróbuj, będę ci towarzyszyć i wspierać, Bóg na pewno w tym pomoże” itp.

Zdolność do wypowiadania własnego zdania jest bardzo istotna w relacjach życia zakonnego i określa się ją mianem asertywności. Asertywność w psychologii oznacza posiadanie i artykułowanie własnego zdania oraz bezpośrednio wyrażanie emocji i postaw w granicach nienaruszających praw i psychicznego terytorium innych osób oraz własnych. Uzdolnia ona, aby bez zachowań agresywnych bronić własnych praw w sytuacjach społecznych. Jest to zdolność nabyta. W asertywności człowiek powinien kierować się następującymi umiejętnościami:

⁷ Por. A. Cencini, *Pytania – odpowiedzi*, [w:] *Rozwój i kryzysy*, ss. 132–133.

„Przypatrzcie się powołaniu waszemu” – rola przełożonych...

- jasne wyrażanie opinii, krytyki, potrzeb, życzeń, poczucia winy;
- odmawianie czegoś w sposób nieuległy i nieraniący innych;
- umiejętność przyjmowania krytyki, ocen i pochwał;
- autentyczność i szczerość;
- elastyczność zachowania;
- świadomość swoich wad, zalet, opinii;
- wrażliwość na innych ludzi;
- stanowczość.

Asertywność jest więc ważną zaletą w postawie człowieka. Uczy bowiem przywiązywania znaczenia do tego, co się myśli i czuje, uczy szacunku dla siebie i liczenia się z sobą oraz daje świadomość własnych możliwości i ograniczeń. Prawdziwa asertywność nie jest egoizmem, bo przyjmuje prawo do asertywności drugiego człowieka, aby wzajemnie uczyć się szukać dobrych, właściwych rozwiązań⁸. Przełożeni zakonnici muszą zatem rozwijać w sobie taką postawę. Pomaga ona zdobyć świadomość, kim się jest i co się sobą prezentuje. Kiedy obowiązki i zadania przekraczają ludzkie możliwości, w asertywności potrzeba także odniesienia do łaski Bożej i szczerzej współpracy ze wspólnotą, nad którą zostało się ustanowioną. W praktycznym wymiarze chodzi o takie wypowiadanie opinii, zdań i poleceń, aby nie ranić, deptać, nie zmuszać osoby podwładnej, lecz by mogła ona odnaleźć się uczciwie w tych opiniach, zdaniach i poleceniach. Do podstawowych zachowań asertywnych należy:

- używanie otwarcie słów TAK i NIE (jak Jezus uczył w Ewangelii);
- nie przepraszać, jeśli się nie zawiniło;
- nie usprawiedliwiać się ani nie tłumaczyć nadmiernie, natomiast wyjaśniać tak krótko powody swojego postępowania, żeby być dobrze zrozumianym;
- nie napadać na rozmówcę, nie straszyć go konsekwencjami, nie poddawać w wątpliwość jego charakteru lub sposobu myślenia;
- używać komunikatów typu JA, a nie komunikatów typu TY, np. – jeżeli ktoś się spóźnia na spotkanie z przełożoną (-ym), nie rzucać się emocjonalnie „TY jesteś nieodpowiedzialny, lekceważysz mój czas”, tylko powiedzieć stanowczo „JA czuję złość/jest mi przykro, kiedy się spóźniasz”;
- gdy ktoś atakuje, należy się bronić, nie pozwalać na naruszanie godności osobistej, nie pozwalać, aby ktoś traktował w sposób raniący. Pomocą mogą być takie zdania: „Nie podoba mi się sposób, w jaki do mnie mówisz”, „Nie życzę sobie być tak traktowany”, „Nie chcę, żebyś zwracał się do mnie w ten sposób”, itp.;
- trzeba się starać nie kłamać – czasem warto przyznać się do błędów. „Jeśli czegoś się nie wie, to mówić, że nie wiem; jeśli nie chcesz mówić o czymś, o czym wiesz, to mów: „nie mogę tego powiedzieć”;

⁸ Por. S. Rees, R.S. Graham, *Bądź sobą. Trening asertywności*, Warszawa 1996, s. 15.

- przyznać innym dokładnie takie same prawa do asertywnego zachowania, jakie przyznaje się sobie;
- wyrażać otwarcie swoje oczekiwania, wskazując na przyszłość, co trzeba czynić⁹.

Te psychologiczne uzasadnienia postaw ludzkich mogą pomóc w lepszym układaniu relacji między przełożonym a podwładnym. Zapewne wiele z tego można zastosować w życiu zakonnym, ale nigdy te wskazania nie przełożą się idealnie i automatycznie na osobowość i charakter osób zakonnych i ich relacji. Potrzeba tu dojrzenia, doświadczenia, wolności w tolerowaniu siebie nawzajem od strony wad i błędów. Dlatego dopełnieniem tych psychologicznych wskazań musi być łaska wiary i duchowy kontakt z Bogiem w modlitwie. Wydaje się to oczywiste dla osób zakonnych, ale w praktyce życia wiele z nich uważa się na zbyt małą ilość czasu dla dzielenia się swymi sprawami z Bogiem i dla rozwoju wiary osobowej w modlitwie. Niemniej każdy zakonnik i zakonnica, a tym bardziej ich przełożeni muszą być ludźmi modlitwy. Wiele dobrych rozwiązań, natchnień, decyzji przychodzi w dialogu modlitewnym z Bogiem.

Nierzadko słyszy się twierdzenia, że „ja modłę się pracą”, albo „modłę się, gdy spotykam się z ludźmi”. Zapewne są to słuszne stwierdzenia, ale nie mogą one wykluczać lub zastępować konieczności znajdowania ciszy, trwania na modlitwie „na kolanach”, w słuchaniu Słowa Bożego i adoracji Najświętszego Sakramentu. Modlitwa „w czynie” opiera się na modlitwie „w zaśluchaniu i adoracji”. Przypomina się tutaj ewangeliczną opowieść o Marcie i Marii (por. Łk 10, 38–42). Modlitwa przełożonych ma wypracowywać wyczucie misterium nadprzyrodzoności, dostrzegać Boga pośród najbardziej szarej codzienności, w problemach i sukcesach podwładnych. Nie zrozumie się tych problemów i nie będzie się Bogu wdzięcznym za sukcesy bez modlitwy osobistej przed Panem. W ten tylko sposób będzie umacniać się głęboka wiara i zawierzenie, na których oparte jest życie chrześcijanina, a tym bardziej osób zakonnych. Przełożeni muszą być tutaj potwierdzeniem tej prawdy.

Ostatnią ważną cechą, wymaganą i zalecaną przełożonym, jest potrzeba cierpliwości. Nie ulega wątpliwości, że cierpliwość oparta na wierze i zaufaniu Bogu pozwala przechodzić trudne sprawy, niejako dać się im „wypalić”, „wybrzmieć”, dojrzeć do stanu rozwiązania. Zapewne są sprawy, które muszą spotkać się z natychmiastową reakcją, zwłaszcza te, które niosłyby wiele zła i zgorzienia. Natomiast wiele spraw jest dość mocno skomplikowanych, narosłych w czasie, dotyczących dobra i zła w postępowaniu określonych osób. I nie da się zadziać od razu, konkretnym nakazem czy zakazem, bo mogłoby się okazać, że za-

⁹ Por. tamże, ss. 30–37.

„Przypatrzcie się powołaniu waszemu” – rola przełożonych...

miast zaradzić złu, nastąpiły jeszcze większe komplikacje i fatalne skutki. Trzeba niejednokrotnie pozwolić ewangelicznie, aby rosła pszenica i kłół razem, aż przyjdzie czas osądu i rozliczenia. Trzeba też mieć przekonanie, że dany konflikt, problem, trudna sytuacja pozwoli osobom w nich uczestniczącym dojrzeć do rozwiązania sprawy przez „skosztowanie gorzkich owoców”. Na to też warto czasem cierpliwie czekać, powierzając te osoby Bożej mądrości i opiece.

Cierpliwość jest potrzebna szczególnie w sytuacjach, gdy ktoś uporczywie trwa przy jakiejś opinii, decyzji, sprawie, których nie chce zmienić, mimo różnych słuszných argumentów. Warto wtedy pozostawić taką osobę we „względny spokój” i zastosować metodę „zasianego ziarna” – przełożony swoje powiedział, ukazał zagrożenie i to, co jest do zmiany i tak to zostawia. Czas pozwoli na weryfikację. Nie ulega wątpliwości, że pojawią się sytuacje, które potwierdzą słuszość racji przełożonych, a Pan Bóg pokieruje tym właściwie. Jeśli pomimo tego podwładny nie zmienia się, trzeba pozwolić mu skosztować „gorzkich owoców”, pozwolić na doświadczenie cierpienia i bezsensowności, aż sam zwróci się o pomoc. I wtedy rzeczywiście podać rękę i wspólnie rozwiązać sprawę w świetle woli Bożej i Słowa Bożego. Nie triumfować postawą: „a trzeba było słuchać mądrzejszych”, lecz podjąć dialog na wzór Ojca, radującego się z powrotu syna marnotrawnego. Pozwolić się wygadać, może i nadać jakąś pokutę, ale połączoną z wielką radością i na nowo przyoblec w białe szaty, obdarować pierścieniem i sandałami pod warunkiem, że nastąpiło szczere nawrócenie, szczere przyznanie się do błędu i prośba o pomoc w odnowie życia zakonnego.

* * *

Ukazana rola przełożonych w trosce o powołanie zakonne, tak osobiste jak i osób podwładnych, nie wyczerpuje całości zagadnienia traktującego o cechach, cnotach i wartościach, potrzebnych do pełnego i zintegrowanego rozwoju powołania zakonnego. Przełożeni nie mogą być zastępcami konkretnych osób w podejmowaniu decyzji, wyborów, przemiany serca, prawidłowego rozwoju osobowego. Mają w tym pomagać i umożliwiać tak w wymiarze duchowym, jak i materialnym stymulowanie tego ważnego procesu dojrzałości. W tym wszystkim Bóg musi być fundamentem i celem podjętego życia zakonnego.

Summary

“Consider how you were called”

– The Role of Superiors in the Progress of Religious Life

The gift of the calling to religious life flows from the particular closeness to God. The Code of Canon Law stresses that the acceptance of this gift leads to “a stable form of living, in which the faithful follow Christ more closely under the action of the Holy Spirit, and are totally dedicated to God...” (573 §1). In this

way, the religious is an evangelical sign in the modern world. However, one can encounter difficulties and even crises on this path, which can weaken God's call, and even lead to resignation. These crises can be integrated to the point that they become – with the help of God – the strength needed to make progress in religious life. Superiors have the important role of helping to strengthen the calling of religious. Their role is significant, if they fulfill their obligation in the spirit of God and the good of the community. Several attitudes, practical qualities and virtues are needed in order for the superiors to fulfill their functions. These are maternal (paternal) spirituality, assertiveness, empathy, faith, entrusting prayer, and patience regarding their temporal ministry. On the grounds of their personality, superiors can make many good decisions, give sound advice, suggestions, directives, which are a sure sign of God's will. In this way they can be an aid and a foundation for the religious community, which is entrusted to them during their time of service.

SPIS TREŚCI

TEOLOGIA

Śp. o. dr Symeon Józef Barcik OFMConv (1937–2006)	7
Dorobek naukowy o. dra Symeona Józefa Barcika	9
Stanisław Bazyliński OFMConv Psałterz jako dzieło literackie. Uwagi na marginesie nowego kierunku badań	13
Rafał Dryjański OFMConv Przyjaźń między Chrystusem a uczniem w J 15, 7–17	25
Stanisław Harężga Matka Boża Bolesna w Nowym Testamencie	45
Robert Kiełtyka OFMConv Gottebenbildlichkeitslehre aus der franziskanischen Perspektive	55
Ryszard Wróbel OFMConv Refleksje na styku Biblii i ekologii	65

HISTORIA

Krzysztof Kościelniak Znaczenie Ordo Fratrum Minorum na Bliskim Wschodzie w epoce mameluckiej (1250–1517)	77
Piotr Bielenin OFMConv Zarys dziejów franciszkanów w Głogówku	85
Innocenty Marek Rusecki OFM O. Marek Pociecha i o. Jan Duklan Michnar – wybitni kaznodzieje bernardyńscy XX w.	97

Teresa Wontor-Cichy	
Więzień KL Auschwitz Franciszek Kolbe – nr 127 600	123
Edward Eugeniusz Maciejewski OFMConv	
O. Izydor Marian Borkiewicz OFMConv (1930–2000)	131

FRANCISZKANIZM

Katarzyna Gorgoń	
Św. Franciszek z Asyżu prekursorem dialogu chrześcijan z islamem	137
Paweł Sroka OFMConv	
Zaniedbanie franciszkanów? Ikona krzyża z San Damiano na podstawie <i>Źródeł franciszkańskich</i>	151
Adam Mączka OFMConv	
Historia habitu franciszkańskiego	165
Marek Fiałkowski OFMConv	
Apostolstwo naśladowców św. Franciszka w świetle <i>Konstytucji Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych</i>	183

VARIA

Tomasz Kruszewski	
<i>Biblia Ectypa</i> Christopha Weigla jako przykład sztuki miedziorytniczej schyłku XVII w.	193
Zbigniew Suchecki OFMConv	
Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico. Considerazioni sull'inflizione della pena in talune fattispecie concrete	213
Paweł Salamon OFMConv	
„Przypatrzcie się powołaniu waszemu” – rola przełożonych w rozwoju życia zakonnego	241

TABLE OF CONTENTS

THEOLOGY

Stanisław Bazyliński OFMConv The Psalter as a literary Work Remarks on a new Trend of Research	13
Rafał Dryjański OFMConv Friendship between Christ and the Disciple in Jn 15:7–17	25
Stanisław Haręzga The Sorrowful Mother in the New Testament	45
Robert Kiełtyka OFMConv “Imago Dei” Doctrine in the Franciscan Perspective	55
Ryszard Wróbel OFMConv The Bible and Ecology	65

HISTORY

Krzysztof Kościelniak The Meaning of Ordo Fratrum Minorum in the Near East during the Mameluk Dynasties (1250–1517)	77
Piotr Bielenin OFMConv Outline of the History of the Franciscans in Glogowek, Silesia	85
Innocenty Marek Rusecki OFM Fr. Marek Pocięcha and Fr. Jan Duklan Michnar – superb Bernardines’ Preachers of the 20 th Century	97
Teresa Wontor-Cichy A Prisoner of KL Auschwitz Franciszek Kolbe – number 127 600	123
Edward Eugeniusz Maciejewski OFMConv O. Izidor Marian Borkiewicz OFMConv (1930–2000)	131

THE FRANCISCAN'S ISSUES

Katarzyna Gorgoń	
St. Francis of Assisi as the Precursor of Dialogue with Islam	137
Paweł Sroka OFMConv	
Negligence of the Franciscans? The Icon of San Damiano	
Cross based on the <i>Franciscan Sources</i>	151
Adam Mączka OFMConv	
The History of Franciscan Habit	165
Marek Fiałkowski OFMConv	
Apostolate of the Followers of St. Francis in the Light of	
<i>The Constitutions of the Order of Friars Minor Conventual</i>	183

VARIA

Tomasz Kruszewski	
<i>Biblia Ectypa</i> by Christoph Weigel as an Example of copperplate	
engraving Art late 17 th Century	193
Zbigniew Suchecki OFMConv	
Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico.	
Considerazioni sull'inflizione della pena in talune	
fattispecie concrete	213
Paweł Salamon OFMConv	
"Consider how you were called" – The Role of Superiors	
in the Progress of Religious Life	241



ISSN 1427-292X