



ARCHIWUM
PROWINCJALNE
FRANCISZKANÓW
KRAKÓW - OFMConv

B-XIc-21

FRANCISZKAŃSKIE TOWARZYSTWO NAUKOWE

WYSTĄPIENIE FRANCISZKAŃSKIM

21 (2014)

**Franciszkańskie dzieje
i współczesność**

prezentują nasi autorzy

Zdzisław Kijas OFMConv

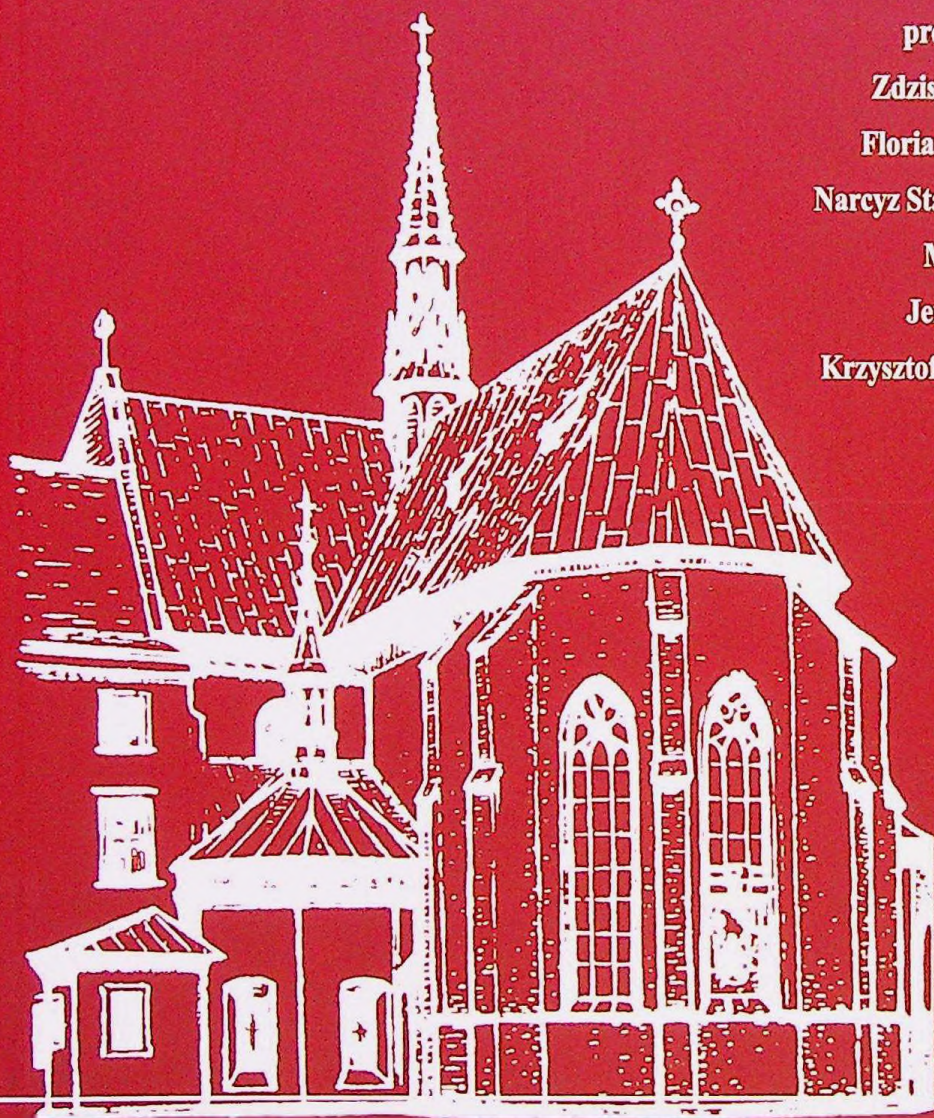
Florian Szczęch OFMConv

Narcyz Stanisław Klimas OFM

Marian Zawada OCD

Jerzy Łopat OFMConv

Krzysztof Kukulka OFMConv



W NURCIE

FRANCISZKAŃSKIM

nr 21

2014

periodyk naukowy wydawany
przez Franciszkańskie Towarzystwo Naukowe

W NURCIE nr 21
FRANCISZKAŃSKIM 2014

FRANCISZKAŃSKIE DZIEJE I WSPÓŁCZESNOŚĆ

Kraków 2014

RADA NAUKOWA:

prof. dr hab. Zdzisław Kijas (Watykan)
prof. dr hab. Celestyn Napiórkowski (Lublin - Niepokalanów)
prof. dr hab. Zbigniew Suchecki (Rzym)
prof. dr hab. Wiesław Bar (Lublin)
dr hab. prof. UPJPII Zdzisław Gogola (Kraków)

REDAKCJA:

Redaktor naczelny: dr Stanisław Jaromi
Redaktor tematyczny: dr hab. prof. UPJPII Zdzisław Gogola
Redaktorzy językowi: Krzysztof Kościelniak, Karolina Klinowska

RECENZENCI:

dr hab. prof. Seraphicum Emil Kumka
dr hab. prof. KUL Marek Fiałkowski,
dr Józef Lizun, dr Franciszek Solarz

ADRES REDAKCJI:

© Franciszkańskie Towarzystwo Naukowe
ul. Franciszkańska 4
31-004 Kraków
e-mail: WNF@franciszkanie.pl

Wersja papierowa jest wersją główną tego pisma.

ISSN 1427-292X

Wprowadzenie

Wśród obszarów tematycznych, jakimi zajmują się badacze franciszkanizmu w Polsce, wydaje się, że w najlepszej kondycji są badania historyczne. Dobrze ukazały to obchody osiemsetlecia reguły św. Franciszka z Asyżu i początków zakonu franciszkańskiego, które m. in. zaowocowały nowym zainteresowaniem Rodziny Franciszkańskiej historią oraz wielkimi osobowościami, które trwale zaznaczyły się w dziejach.

Niniejszy tom jest w dużej mierze świadectwem owej sytuacji: najwięcej tu artykułów historycznych i to obejmujących zarówno tematy z XIII wieku, jak i najnowsze. Mamy zatem przypomnienie pierwszych średniowiecznych sporów o ubóstwo franciszkańskie pomiędzy mistrzami świeckimi a franciszkanami, jak i opis powstawania w ostatnich latach XX wieku Centrum św. Maksymiliana na miejscu jego męczeństwa.

Polecamy też dwa teksty o. Narcyza S. Klimasa pracującego w Jerozolimie i w Rzymie, które dokumentują historię Franciszkańskiej Kustodii Ziemi Świętej oraz dzieje tamtejszego archiwum. Tę tematykę uzupełnia prezentacja monumentalnej historii polskich franciszkanów w okresie międzywojennym o. Zdzisława Gogoli.

Doświadczenie dziejów powinno promieniować na nasze życie duchowe. Jak to wygląda w praktyce pokazują artykuły naszych teologów o. Zdzisława Kijasa i o. Mariana Zawady.

Warto wreszcie docenić wysiłek translatorski, który dokumentujemy na tych łamach: o. Krzysztof Kukułka proponuje nam nowe tłumaczenie „Napomnień” św. Franciszka zaś Maciej Ząbek chwali monografię o. Bogusława Dąbrowskiego za wysiłek tłumaczenia katolicyzmu dla innych kultur na przykładzie ewangelizacji inkulturacyjnej w Ugandzie.

Dziękując wszystkim autorom i współredaktorom za zaangażowanie, zapraszamy do lektury czasopisma oraz współpracy i współtworzenia naszego periodyku. Prosimy też o modlitwę i życzliwość dla naszych wysiłków.

o. Stanisław Jaromi
redaktor „W nurcie franciszkańskim”

Ekonom (franciszkański) – człowiek żywej wiary, nadziei i miłości. Rola cnót w wypełnianiu zakonnych urzędów

Ekonom (z gr. *oikonomos* – zarządzający domem) to tytuł różnych zarządców zajmujących się gospodarowaniem mieniem (aktywami) powierzonym przez właściciela. Na przestrzeni historii termin ten odnosił się do (1) wysokiego urzędnika królewskiego, który w XVI-XVIII w. zarządzał ekonomiami (dobrami królewskimi) lub do urzędnika, który kierował administracją majątków ziemskich. W Polsce (2) ekonomem nazywany był zarządca folwarków pańszczyźnianych. Głównym jego zadaniem był nadzór robót rolnych, a następnie pełnienie zajęć bardziej prozaicznych, jak poganianie chłopów pracujących na polu pana czy też patrzyenie im na ręce, czy czegoś nie przywłaszczają sobie z własności należącej do pana. W Kościele (3) natomiast ekonomem jest osoba, która zarządza majątkiem episkopatu lub diecezji, zaś w zakonie – osoba zajmująca się finansową stroną życia zakonnego (opłaca rachunki, pracowników, robi zakupy, zajmuje się remontami i konserwacją budynków i pomieszczeń klasztornych)¹.

W tej chwili interesuje mnie głównie ostatnie rozumienie pojęcia „ekonom”. Zamierzam skupić się wyłącznie na osobie zajmującej się materialną (finansową) stroną życia zakonnego. Wprawdzie nie jest to posługa ściśle charyzmatyczna, tym niemniej bardzo konieczna, wręcz nieodzowna do funkcjonowania zakonnej społeczności. Nie sposób wyobrazić sobie klasztoru, w którym nie byłoby ekonoma. Obecność ekonoma, i sposób (wy)pełnienia powierzonej mu funkcji, jest nieodzowna, aby pozostali mieszkańcy klasztoru mieli określone poczucie bezpieczeństwa i z radością oddawali się innym rodzajom posługi. Ekonomia jest „materialną” odstoną życia (zakonnego), równie ważną co jego strona duchowa.

Trudna sprawa łączenia przeciwieństw

Bycie ekonomem nie ogranicza się wyłącznie do samego tylko wyboru, przez upoważnione do tego zakonne gremium, jednej z osób do pełnienia tego zadania. Wybór ten pociąga za sobą określony sposób przeżywania przez ekonoma swojego zakonnego (ludzkiego, kobiecego lub męskiego, a także związanego z wiekiem) powołania przez pewien okres czasu². Osoba wybrana na ekonoma nie próbuje

¹ Zob. *Ekonom*, <http://pl.cyclopaedia.net/wiki/Ekonom> (data dostępu 14.11.2013).

² Zob. *Linee orientative per la gestione dei beni negli Istituti di vita consacrata e nelle Società di vita apostolica. Lettera Circolare*, Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, Roma 2014.

bynajmniej uśmiercić swojego umysłu i darów natury, swoich talentów i przyjaźni, lecz stara się rozbudzić je tym bardziej, aby będąc ekonomem, nie przestać być człowiekiem i zakonnikiem. Zamierza więc oddać cały swój geniusz (intelektualny i duchowy) na służbę Bogu, zarządzając dobrze środkami materialnymi swojej zakonnej wspólnoty. I chociaż jako członek wspólnoty posługiwał jej już dawniej, od momentu wejścia we wspólnotę, jednak z chwilą wyboru na ekonoma jego posługa staje się inna, nabiera nowych jakości, nowego stopnia (współ)odpowiedzialności. Jego dotychczasowa odpowiedzialność ulega zmianie wraz z przyjęciem nowych obowiązków. Ulega mutacji jego sposób troski o funkcjonowanie wspólnoty i zakres jej duszpasterskiej posługi. Dotąd właśnie, można tak rzec, flirtował tylko z materią i pieniądzem, teraz zaś w codziennym kontakcie z nimi starać się musi odnaleźć sens swojego życia zakonnego. Wpisać musi poniekąd rozkład swojego dnia, treść swoich modlitw i motywację dla podejmowanych umartwień. Nowego odcienia zakonnego powołania powierzonego mu przez wspólnotę nie traktuje z dystansu, jako coś niechcianego, do czego został przymuszony. Przeciwnie, przyjmuje go pokornie, ale i z odwagą. Z zapalem zgłębia prawa, które rządzą ekonomią. Z jednej strony szuka w nich śladów działania Boga, z drugiej zaś chce lepiej jeszcze wypełnić powierzone sobie obowiązki, służąc bardziej kompetentnie zakonnej wspólnotie.

Są to postawy, zachowania istotne. Ekonom, nie tracąc nic z zakonności, wzbogaca swoje powołanie o to wszystko, co wynika z obowiązku ekonoma¹. Jego pragnieniem jest wykonywać go możliwie najowocniej. Nie chce być połowicznie zakonnikiem i połowicznie ekonomem. Wie, że taki podział trudno utrzymać na dłuższą metę, stąd dąży, aby być w całej pełni zakonnikiem i w całej pełni ekonomem. Lecz jak zachować w całości dwie „pełnie”? Czy jest możliwe być dobrym zakonnikiem, który żyje ślubem posłuszeństwa, mając ciągły kontakt z pieniądzem, który na swój sposób wymusza pewną formę posłuszeństwa? Przeżywać na równi z innymi różne formy ubóstwa, będąc jednocześnie w posiadaniu pieniędzy, którymi (mniej lub bardziej osobiście) dysponuje, wydaje lub nie, zakupuje lub nie? Jak wreszcie winien zachować wymogi, jakie narzuca życie wspólnotowe, kiedy zmuszony jest do częstych absencji, które wynikają z konieczności prowadzenia spraw ekonomicznych? Są to ważne pytania. W istocie sprowadzają się one do jednej zasadniczej kwestii: w jaki sposób (przy pomocy jakich środków) winien pogodzić ze sobą dwa bardzo różne od siebie światy, świat wartości duchowych i świat „wartości” materialnych: świat ducha i świat pieniądza, ascezę i materię, posłuszeństwo z pewną formą władzy, jaką daje posiadanie i (częściowe) zarządzanie pieniądzem. Czyż Chrystus nie ostrzegał swoich uczniów: „Nie możecie służyć Bogu i Mamonie” (por. Łk 16,13)?

Zakonnik staje się w pełni ekonomem w wyniku codziennych doświadczeń. Określoną mądrość zdobywa przez różne życiowe przejścia, osobiste lub wspólnotowe, duchowe lub też materialne. Niekiedy zmuszony jest spłacać długi zaciągnięte przez poprzedników, szukać pieniędzy na dokończenie rozpoczętych już prac, realizację podjętych wcześniej projektów. We wszystkich tych i innych

¹ Na temat zakonnego charyzmatu i kwestii związanych z dobrami materialnymi czy ich administracją warto przeczytać teksty zamieszczone w periodyku: *Sequela Christi. Periodica Congregationis pro Institutis Vitae Consecratae et Societatibus Vitae Apostolicae*, 1(2014). Poświęcony on został interesującej nas tutaj kwestii, czyli administracji dóbr kościelnych przez instytuty życia konsekrowanego.

sytuacjach nie przestaje być zakonnikiem, który wstąpił do zakonu, aby służyć Bogu i ludziom, żyjąc w ubóstwie, posłuszeństwie i czystości. Kiedy przyjmuje obowiązek (trudny i wymagający) ekonoma, pierwsza rzecz, jaką winien uczynić, to przyznać otwarcie (a przynajmniej przed samą sobą), że niewiele wie w kwestiach materii, że sprawy finansów są dla niego (zupełnie) obce, że są z innego świata i nie współgrają z jego aktualnym powołaniem. Ten rodzaj pokory, sądzę, jest nieodzowny. W istocie jest ona pewną formą mądrości, która rodzi określoną ostrożność w kontakcie z pieniędzmi i z ludźmi, których spotyka, pełniąc urząd ekonoma. Wiedział będzie, że spora liczba osób nawiązuje z nim kontakt tylko dlatego, że jest ekonomem, że dysponuje pieniędzmi. Często ci, którzy go „szukają”, chcąc nawiązać z nim przyjaźń, w istocie traktują go przedmiotowo; nie widzą go jako osoby, ale wyłącznie jako ekonoma, któremu chcą coś sprzedać lub coś od niego nabyć. Chwalą go ustami, ale sercem daleko są od niego. Kuszą go towarami do nabycia lub projektami do realizacji jakoby nieodzownymi do duszpasterstwa. Jak się przed tym obronić? Jedynym narzędziem słusznej postawy jest skromność i pokora; jeżeli ekonom działa roztropnie i mądrze, nie pozwoli się „nabrać”. Nie da się łatwo złapać na lepki lep pochwał i fałszywej często grzeczności. Będzie umiał zachować zdrowy dystans do siebie i innych. Nie zapomni, że jest wyłącznie „sługą nieużytecznym”, któremu wspólnota zaufała, oddając do dyspozycji zarządzanie swoimi materialnymi środkami.

Ekonom jest nadal członkiem zgromadzenia, któremu służy

Pełnienie funkcji ekonoma nie zwalnia go z wymagań, jakie stawia przed nim życie zakonne. Ekonom pozostaje nadal osobą zakonną, a nawet jest nią bardziej, niż był wcześniej, ponieważ przyjął na siebie dodatkowo odpowiedzialność „formacyjną”, ponieważ współuczestniczy odtąd, bardziej jeszcze niż robił to dotychczas, w duchowym i materialnym kształcie wspólnoty. Jest „zadomowiony” w swoim zakonnym charyzmacie, czyli ma głębokie poczucie odpowiedzialności za siebie i innych, za swoją wspólnotę i za Kościół, świat i jego ciągły rozwój duchowy. Jego zadomowienie we wspólnocie musi być mocne, aby nie ulec pokusom, które go atakują z faktu bycia w strukturach władzy, z posiadania numeru konta bankowego i określonej możliwości dysponowania zgromadzonymi na nim środkami.

Ekonom nie może czuć się „innym” bratem, zwolnionym (w części lub zupełnie) z klasztornej rozkładu zajęć, z odpowiednio długiego czasu na modlitwę i medytację, z czasu na rekreację i odpoczynek. Wybór na ekonoma nie „wyprowadza” nikogo ze wspólnoty, ale – przeciwnie – jeszcze mocniej z nią wiąże. Ponieważ świat nie kręci się wokół nas, ale my wokół niego, dlatego zdarzy się absencja w zakonnym chórze czy w refektarzu, lecz nieobecności te winny być rzadkie i uzasadnione, aby nie stały się niczym normalnym. Ciągłe pozostawanie w rytmie życia zakonnego będzie ważne także wtedy, kiedy nastąpi odwołanie z funkcji ekonoma i konieczność powrotu do tzw. szeregu. Przejście to nie będzie wówczas zbyt bolesne, ponieważ ekonom nigdy z niego nie wyszedł. Również wspólnota powinna dłożyć starań, aby pomóc osobie zakonnej, która pełni funkcję ekonoma, czuć się pełnoprawnym członkiem wspólnoty, który wyłącznie okresowo pełni inne zadania, lecz nie przestaje żyć ciągle tym samym charyzmatem i nie został zwolniony z dążenia do świętości. Ten rodzaj współpracy jest

nieodzowny, zarówno jakość posługi ekonoma, jego duchowy i psychiczny stan, ale także ogólny klimat we wspólnocie i jej wszechstronny rozwój.

Wzrastać ciągle w cnocie

W tytule powiedziałem, że „ekonom jest człowiekiem żywej wiary, nadziei i miłości”, ale czy cnoty te wystarczą, aby był dobrym ekonomem? Z pewnością są one nieodzowne, aby zdobywał świętość, ale czy wystarczą do dobrej administracji dobrami materialnymi? Uważam, że cnoty teologiczne są bardzo ważne, ale nie wyłączne. Życie wymagać będzie od ekonoma nabywania innych jeszcze cnót, istotnych do dobrego pełnienia powierzonej sobie funkcji.

Cnoty nadprzyrodzone

Cnota jest rodzajem duchowej sprawności, stałą dyspozycją skłaniającą do czynów pod jakimś względem dobrych. Czymś analogicznym jest wada, ale zwrócona jest ona w stronę negatywną, do popełniania czynów moralnie złych⁴. Teologia moralna wyróżnia sprawności nadprzyrodzone i naturalne. Te pierwsze, które obejmują właśnie wiarę, nadzieję i miłość, są nabywane i wzrastają dzięki darmowemu działaniu Boga, który czyni konkretną osobę uczestnikiem swej własnej natury. Człowiek nie może ich osiągnąć ani rozwijać o własnych siłach, ani też przez powtarzanie określonych czynów. Powiada bowiem św. Augustyn: „Bóg sprawia, że w nas bez nas”⁵, dodając jednocześnie: „Bóg, który cię stworzył bez twojej pomocy, nie może bez ciebie dokonać twego zbawienia”⁶. Powinno się ich pragnąć, modlić się o nie, przygotowywać się do ich otrzymania, co w praktyce sprowadza się do usuwania wszelkich przeszkód dla darów Boga. Osoba winna je przyjąć, a będąc już w stanie łaski, współdziałać z dobrymi, pozytywnymi natchnieniami, aby zasłużyć na jeszcze większą łaskę, czyli Bożą pomoc do dobrego życia.

Cnoty naturalne

Cnoty naturalne, zwane również kardynalnymi (roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo), są nabywane i wzrastają dzięki lepszemu poznaniu i umiłowaniu dobra. Za pomocą konkretnych czynów (systematyczne ćwiczenie się w dobrym) i wysiłku (intelektualnego czy duchowego) człowiek rozwija w sobie te sprawności, które zasiał w nim Bóg w akcie stworzenia. Regularne powtarzanie określonych czynności wyciska trwały ślad na jego naturze: jeżeli czynności, które podejmował i powtarzał, były dobre, rodzą się cnoty, w przeciwnym razie ulegają wadom. Ważniejsza niż liczba czynności jest intensywność woli. Im silniejsze jest „chcenie”, tym mniej potrzeba czynów, by rozwinęła się w nas sprawność; nawet jeden akt spełniony z zaangażowaniem posiada możliwość wzmocnienia cnoty

⁴ Zob. Z.J. Kijas, *Siła charakteru. O wadach i cnotach*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, s. 9-11.

⁵ Augustinus, *De Libero Arbitrio*, II, 19: PL 32,1268.

⁶ Augustinus, *Sermo*, 169, 11, 13: PL 38,923.

lub przeciwnie, zaniechany może dać początek wadzie. To, co czynimy w sposób niezdecydowany, nie utwierdza nas w naszych sprawnościach.

Cnoty naturalne związane są z konkretnym życiem osoby, obowiązkami, jakie pełni, z sytuacją, w jakiej się znajduje, z trudnościami, przed jakimi stawia ją życie. Związane są także z jej życiowym powołaniem. Tak np. osoba zakonna, która złożyła śluby zakonne, nabywa cnotę posłuszeństwa czy ubóstwa, które nie są bynajmniej cnotami nadprzyrodzonymi, lecz wynikają z jej życiowej sytuacji. Wyrastają one, oczywiście, również z jej głębokiej wiary, która mówi, że Bóg powołał ją do tej formy życia i że współdziała z nią w osiągnięciu doskonałości właśnie tutaj.

Różnorodne cnoty ekonomy

Teologia zna jeszcze inny podział cnót, który uwzględnia różnorodność przedmiotów. Podział ten dokonuje się ze względu na dobro, do którego cnoty dysponują człowiekiem. Tak np. cnota wstrzemięźliwości skłania człowieka do właściwego używania, między innymi, pokarmu i napoju, zaś sprawiedliwość do przyznania każdemu tego, co mu się słusznie należy. Z kolei dzięki miłości człowiek nie tylko miłuje Boga nade wszystko, a bliźniego jak siebie samego, lecz posiada ponadto miłość, która uczestniczy w miłości Trójcy Świętej.

W obszarze tego podziału należy również wyszczególnić cnoty, które konieczne winna posiadać osoba pełniąca funkcję ekonomy, dzięki którym pełnić może „owocnie” swój urząd. Kiedy mówię „owocnie”, mam na myśli zarówno jej osobiste (duchowe) korzyści, ale także pożytek, jaki przynosi dla swojej wspólnoty, a szerzej dla Kościoła. Jakie zatem cnoty winien zdobywać ekonom, aby będąc ekonomem, nie przestać być zakonnikiem, aby kontakt z materią pieniądza nie przeszkodził mu w kontakcie z Bogiem, aby – co również nie jest bez znaczenia – powiększanie zakonnej kasy (dla celów duszpasterskich), powiększało jednocześnie zakres i głębię jego osobistych cnót? Zawsze aktualne są cnoty nadprzyrodzone, lecz winny owocować w postaci innych cnót, jak uczciwość, prawość i porządek, systematyczność i pokora.

Uczciwość. Zachowanie to oznacza przestrzeganie uznanych norm moralnych, rzetelność w ich spełnianiu i prawość. Cnota uczciwości określać może zarówno konkretne postępowanie w danych okolicznościach, jak również trwałą cechę charakteru. Cnota ta sprawia, że ekonom jest uczciwy zarówno w odniesieniu do samego siebie, jak również do wspólnoty i powierzzonego sobie obowiązku. Ponieważ zna siebie, swoje mocne i słabe strony, dlatego nie uważa się za kogoś innego – lepszego czy gorszego – niż w rzeczywistości jest. Jednym słowem jest autentyczny, co jest ważną i cenną cechą w życiu. Ponieważ żyje w prawdzie, nie krępuje się pytać o radę, szukać pomocy ekspertów, nie działa pochopnie i bez zastanowienia. Wie, kiedy pytać o zdanie innych, a kiedy wyrażać swoją opinię na tematy związane ze swoim urzędem. Jako osoba uczciwa umie stanąć w prawdzie. Nie udaje kogoś, kim nie jest.

Uczciwość, która wydaje się być cnotą trochę już zapominaną, posiada tymczasem długą listę synonimów. Osoba uczciwa kojarzy się więc z kimś obowiązkowym, odpowiedzialnym, pilnym, przykładnym, rzetelnym, solidnym czy sumiennym. Nieuczciwy jest bowiem człowiekiem nieobowiązkowym i nieodpo-

wiedzialnym. Komuś takiemu nie można w pełni zaufać, gdyż łatwo może dopuścić się zdrady. Osoba uczciwa tymczasem jest wewnętrznie prawa, czyli sprawiedliwa i prostolinijna. W stosunkach z ludźmi jest lojalna, czyli dokłada wysiłku, aby traktować wszystkich godnie i w sposób równy, nie patrząc na ewentualne korzyści, jakie może odnieść, będąc uległą względem mocnych i zbyt wymagającą wobec słabych, niecieszących się wpływami czy znajomościami.

Ekonom uczciwy nie prowadzi mętnych interesów. Nie oszukuje swoich przełożonych i niczego przed nimi nie ukrywa. Wie, że codzienny kontakt z pieniądzem wymaga od niego wielkiej uczciwości.

Porządek. Jest on stałą skłonnością do zachowania określonego „ładu”. W świadomości powszechnej przez „ład” rozumie się najczęściej jakiś rodzaj wewnętrznej harmonii, jedności i dobra. Osoba chaotyczna, wewnętrznie nieuporządkowana i niesystematyczna, z trudem nada się na ekonoma. Urząd ten wymaga bowiem od niej uporządkowania i przejrzystości czy raczej przeźroczystości, wewnętrznego porządku, dyscypliny w prowadzeniu rachunków, ksiąg dochodów i rozchodów, jasnych umów z pracownikami i stopnia realizacji projektów. Jest to konieczne, aby nie zalegać z opłatami za wykonane prace lub za tzw. media. Ekonom uporządkowany zabiega o te i inne sprawy, które są powierzone jego trosce.

Analogicznie do zachowań przyrody, gdzie wszystko zachodzi z określoną regularnością, również ekonom winien zabiegać o określony stopień „regularności” w tym, co dotyczy jego obowiązków. Pewnych spraw nie da się prowadzić w formie „skokowej”, czyli zaglądać do nich wyłącznie „od czasu do czasu”, kiedy przyjdzie na to chęć, kiedy się chce. Kontakt z materią pieniądza (płacenie rachunków, wywiązywanie się z umów, realizacja podjętych projektów itd.) wymaga regularności. Jej formą pośrednią jest „samodyscyplina”.

Systematyczność. Jest ona postawą zbliżoną do opisanej wyżej regularności. Uczy ona, że do poważnych sukcesów dochodzi się bardziej poprzez systematyczną pracę niż przez częste mówienie o nich. Systematyczność jest ważną cnotą (narzędziem), ponieważ pozwala krok po kroku prowadzić do pozytywnej realizacji podjętych planów. Kto zdobył tę cnotę, nawet jeżeli nie jest ekspertem w dziedzinie ekonomii, powoli będzie się nim stawał, ponieważ jest systematyczny: powoli, ale systematycznie zgłębiał będzie tajniki ekonomii, stając się w końcu ekspertem. Ktoś taki ma w sobie coś z postawy jedzącego arbuza. Konsument tego owocu wie, że nie można zjeść go w całości, nawet gdyby bardzo chciał. To natomiast, co musi zrobić, to podzielić go na kawałki i wówczas arbuz może zostać z łatwością zjedzony. Bardzo podobnie jest z osiąganiem celów. Wiele z zadań, jakie spadają na ekonoma, jakie nakłada na niego wspólnota, wydać się może zbyt wielkimi lub nazbyt odległymi, aby je wykonać. Jeżeli jednak człowiek posiada cnotę systematyczności, krok po kroku będzie zdążał do celu, realizując lub osiągając wyznaczone sobie cele.

Systematyczność jest kluczowa w opanowywaniu nowych umiejętności. Ucząc się nowego języka, szybkiego czytania, pisania bezwzrokowego na klawiaturze czy jazdy samochodem, lepiej wykonywać ćwiczenia codziennie a krócej, niż raz na jakiś czas a dłużej. Zatem poświęć 1 godzinę dziennie, zamiast 7 godzin raz na tydzień!

Systematyczność jest ważna w realizacji planów. Plan działania, czyli opracowana droga do osiągnięcia celu, musi być konsekwentnie i systematycznie reali-

zowany. Wyznaczając kolejne, drobne kroki i terminy ich realizacji, powinno się zawsze pilnować ich dopełnienia. Jest to niezwykle ważne, ponieważ gdy się raz odpuści, wzrasta prawdopodobieństwo, że zrobi się to po raz kolejny i kolejny. Następuje wtedy efekt kuli śnieżnej, w negatywnym tego słowa znaczeniu⁷.

Pokora. Ta cnota może wydać się dziwna, kiedy podejmowana jest w kontekście ekonomii, aczkolwiek uważam ją za ważną. Pokora posiada wiele różnych odston, czyli wiele twarzy, wszystkie one są ważne, wręcz nieodzowne do życia szczęśliwego, ponieważ bez postawy pokory takim być nie może. Pokora jest cnotą moralną, która polega na uznaniu własnej ograniczoności, ale także na niewywyższaniu się ponad innych i unikaniu chwalenia się swoimi dokonaniem. Jednym słowem jest ona warunkiem niezbędnym do uzyskania dojrzałości duchowej oraz psychicznej. Jej wartość zaznacza się również w obszarze ekonomii. Ważne jest bowiem „pokorne” obchodzenie się z pieniądzem i dobrami materialnymi, ciągła świadomość, że nawet po wielu latach pełnienia obowiązku ekonoma wciąż jeszcze nie wie się wszystkiego, że jest (nadal) wiele spraw, być może bardzo istotnych, które się ignoruje, a których poznanie mogłoby mieć znaczny wpływ na inne, którymi zajmuje się ekonom. Pokora mobilizuje ekonoma do poznawania i ciągłego uczenia się, odkrywania tajników wiedzy ekonomicznej i nie zrażania się, kiedy pojawiają się trudności. W sensie filozoficznym pokora jest uznaniem swoich ograniczeń: ciała i umysłu. Jednocześnie nakłada ona równocześnie na człowieka określony zakres praw i obowiązków, nieodzownych do owocnego pełnienia powierzonych sobie zadań.

Pokora jest dzieckiem realizmu i ufności. Kiedy bowiem się upadnie, to ma się odwagę powstać. A kiedy się znowu upadnie, to znowu ma się chęć powstać. Kiedy się czegoś jeszcze nie wie, jest nadzieja, że się pozna, a kiedy coś dotąd nie wyszło, żyje się w nadziei, że następnym razem wyjdzie lepiej. Tak więc postawa pokory jest zachowaniem ucznia, który poznaje ciągle nowe wymiary rzeczywistości, nieprzerwanie się uczy i nigdy nie przestaje się fascynować tym, co już poznał.

Modlitwa i asceza. Obok wyszczególnionych wyżej cnót najważniejszy jednak pozostaje stały kontakt ekonoma z Bogiem. Poprzez regularną modlitwę, lekturę duchową czy różne formy ascezy pogłębia on swój kontakt z Bogiem, który jest dla niego wyjątkowym Mistrzem. Modlitwa i różne formy, osobistej lub wspólnotowej, ascezy stają się wręcz nieodzowne. Modląc się, ekonom zwraca się z prośbą do Boga o dar mądrości i roztropności w podejmowaniu decyzji, o dar właściwego rozeznania trudnych spraw i zarazem ważnej cnoty cierpliwości w dochodzeniu do właściwych rozwiązań. Czyni to, ponieważ jest przekonany, że bez pomocy Bożej będzie mu bardzo trudno rozeznąć, co robić, jakie decyzję podjąć, w co się zaangażować, z czego zaś zrezygnować, w co zainwestować, a przed jakimi inwestycjami się bronić lub jakich unikać. Duch umartwienia będzie konieczny, aby się nie wypalić i nie spłycić swojego zakonnego powołania, aby się nie oddalić od wspólnoty, nie pójść na boczne tory i czuć się wyobcowanym. Mimo codziennego kontaktu z pieniądzem i materią ekonom musi pamiętać, że nie może „służyć Bogu i Mamonie” (Mt 6,24), ale że służy wyłącznie Bogu poprzez zarządzanie majątkiem zgromadzenia. Tę hierarchię wartości pozwala mu obronić codzienna, wytrwała modlitwa, lektura dobrej książki i inne formy zakonnej czy osobistej ascezy.

⁷ Por. <http://www.projektsukces.pl/systematycznosc.html>, (data dostępu 2.11.2012).

Nie odniesie „sukcesu” w ekonomii, kto się nie modli. Nawet gdyby ekonom był najbardziej inteligentną osobą, łatwo może upaść i zatracić się w „pieniądzu”, stać się przez niego zniewolonym i zamiast zarządzać nim, być zarządzanym przez pieniądz, żyć pod dyktando materii. Im większy jest wachlarz możliwości, jakie urząd ekonoma otwiera przed tym, który go pełni, tym bardziej musi być ostrożny, roztropny w korzystaniu z nich. Musi się pilnować i pogłębiać w sobie ducha ascezy i modlitwy, aby nie ulegać różnym pokusom, które go atakują, nie zawsze prezentując się jako takie.

Cnoty zdobywa się w środowisku

Bardzo trudno, wręcz jest to niemożliwe, aby osoby uczciwe wyrastały w środowisku nieuczciwców albo osoby prawe, kiedy otaczają je osoby prawości pozbawione. Leszek Kołakowski twierdził, że: „Uczymy się cnót przez wychowanie w środowisku, gdzie one są praktykowane, podobnie jak uczymy się takich prostych sprawności, jak używanie noża i widelca przy jedzeniu albo pływania. Słuszne jest stare porzekadło, że nie można się nauczyć pływać, nie wchodząc do wody”⁸. Z kolei św. Paweł w pierwszym liście do Koryntian powie, że: „Wskutek złych rozmów psują się dobre obyczaje” (1 Kor 15,33). Jednym słowem etyczny stan środowiska wpływa pozytywnie lub negatywnie również na etykę zachowań ekonoma. Wybranemu na urząd ekonoma, jeżeli nie ma wokół siebie prawych i uczciwych braci, trudno będzie zachować uczciwość i prawość, być uporządkowanym i systematycznym. I nawet jeżeli taki dotąd był, łatwo pozbawić się może tego pod wpływem złego środowiska. Ściągając go ono będzie do swego negatywnego poziomu zachowań. Uleganie tego rodzaju tendencjom grozi wstąpieniem na drogę nieporządku i nieprawości, a w konsekwencji prowadzić może do zrujnowania klasztornej kasy, a przede wszystkim do ruiny duchowej czy moralnej jego samego. Nie ma sensu szukać dobrych owoców na złym drzewie, tak samo jak nie sposób cieszyć się uczciwą osobą, kiedy wokoło nikt nie jest uczciwy. Ktoś może jedynie stwarzać pozory uczciwości, ale uczciwym nie będzie.

W praktyce oznacza to, że w mniejszym lub większym stopniu każdy z członków wspólnoty ponosi określoną odpowiedzialność za postawę, jaką prezentuje ekonom. Stopień (współ)odpowiedzialności zależy od stopnia pełnionej we wspólnocie władzy, ale żaden z jej członków, nawet ten, kto nie posiada żadnej władzy, nie może czuć się zupełnie zwolniony z odpowiedzialności za postawę, jaką prezentuje ekonom. Nawet wtedy, kiedy może niewiele, pozostaje zawsze modlitwa. Prosi w niej Pana, aby brat, który pełni urząd ekonoma, się nie zagubił, aby się nie wyobcował ze wspólnoty, ale ciągle w niej wzrastał.

Kontakt z osobą zaufaną

Przyjmuje się, że ponad 50% ekonomów po zakończonej posłudze wymaga (mniej lub bardziej poważnej, jednoarowej lub długotrwałej) konsultacji psychologa. Informacja dość zaskakująca dla kogoś, kto stoi z boku, nie będąc bezpośred-

⁸ L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach. Trzy serie*, Znak, Kraków 2008, s. 49.

nio zaangażowanym w sprawy ekonomiczne zgromadzenia. Nie wydaje mi się jednak, aby wspomniany wysoki procent eks-ekonomów korzystających z poradni psychologicznej był wygórowany. Przyjąć należy, że tak jest istotnie. Prowadzenie zakonnej ekonomii (na różnych poziomach) jest zajęciem niezwykle trudnym i pełnym stresów.

Jest to obowiązek, który prowadzić może do łatwego wyobcowania się ekonoma ze wspólnoty, wyjścia niejako z rytmu jej codziennych, domowych spraw. Zdarzyć się może, że ekonom zacznie tracić kontakt ze współbraćmi nie dlatego, że świadomie będzie się odsuwał od nich, ale zobowiązany do zachowania pewnej dyskrecji w sprawach dla urzędu ważnych, jakie narzuca na niego urząd, z konieczności nie będzie mógł dzielić się z nimi wszystkimi informacjami. Oczywiście powodów narastania dystansu między ekonomem a pozostałymi członkami zakonnej wspólnoty jest znacznie więcej i nie sposób wyliczyć ich wszystkich tutaj. Tym niemniej, świadomy tego ekonom musi podtrzymywać węzy przyjaźni, aby nie zostać zupełnie sam. Mimo trudności winien zabiegać o dobry kontakt z pozostałymi braćmi i jeżeli jest to niemożliwe ze wszystkimi, to przynajmniej z niektórymi z nich. Lecz przyjaźń ta nie powinna przebiegać po linii ekonom – brat, ale po linii współbracia. Kontakt taki jest bardzo pomocny, ponieważ pozwala ekonomowi zachować niezbędną równowagę psychiczną, daje mu możliwość duchowego otwarcia się przed bratem zdolnym do dyskrecji, ewentualnie podzielenia się z nim swoimi trudnościami czy wyzwaniem, przed którymi stoi.

Kiedy ekonomowi brak współbrata-przyjaciela we wspólnocie, jego rolę powinien przejąć spowiednik lub ojciec duchowy. Jednym słowem zdrowa konfrontacja z kimś „z zewnątrz” jest dla niego nieodzowna. Inaczej grozi mu niebezpieczeństwo „utonięcia” emocjonalnego i duchowego, a w końcu także materialnego. Łatwo zagubić się może w gąszczu trudnych spraw. A odchodząc po latach z urzędu ekonoma, może nie czuć się już na siłach, aby wrócić do wspólnoty, szukając wówczas nowych miejsc do życia czy, co gorsze, ulegając innym słabościom. Obserwacja, nawet najprostsza, pokazuje, jak blisko jesteśmy prawdy. Jest wiele przykładów zakonnych ekonomów czy ekonomek, które się duchowo wypaliły na urzędzie i nie były w stanie wejść na nowo, po odejściu z urzędu, w normalny rytm życia zakonnego.

Czas urzędowania na stanowisku nie może więc być czasem „wakacyjnym”, wolnym od duchowych obowiązków, przeżywanym z dala od wspólnoty lub, co gorzej, w opozycji do niej. Jest czasem służby i to bardzo wielorakiej. Tak winien go widzieć sam ekonom i tak też powinni uważać go pozostali członkowie zakonnej wspólnoty. Tylko wówczas towarzyszyć będą duchowo swojemu bratu wybranemu na ekonoma, modląc się za niego, służąc mu radą, kiedy o nią poprosi, dając mu duchowe wsparcie. Liczne będą również z ich strony gesty solidarności czy współczucia. Ale, co również ważne, dopingować go będą do zachowania zakonnej dyscypliny, która jest dla niego niczym anioł stróż.

Tych kilka uwag nie wyczerpało, z pewnością, obszernej i trudnej kwestii tożsamości i misji zakonnego ekonoma. Sądzę jednak, że czymś ważnym był sam fakt

podjęcia tego tematu i pośrednia zachęta do szczerej i odważnej dyskusji na jego temat. Moim celem nie było bynajmniej wyczerpanie tego złożonego tematu, ale samo dostrzeżenie problemu. Wśród wielu różnych problemów i tematów, jakie podejmuje się w Roku Życia Konsekrowanego, chciałem zwrócić uwagę na urząd ekonoma, który łączy w sobie dwa różne „światy”: z jednej strony świat materii, z drugiej zaś świat ducha.

Ulegająca ciągłym zmianom (raczej na gorsze) sytuacja materialna zarówno na płaszczyźnie międzynarodowej, jak również krajowej, postępujący spadek powołań zakonnych, męskich i żeńskich, a zarazem stała konieczność prowadzenia remontów zakonnych domów, wysokie koszty utrzymania klasztorów i osób zakonnych, wydatki, jakie konsumuje formacja i działalność duszpasterska i wiele innych spraw są nie lada wyzwaniem dla kogoś, kto zostaje wybrany na ekonoma. Sytuacja ta wymaga zarówno od niego, jak również od wspólnoty, która wybrała go na urząd, poważnego i wielorakiego wysiłku. Starłem się powyżej powiedzieć, że musi to być wysiłek intelektualny i duchowy, wysiłek pełen życzliwej solidarności i współpracy. Jednym słowem zarówno ekonom, jak i cała wspólnota starać się muszą pomagać sobie nawzajem, wspierać się w trudnej sprawie zarządzania swoim materialnym ubóstwem. Ich współpraca winna sprzyjać dalszemu pogłębieniu powołania osobistego i lepszemu dawaniu świadectwa jako wspólnota.

Treasurer (Franciscan) – A Man of Lively Faith, Hope and Love. The Role of Virtues in Fulfilling Religious Functions

Constantly changing conditions (rather to worse) of the financial situation, both at an international as well as national levels, progressive decline in religious vocations, in both male and female orders, and at the same time constant need for repairs of religious houses, high cost of maintaining monasteries and high cost of support for aging religious population, and expenses for formation and pastoral activities and many other issues, present great challenges for treasurer. In the religious order, the treasurer (from the Greek Oikonomos-one managing home) is the one who deals with the financial side of religious life (pays bills and employees, does shopping, takes care of repairs and maintenance of buildings and religious houses). The changing ecclesial and economic situation requires from the treasurer as well as from the community that elected him to office, serious and various efforts. The treasurer is required to continually grow in the virtues, as in the virtue of honesty, orderliness and organizational skills, in the virtue of humility as well as the virtues of prayerfulness and asceticism. One will not have "success" as a treasurer if he does not pray. Even if the treasurer was the most intelligent person, he can easily fall and lose himself in the "money," become enslaved by it, and instead of managing it, he will be managed by the money and live under the command of materialism. The greater the range of opportunities offered by the office of treasurer, the more he must be careful and prudent in using them.

The religious community should help him, showing the brotherhood, compassion and solidarity. In summary, the treasurer and the entire community must strive to help each other, support each other in the challenging role of managing their material poverty. Their cooperation should promote further deepening of the religious vocation by the treasurer and at the same time give better witness as a community.

Słowa kluczowe: ekonom zakonny, cnoty, urząd zakonny, powołanie zakonne, wspólnota, odpowiedzialność

Key words: treasurer, virtues, monastic offices, vocation, community, responsibility

Centrum św. Maksymiliana w cieniu krzyży

Minęło 25 lat od powstania franciszkańskiego klasztoru w miejscu męczeńskiej śmierci św. o. Maksymiliana Marii Kolbego OFMConv oraz poświęconego mu centrum duszpasterskiego w Harmężach k. Oświęcimia. Warto zatem podjąć próbę nakreślenia jego historii oraz przypomnieć osoby, które przyczyniły się do powstania i rozwoju centrum.

Myśl, aby założyć nowy dom zakonny w rejonie Oświęcimia dojrzywała powoli w krakowskiej prowincji franciszkanów, zwłaszcza po kanonizacji o. Maksymiliana Kolbego. Ważnym krokiem w tym kierunku była wizyta generała zakonu o. Lanfranca Serriniego u kard. Franciszka Macharskiego w 1986 roku, który podszedł życzliwie do franciszkańskiego projektu. Podparł go także bp Kazimierz Górny, który, jako długoletni duszpasterz, miał dobre rozeznanie w terenie oświęcimskim i zaproponował dla niego miejscowość Harmężę, wydzieloną z parafii Brzezinka¹. Uzasadnieniem dla założenia placówki franciszkańskiej, które chyba wszystkich przekonywało, była śmierć św. Maksymiliana w KL Auschwitz-Birkenau przez oddanie życia za ojca rodziny – Franciszka Gajowniczka. W czasie II wojny światowej założono w Harmężach podobóz², w którego skład weszły gospodarstwa rolne, rybackie i hodowlane. Przysyłano tu więźniów, którzy w bardzo ciężkich warunkach pracowali i umierali. Na polach Harmęż mógł być poddany pracom ponad siły również o. Kolbe. Na tych polach wysypywano masowo popioły spalonych ciał ludzkich³.

Bardzo wymownym jest fakt, że Harmężę mają w swoim herbie dwie korony. Poprzez budowę Centrum św. Maksymiliana Kolbego właśnie w Harmężach nastąpiło dodatkowo ciekawe zjawisko, a mianowicie spotkały się dwie korony Harmęż – korony ziemskie, których pochodzenie jest związane z historią, z rzeczywistością dwóch koron duchowych, którymi obdarzony został Rajmund Kolbe w dzieciństwie przez Najświętszą Maryję Pannę. Możemy powiedzieć, że w Centrum w Harmężach nastąpiło szczególne spotkanie dwóch rzeczywistości, to jest ziemskiej i niebieskiej. Jest to jakby tworzywo, które w trudzie i znoju życia oraz dziwnym zrzędzeniem Bożym zostało ukształtowane, by stanowić nową rzeczywistość w celu pogłębiania na tym miejscu idei o. Kolbego i dawania wielkiego świadectwa wobec Kościoła, zakonu i świata. Niech pewnym dopowiedzeniem będą tutaj jeszcze słowa amerykańskiego filozofa i teologa George'a Weigla, który

¹ F. Szczęch, *Ośrodek św. Maksymiliana w Oświęcimiu-Harmężach*, Informator Rycerstwa Niepokalanej 7-8(1994), s. 262-263.

² A. Cyra, *Podobóz KL Auschwitz w Harmężach*, Towarzystwo Opieki nad Oświęcimiem, Oświęcim 2007.

³ F. Szczęch, *Ośrodek św. Maksymiliana...*, s. 262-263.

każe nam patrzeć również na o. Kolbego poprzez perspektywę działalności Papieża Polaka:

Żaden męczennik XX wieku nie jest dla Jana Pawła bardziej świetlanym wizerunkiem powołania do świętości poprzez całkowitą, oddającą siebie samego miłość, niż Maksymilian Kolbe. Kolbe był „świętym z otchłani” – człowiekiem, który patrzył wprost we współczesne jądro ciemności i pozostał wierny Chrystusowi poprzez poświęcenie życia dla innego w bunkrze głodowym Auschwitz, pomagając swym towarzyszom umierać z godnością i nadzieją⁴.

Pierwsze lata Centrum w Harmężach

Najpierw na tym miejscu podaję kilka wydarzeń, które stanowią podstawę dla tworzenia ośrodka o. Kolbego. I tak punktem wyjścia było pozwolenie władz państwowych i kościelnych oraz zakupienie terenu pod budowę w Harmężach w 1987 roku. Dalszy etap to przysłanie w 1987 roku pierwszych franciszkanów do Brzezinki, którzy mieli pomagać proboszczowi ks. Józefowi Święcickiemu i czynić przygotowania pod planowane Centrum. Do nich należeli: o. Władysław Niemiec – rekolekcjonista, o. Stanisław Glista – wikary w parafii Brzezinka oraz katecheta na tym terenie, a równocześnie obsługujący część parafii Harmęże i przygotowujący tam teren pod przyszłe prace. Wielką pomocą był mu Konstanty Waliczek z Pław. O. Glista otrzymał od władz zakonnych polecenie na staranie się o pozwolenie na budowę kościoła i klasztoru. Ogrodzono teren pod budowę i gromadzono materiał. Na zakupionym i ogrodzonym placu stał dom katechetyczny, który zamieniono na kaplicę. Zakupiono nadto w 1988 roku dom stojący naprzeciwko naszej parceli i zaadaptowano pod tymczasowy klasztor. Początkiem września 1989 roku o. Stanisław Glista został przeniesiony na wychowawcę do seminarium w Krakowie, a na jego miejsce przybył o. Stanisław Sikora. Nieco później, tj. 10 października 1989 roku, został przysłany br. Benedykt Dzień, który zamieszkał z o. Stanisławem Sikorą w przygotowanym domu w Harmężach. Miesiąc później bp Górny poświęcił krzyż i wyremontowaną większą kaplicę. Klasztor został erygowany 17 lutego, a parafia 20 października 1990 roku. Do budowy kościoła przystąpiono początkiem września 1990 roku według planów inż. Tadeusza Gabora z Oświęcimia. Ze strony klasztoru nad budowę czuwał o. Ksawery Manuszak, który przybył w tym czasie z Radomska. Prace postępowały szybko, bo 22 grudnia 1990 roku odprawiono ostatnią Mszę św. w drewnianej kaplicy, a odtąd zaczęto sprawować liturgię w dolnym kościele⁵. Na tym miejscu chcę dodać, że w związku z powstającym ośrodkiem św. Maksymiliana dotarła do nas pod koniec 1990 roku figurka Matki Bożej Oświęcimskiej, zw. „Matka Boża zza drutów”, 17,5 cm wysoka, wykonana w obozie Auschwitz w 1940 roku przez rzeźbiarza Bolesława Kupca. Na ten temat były artykuły w „Rykerzu Niepokalanej” i innych pismach. Figurkę miał najpierw wikary parafii Wniebowzięcia NMP w Oświęcimiu – ks. Władysław Grohs. Prze-

⁴ Tenże, *Dwie korony w Harmężach – idea i misja Centrum św. Maksymiliana*, W nurcie franciszkańskim 8(1999), s.157; G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. D. Chylińska, J. Ilg, J. Piątkowska, R. Śmietana, M. Tarnowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s.565; Zob. *Ateneum Kapłańskie* 135(2000) 548, s. 68-69. W obozach koncentracyjnych zginęli i zostali beatyfikowani przez Jana Pawła II 07.06.1999 r. w Warszawie franciszkanie, współpracownicy o. Kolbego: o. Antonin Bajewski (†1941), o. Pius Bartosik (†1941), o. Innocenty Guz (†1940), br. Tymoteusz Trojanowski (†1942), br. Bonifacy Żukowski. (†1942).

⁵ F. Szczęch, *Ośrodek św. Maksymiliana...*, s. 264.

kazał ją do Niepokalanowa, który z kolei przesłał ją budującemu się naszemu Centrum w Harmężach. Jej kopia w wysokości 1,15 m została poświęcona przez bpa Górnego i wprowadzona do dolnego kościoła 26 maja 1991 roku, umieszczona na specjalnie przygotowanym ołtarzu⁶. W lipcu 1992 roku decyzją kapituły prowincjalnej i ówczesnego prowincjała o. Zdzisława Gogoli o. Florian Szczęch, po sześciu latach pracy jako kapelan szpitala w Ratingen (Niemcy), został przeniesiony do Harmęż na gwardiana klasztoru z tworzącym się Centrum o. Maksymiliana i proboszcza parafii liczącej ponad 500 osób. W dolnym kościele odprawiano Mszę św., a w górnym były już mury i sufit oraz kładziono więźbę dachową. Prace trwały do późnej jesieni, a do ważniejszych na zewnątrz należały schody przed głównym wejściem do kościoła. W dalszym ciągu intensywnie pracowano nad przygotowaniem wnętrza. Wiosną 1993 roku najważniejsze prace zbliżały się do końca. Poświęcenia kościoła i trzech dzwonów dokonał bp Tadeusz Rakoczy, ordynariusz diecezji bielsko-żywieckiej, 28 maja 1993 roku w 52 rocznicę osadzenia o. Kolbego w obozie w Auschwitz. Była to okazja uroczystość z udziałem władz zakonu z o. generałem Serrinim na czele⁷ i z uczestnictwem wielu franciszkanów, kapłanów diecezjalnych i ludu Bożego.

Następnym etapem były starania o wybudowanie klasztoru. W 1994 roku powstały fundamenty na tyłach kościoła. Przez prawie dwa lata stały one tylko przykryte i nie podejmowano przy nich żadnych prac. W tym też roku nasz prowincjałat w Krakowie prowadził rozmowy z zarządem generalnym Misjonarek Niepokalanej Ojca Kolbego w sprawie podjęcia przez nie współpracy w tworzącym się Centrum. Przyjechał nawet założyciel misjonarek o. Luigi Faccenda, nasz franciszkanin z prowincji Bolonia (Włochy), i przełożona generalna Rosanna Mariano. Po upływie pewnego czasu i rozważeniu sprawy została spisana umowa. Pierwsze misjonarki przyjechały 1 października 1994 roku, postanowiły kupić dom w Brzezince i tam zamieszkały przy ul. Strażackiej 25a. Zaczęły uczyć się języka polskiego, a równocześnie starały się o osobowość prawną. Po załatwieniu spraw personalnych i własnościowych z domem i działką w zimie 1995 roku misjonarki przystąpiły do przygotowania terenu pod dom rekolekcyjny w Harmężach, który miał być jednym z trzech elementów Centrum św. Maksymiliana⁸. W tym roku też zostały wykonane z niemalym wysiłkiem fundamenty, ponieważ był to teren podmokły i wymagający uwzględnienia szkód górniczych. W następnym roku przystąpiono do dalszych prac już nad ziemią, które sprawnie szły naprzód.

W 1996 roku odbyła się w naszej prowincji w Kalwarii Pałacowskiej kapituła prowincjalna, podczas której wybrano prowincjałem o. Stanisława Strojckiego. Na drugą kadencję wybrano o. Szczęcha na gwardiana w Harmężach. Końcem lipca zapadła decyzja o kontynuowaniu prac przy naszym klasztorze, podczas których do grudnia podciągnięto mury na wysokość dachu. W czasie łagodnej zimy został położony również dach. Tak więc oba domy, to jest dom rekolekcyjny misjonarek i nasz klasztor, osiągnęły stan surowy w 1997 roku. Końcem października tego roku przenieśliśmy się z dotychczasowego wiejskiego domu, stojącego

⁶ Tamże; Tenże, *Centrum Świętego Maksymiliana w Oświęcimiu-Harmężach*, Nasz Głos 8(1999), s. 10-11.

⁷ L. Serrini, *Significato di una Presenza*, w: *San Massimiliano Kolbe e la Nuova Evangelizzazione* (Congresso Intern. Niepokalanów 1994), Roma 1999, s. 309-310.

⁸ F. Szczęch, *Centro francescano „S. Massimiliano Kolbe” ad Oświęcim-Harmęż*, w: Tamże, s. 311-312; R. Mariano, *Note specifiche di apostolato kolbiano dell'Istituto „Missionarie dell'Immacolata-Padre Kolbe”*, w: Tamże, s. 291-303.

naprzeciwko kościoła, do nowego klasztoru. Uczyniły to także misjonarki, udając się z Brzezinki do swojego domu w Harmężach. W międzyczasie zmieniła się nasza wspólnota: o. Ksawery Manuszak przeniesiony do Kalwarii Paclawskiej, na jego miejsce przyjechał o. Kalikst Biskup z Krosna w 1995 roku. Natomiast przybył jeszcze do nas w lutym 1998 roku o. Jerzy Maculewicz po studiach w Rzymie. Z parafii Harmężę pochodzą dwaj franciszkanie – o. Piotr Bielenin i o. Stanisław Rochowiak, wyświęceni w 1995 roku. Niemalym przeżyciem w parafii były pierwsze prymicje. Wydarzeniem ważnym dla parafii była pierwsza wizytacja biskupia w dniach 23-24 marca 1996 roku, przeprowadzona przez bpa Janusza Zimniaka. Wypadła dobrze. U sióstr karmelitanek miał o. Szczęch co miesiąc przez osiem lat konferencje ascetyczne, a w dekanacie pełnił funkcję ojca duchownego. W szkole prowadził katechezę wraz z o. Kalikstem Biskupem. Szczególnym przeżyciem dla parafii w Harmężach było pierwsze nawiedzenie Kopii Obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej dnia 27 kwietnia 1998 roku. Na to wydarzenie został pięknie przygotowany kościół i cała wieś zewnętrznie oraz wewnętrznie poprzez rekolekcje, dobrze przeprowadzone przez o. Sławomira Zielińskiego. Bardzo dobry był udział wiernych w nabożeństwach, nocnych czuwaniach i przyjmowaniu sakramentów świętych. Można powiedzieć, że wiara stała się dla wszystkich jeszcze bliższa, także wierni we wzajemnych kontaktach przeżywali z tego powodu dużo radości⁹. Można jeszcze na tym miejscu zauważyć, że na wszystkich budynkach w Centrum w Harmężach widać krzyże. Dominuje okazały krzyż na szczycie fasady kościoła. Inżynier, który projektował domy i kościół w ośrodku, zaznaczył krzyże na ich ścianach i na wieży. Przez to chciał powiedzieć, jaki charakter mają posiadać te budowle oraz że mają mówić, iż stoją na ziemi, gdzie tysiące ludzi musiało wiele wycierpieć i dźwigać nieraz bardzo ciężkie krzyże.

Labirynty Mariana Kołodzieja – część składowa Centrum

W dalszym punkcie artykułu znajduje się temat bezpośrednio związany z martyrologium w obozie w Auschwitz-Birkenau. Jakiś czas przebywał w nim i w innych obozach jako więzień – w sumie pięć lat – Marian Kołodziej, późniejszy twórca wystawy w Harmężach „Klisyze pamięci. Labirynty”. Był tam w tym czasie również o. Kolbe, tylko z zasadniczą różnicą co do długości pobytu.

Najpierw nieco danych o twórcy ekspozycji. Marian Kołodziej (ur. w 1921 roku w Raszkowie) otrzymał w domu i szkole odpowiednie wychowanie religijne i patriotyczne, a kiedy wybuchła II wojna światowa już jako harcerz należał do konspiracji. Z racji wieku on i jego koledzy nie zdawali sobie jeszcze sprawy z grożących niebezpieczeństw. W maju 1940 roku Kołodziej został aresztowany w Krakowie i osadzony w więzieniu w Tarnowie, skąd jako 18-letni młodzieniec został zabrany 14 czerwca tegoż roku tzw. pierwszym transportem tarnowskim do obozu koncentracyjnego w Auschwitz. W ten sposób stał się świadkiem zbrodni oświęcimskiej od początku aż do końca. W obozie otrzymał numer 432, który był odtąd jego imieniem i nazwiskiem. Do tego numeru zostało zredukowane jego człowieczeństwo i życie. Tam zniewolony budował „fabrykę śmierci” dla cywi-

⁹ *Kronika parafialna 1998 rok, Oświęcim-Harmężę, s. 4-11.*

lizowanego świata¹⁰. Nie miał stałego komanda, a pracował w różnych grupach. Niektórzy z personelu obozu zwracali się jednak nieraz do niego, by wykonał im portrety czy też inne pomniejsze rzeczy, przez co zyskiwał sobie pewne uznanie oraz otrzymywał coś do zjedzenia. Takie sytuacje stwarzały większe możliwości przetrwania. Kołodziej został jednak przyłapany pewnego razu na kopiowaniu planów fabryki przemysłu zbrojeniowego, stąd też skazano go na śmierć w 1944 roku. Uratowała go – jak to powtarzał – chochla zupy, którą podzielił się w łagrze ze współtowarzyszem niedoli. Człowiek ten miał później więcej do powiedzenia jako tłumacz w obozowym gestapo, więc go obronił. Kołodziej był przenoszony do różnych obozów. Ostatecznie został wyzwolony przez Amerykanów 6 maja 1945 roku w Ebensee w Austrii – region Alp¹¹.

Po wyjściu na wolność Kołodziej rozpoczął w 1945 roku studia na Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, które ukończył ze specjalizacją scenografii po pięciu latach. Pracował głównie w gdańskim Teatrze Wybrzeże. Tworzył również dla innych scen w kraju i zagranicą. Powstało w ten sposób wiele realizacji scenograficznych dla teatrów i filmów. Do jego wielkich dzieł scenograficznych należą dwa ołtarze papieskie. Pierwszy z nich ołtarz-okręt w Gdańsku przed wizytą Jana Pawła II w 1987 roku, a drugi w Sopocie w 1999 roku z wykorzystaniem ludowej rzeźby kaszubskiej¹². Szczególne znaczenie ma wypowiedź Kołodzieja, gdzie on charakteryzuje dłuższy okres swojego życia: „Prawdą jest też, że przez prawie pięćdziesiąt lat nie mówiłem o Oświęcimiu”¹³. Mając 80 lat, zachorował ciężko w 1992 roku. Był to zawał mózgu, wylew i paraliż. Wtedy artysta stał się niezdolny do jakiegokolwiek pracy. Dla rehabilitacji zaczął rysować z wielkim trudem na kartkach papieru swoje przeżycia, wiążąc między trzema palcami krótki ołówek. Rysunki dotyczyły tego, czego chciał się pozbyć. Siła woli, odpowiednia motywacja i ruch otworzyły mu drogę do zdrowia. Tak więc powstały „Klisze pamięci. Labirynty” jako skutek żmudnego procesu rehabilitacji. Na powstanie dzieła wskazują nadto słowa Zbigniewa Herberta z „Przesłania Pana Cogito”: „Ocalaleś nie po to, aby żyć, masz mało czasu, trzeba dać świadectwo”¹⁴. Kołodziej przypominał sobie teraz wyraźniej obowiązek dania świadectwa, m. in. pod wpływem wskazań aktora i więźnia Stefana Jaracza, którego spotkał w obozie. W ciągu dziesięciu lat, poczynawszy od 1992 roku, powstało ponad 150 kompozycji rysunkowych. W miarę ustępowania choroby zwiększały się możliwości wykonywania prac – rysunków o różnych rozmiarach. Po raz pierwszy ekspozycja została wystawiona w 1995 roku w kościele franciszkanów pod wezwaniem Trójcy św. w Gdańsku, a następnie w Essen (Niemcy), bo tam też był obecny zakon św. Franciszka¹⁵. W 1997 roku pierwsza część wystawy została przekazana naszej prowincji franciszkanów św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię w Krakowie. Następnie została przywieziona pod koniec tegoż roku z Essen do Centrum św. Maksymiliana w Harmężach. Jej instalacją zajął się Marian Kołodziej z początkiem 1998 roku w dolnym kościele, a w święto św. Maksymiliana, pierwszego patrona diecezji bielsko-żywieckiej, 14 sierpnia tego samego roku

¹⁰ S. Świadek, *Klisze pamięci numeru 432. Mariana Kołodzieja zapis przeżyć obozowych*, Katowice 2007, s. 8-12, praca magisterska.

¹¹ Tamże, s. 13-17.

¹² Tamże, s. 18-20.

¹³ Wstęp do albumu *Labirynty Mariana Kołodzieja*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2003.

¹⁴ Z. Herbert, *Pan Cogito*, Warszawa 1974, s. 79.

¹⁵ S. Świadek, *Klisze pamięci...*, s. 26-32.

została poświęcona przez nuncjusza apostolskiego Józefa Kowalczyka z udziałem bpa Tadeusza Rakoczego, oficjalnie otwarta i udostępniona zwiedzającym z kraju i zagranicy¹⁶. Ostateczne przekazanie całości wystawy „Klische pamięci. Labirynty” przez Mariana Kołodzieja dla prowincji franciszkanów nastąpiło dnia 3 września 2009 roku w Gdańsku w obecności notariusza i o. Stanisława Czerwonki, gwardiana klasztoru w Harmężach. Było to opatrznościowe, ponieważ Kołodziej kilka dni później został zabrany do szpitala, z którego już nie wrócił¹⁷. Zmarł 13 października 2009 roku w Gdańsku. Dużo informacji na temat samego artysty i jego działalności było w środkach masowego przekazu.

Po załatwieniu wszystkich formalności i po modlitwach za zmarłych w Gdańsku oraz przy spełnieniu ostatniej woli Mariana Kołodzieja pochowania jego śmiertelnych szczątków w Oświęcimiu została odprawiona za niego uroczysta Msza św. koncelebrowana w Harmężach w dniu 20 listopada 2009 roku pod przewodnictwem o. prowincjała Jarosława Zachariasza z Krakowa w obecności członków rodziny artysty. Następnie w połączeniu z odpowiednimi modlitwami złożono urnę z prochami w krypcie naszego kościoła w specjalnie przygotowanym miejscu. Zamontowano tam tablicę z napisem: Marian Kołodziej (06.12.1921-13.10.2009), artysta, scenograf oraz słowa cytowanego wyżej Herberta.

Prasa pisała m. in., że Kołodziej „w ostatnich latach zaczął poruszać tematykę obozową. Stworzył cykl prac «Klische pamięci. Labirynty», nawiązujących do przeżyć obozowych. Zbiór ten można oglądać w Centrum św. Maksymiliana w Harmężach k. Oświęcimia. W «Klischach» Kołodziej przedstawił artystyczną wizję gehenny obozowej, a jednocześnie podkreślił heroiczne zwycięstwo odniesione w obozie przez św. Maksymiliana Kolbego”¹⁸. Ks. Krzysztof Niedziałkowski, duszpasterz środowisk twórczych, podkreślił: Kołodziej „przeżył piekło na ziemi. Ale umiał to doświadczenie przetłumaczyć na język sztuki. Byłem z nim i jego bliskimi w ostatnich dniach i godzinach życia. Odchodził świadomie i spokojnie. Poprosił o sakramenty, pożegnał się i zamknął księgę swojego długiego życia. Jego sztuka była dla mnie jak złota nić przetkana przez moje doświadczenie piękna i duchowości. Pierwsze dziecięce zachwycenie teatrem – to jego scenografia do «Tragedii o Bogaczu i Łazarzu», potem papieskie ołtarze i na koniec «Klische pamięci». Mimo że oświęcimskie pytanie «Boże, gdzie jesteś» towarzyszyło Ci, Mistrzu, niemal do końca, to całym swoim życiem otwierałeś innym horyzonty Nieskończoności!”¹⁹.

Zagłębmy teraz nieco na wystawę Kołodzieja, by mieć przynajmniej kilka przykładów jego artystycznej wypowiedzi. I tak weźmy na początek obraz „Ecce Homo” (Oto Człowiek). Jest to wyrażenie biblijne, słowa wypowiedziane przez Piłata wobec Jezusa, stojącego przed nim w cierniowej koronie. Kołodziej umieszcza w niższej partii obrazu jeszcze inną wersję tego wyrażenia, odnoszącą się do niego samego jako więźnia, a mianowicie: „Ecce 432” – Oto numer 432, a nie człowiek. Tak zdegradowany stoi on wśród świata, w którym trwa walka między dobrem a złem, na co wskazują mocno zarysowane zderzające się linie. Tenże człowiek-numer znajduje się również u góry obrazu, gdzie jest ukazane zło w postaci szatana po lewej i dobro w postaci anioła po prawej stronie. W środku obrazu

¹⁶ J. Kupiec, *Opowieść w obrazach*, Archiwum w Harmężach.

¹⁷ Dokumentacja w Archiwum w Harmężach.

¹⁸ Gazeta Krakowska, 16.10.2009.

¹⁹ T. Skutnik, Polska Dziennik Bałtycki, 16.10.2009; F. Szczęch, *Centrum Świętego Maksymiliana...*, s.10.

podkreśla artysta jeszcze wyraźniej element religijny. Jest to mianowicie nawiązanie do witrażu Stanisława Wyspiańskiego z bazyliki franciszkanów w Krakowie pt. „Bóg Stwórca świata”. Nadto na wystawie pojawia się w dalszym ciągu dość często wątek religijny, jak postać Chrystusa Ukrzyżowanego i Frasnoblitego, św. Franciszek, św. Maksymilian, słowa Pisma św. czy modlitwy. Dotyczy to wszystko z pewnością wielkich pytań, jakie więźniowie stawiali sobie w obozie, a zwłaszcza: czy jest Bóg? Jeśli tak, to dlaczego on to wszystko dopuszcza?

Innym obrazem, który bardzo poruszał pamięć Mariana Kołodzieja, to jego widok jako niosącego na rękach martwe ciało więźnia 179 – Mariana Kajdasza. Kołodziej, pełniąc funkcję zbierającego martwe ciała, w pewnym momencie rozpoznał zwłoki swego przyjaciela Kajdasza, które miał rzucić brutalnie do pieca krematoryjnego. Nie uczynił jednak tego w ten sposób, tylko godnie składając ciało, oddał mu ostatnią przysługę. Nie mógł nawet przez trzy dni jeść. Czynił przy tym bardzo poważne refleksje, które stanowiły dla niego również motywację, by dać świadectwo o wydarzeniach w Auschwitz²⁰. Wypada nadto zaznaczyć, że Kołodziej pracował także w Harmężach przy oczyszczaniu stawów rybnych, zanurzony po pas w szlamie i błocie. Pewnego razu był tak umęczony, że współwięźniowie przenieśli go nieprzytomnego do obozu macierzystego. Na obrazie widać odbicie sylwetki Kołodzieja w wodzie. Może w Harmężach pracował także o. Kolbe?²¹

Charakterystyczne rozważanie prowadzi Kołodziej w związku z obrazem sprawiedliwego podziału chleba. Więźniowie powinni otrzymywać chleb zawsze z takiej samej formy, podzielony na cztery części, po jednej dla każdego. Dochodził do nich tylko po jednej kromce, bo reszta gdzieś ginęła. Ręce wygłodniałych wyciągały się po przydzielone porcje. W rzeczywistości każdy dostawał tylko kromkę i to nierówną. Aby to wyrównać, więźniowie zrobili wagę ze sznurka i kija. Chodziło im o sprawiedliwy podział. Ważyli już ważony chleb. Odrobiny uszczknięte jednemu dodają drugiemu. Czynią to, bo „chcą być w porządku z sobą, ze swoją wewnętrzną sprawiedliwością. Absurdalną niemal w świecie Auschwitz”. Godnym napiętnowania był „największy w obozie grzech – kradzież chleba”. Winien takiego czynu musiał nosić na szyi zawieszony napis: „Ukradłem chleb koledze”. Kołodziejowi nie chodziło tutaj tylko o chleb, ale o wartości, które nadają kierunek życiu ludzkiemu: „Ciągłe jesteśmy w sytuacjach ekstremalnych – ciągle musimy w sobie ważyć każdy czyn. Aby być ze sobą samym w porządku. Tu nie o chleb tylko idzie. Idzie o wierność wartościom, tym wpojonym jeszcze w domu rodzinnym, potwierdzonym przez własne doświadczenie. Aby się tym wartościom, na przekór otaczającemu złu, nie sprzeniewierzyć. MIEĆ WŁASNĄ WAGĘ!”²².

Weźmy z kolei do naszego rozważania obraz związany z niedzielnymi popołudniami pt. „Teatr”. Więźniowie mieli wtedy dwie godziny wolne. Organizowali tajne spotkania z aktorami: Stefanem Jaraczem, Tadeuszem Kańskim, Zbyszekiem Sawanem, reżyserem Leonem Schillerem. Recytowano poezję Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Zygmunta Krasińskiego, Cypriana Kamila Norwida, Stanisława Wyspiańskiego „ku pokrzepieniu serc”. A była to piękna poezja, recytowana przez dobrych aktorów, co pozwalało zapomnieć nieco o brutalnej

²⁰ H. Słojewska-Kołodziej, *Twoja droga przez Labirynty Mariana Kołodzieja. Przewodnik*, Klasztor Franciszkanów, Gdańsk-Harmęża 2008, s.15.

²¹ Tamże, s.44.

²² Tamże, s.22-23.

rzeczywistości obozowej i podnosiło ducha. W omawianym obrazie występuje także scena z „Pana Tadeusza” Mickiewicza pt. „Koncert Jankiela”, recytowana po mistrzowsku przez Jaracza, co stanowiło wielkie przeżycie. Po obu stronach tego poetyckiego teatru znajdują się sceny z historii Polski. Kołodziej pełnił w tych spotkaniach rolę scenografa, zasłaniając okna kocami. Wtedy to występy wielkich artystów i pomoc Kołodzieja w ich organizowaniu jakby mu wskazały drogę do zawodu scenografa w późniejszym czasie²³.

Nie można tu zupełnie zapomnieć o tym, że w obozie wyjątkową rolę odgrywały spotkania o charakterze religijnym, jak uczestnictwo we Mszy św., przyjmowanie sakramentów, czytanie tekstów Pisma św. czy śpiew pieśni kościelnych, naturalnie wszystko w sposób, w jaki to było dopuszczalne. Nie można tych spotkań porównywać z recytacjami poezji świeckiej, bo tu bardzo ważną rzeczywistością był czynnik nadprzyrodzony: wiara, nadzieja i miłość oraz łaska Boża i modlitwa.

Popatrzmy jeszcze nieco na temat św. Maksymiliana na wystawie Kołodzieja. Jest tam około 30 obrazów świętego z numerem 16670 w różnych ujęciach, wtopionych niejako w tematykę obozową²⁴. Nie jesteśmy w stanie opisywać tutaj wszystkich obrazów, ale podamy przykładowo tylko niektóre. Na początek weźmy „Wielki pochód”. Tłum Polaków idzie z wolności do obozu śmierci. O. Kolbe w habicie, z brodą misjonarza i z podniesionym krzyżem ich prowadzi. Nieco niżej widzimy już o. Kolbego bez habitu, ale z numerem 16670, twarzą i z zachowaniem swojej tożsamości. O. Kolbe całe życie jako zakonnik i kapłan pracował nad doskonaleniem swojego życia, służąc Bogu. Został uwięziony i skierowany do obozu, ponieważ jako przewodnik duchowy miał za duży wpływ na polskie społeczeństwo, a takich władze niemieckie nakazywały likwidować. Prawie u dołu obrazu są więźniowie bez twarzy, ale z numerem, tzn. tacy, którzy przez nadmiar cierpienia zagubili swoją tożsamość osobową. Wszystko to prowadzi ostatecznie do unicestwienia. Na dole obrazu jest nadto Kołodziej z zachowaniem swojej ludzkiej godności²⁵. Po prawej stronie wspomnianego obrazu jest „Ostatni apel dla numeru 16670”. Chodzi tu o o. Kolbego, który znajduje się wśród tysięcy wychudzonych więźniów. Po lewej i prawej stronie znajdują się kapo jak potworne bestie. Wszystko, co na tym placu jeszcze żyło, wydawało się jakby zamarło. Wtedy to o. Kolbe dokonał, po ludzku biorąc, czynu niesłychanego, ale czynu, który wynikał z całego stylu jego życia, poświęconego Bogu przez Niepokalaną. Zgłosił się na śmierć głodową za więźnia Gajowniczka (†13.03.1995), którego troskę o rodzinę usłyszał. Prośba o. Maksymiliana Kolbego została zaakceptowana przez Lagerfuehrera Karla Fritscha. Czyn ten przeszył chyba na wskroś wielu, zarówno oprawców, jak i więźniów. Wśród gehenny obozowej zapaliło się nowe wielkie światło wiary i nadziei.

Nieco na prawo znajduje się obraz bunkra głodowego. Tutaj znalazł się o. Kolbe wraz z pozostałymi dziewięcioma więźniami, czekając na śmierć. Nad nimi

²³ Tamże, s. 33-34.

²⁴ S. Massimiliano nei Labirinti di Marian Kołodziej, Harmęże 2007.

²⁵ H. Słojewska-Kołodziej, *Twoja droga ...*, s. 26; W.J. Wysocki, *Bóg na nieludzkiej ziemi. Życie religijne w hitlerowskich obozach koncentracyjnych (Oświęcim, Majdanek, Stutthof)*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1999, s. 75-76; L.B. Dyczewski, *Człowiek człowiekowi... Rzecz o św. Maksymilianie Marii Kolbe*, Oświęcim 1994, s. 111; P. Treece, *Człowiek dla innych: Maksymilian Kolbe – święty Oświęcimia. Świadectwa tych, którzy go znali*, tłum. S. Stój, Misjonarki Niepokalanej – Ojca Kolbego, Oświęcim-Harmęże 2006, s. 153-154; C.R. Foster, *Rycerz Maryi. Misja i męczeństwo św. Maksymiliana Marii Kolbego*, Wydawnictwo OO. Franciszkanów, Niepokalanów 2007, s. 586.

zwisa w ogromnym bólu ukrzyżowany Chrystus, wypełniając cały sufit celi²⁶. O. Kolbe przeżył w tych warunkach dwa tygodnie, a ponieważ według strażników było to za długo, stąd został uśmiercony zastrzykiem fenolu (†14.08.1941). Pod koniec wystawy znajduje się obraz „Spowiedź Kołodzieja”. O. Kolbe słucha przez kraty, a numer 432 się spowiada. Kratkę konfesjonału zastępuje krata celi. Jest to swoista spowiedź, jakiej dokonuje stary Kołodziej przed o. Kolbem i przed własnym sumieniem w towarzystwie trzymającego się z tyłu swojego symbolu „młodego Kołodzieja”. Nad tą sceną spowiedzi są u góry drwiące twarze złoczyńców. Na obrazie jest jeszcze po prawej stronie szary świat ciężkiego losu więźniów, a po lewej świat jaśniejszy, bo ten mimo swej udręki znajduje się w pobliżu zbawczego działania krzyża Chrystusa²⁷. Przy wyjściu z wystawy jest obraz „Wyzwolenie”. Byli więźniowie sporządzili sobie białe-czerwone chorągiewki, a wśród nich jest też i Kołodziej. To on, rozliczając się z wszystkim, co przeżył, wskazuje na wielkie świadectwo o. Kolbego i jego czyn, który uratował mu również życie i człowieczeństwo. Przy tym Kołodziej przywołuje słowa Herberta: „Kim stałbym się, gdybym cię nie spotkał?... mój mistrzu... Byłbym do końca życia śmiesznym chłopcem, który szuka... który nie wie... Twoja surowa łagodność, delikatna siła uczyły mnie, jak mam trwać w świecie... niech pochwalona będzie Twoja kołyska”²⁸.

Krzyż na ziemi oświęcimskiej i w Harmężach

27

Na wstępie warto wyjaśnić, dlaczego znalazł się tu temat krzyży oświęcimskich. Kiedy powstawało Centrum św. Maksymiliana w Harmężach, nasilała się walka o Krzyż papieski i o inne miejsca kultu religijnego w Oświęcimiu. Właściwie to wiele wcześniej, niezależnie od tworzenia Centrum Maksymiliana, starano się o budowę kościoła w Oświęcimiu-Osiedlu i z trudem otrzymano pozwolenie. Na tym miejscu postawiono krzyż, przeniesiony z parafii Wniebowzięcia NMP, i odprawiono uroczystą Mszę św. w maju 1958 roku. Pozwolenie to zostało jednak cofnięte rok później, ale krzyż pozostał. Podjęto znowu dalsze starania o pozwolenie na budowę kościoła na Osiedlu przy Krzyżu i otrzymano je po interwencji papieża Jana Pawła II w 1979 roku. Kościół miał być najpierw pod wezwaniem św. Józefa, ale ostatecznie przyjęto patronat o. Kolbego²⁹.

Nas interesuje natomiast na tym miejscu zwłaszcza Krzyż papieski i dalsze wydarzenia z nim związane, a w tym przeniesienie kilkuset krzyży z tzw. Żwirowiska do Harmęż. O powstaniu Krzyża papieskiego mówi wyraźnie ks. Stanisław Górny. Na polecenie Krakowskiej Kurii Biskupiej został przygotowany przez firmę budowlaną z Oświęcimia ołtarz z odpowiednio wielkim Krzyżem w Brzezince, gdzie Ojciec Święty Jan Paweł II 8 czerwca 1979 roku odprawił uroczystą Mszę św. Było to pierwsze wydarzenie tego typu w Auschwitz-Birkenau po jego wyborze na papieża. Władze lokalne nakazały firmie po wyjeździe Papieża szybko rozebrać ołtarz, a Krzyż pociąć na kawałki. Parafia Wniebowzięcia NMP wykupiła od firmy drewno z ołtarza. Krzyż został rozebrany nocą. Długa belka została od-

²⁶ H. Słojewska-Kołodziej, *Twoja droga ...*, s.27.

²⁷ Tamże, s.42.

²⁸ Tamże, s.45.

²⁹ S. Górny, *Z dziejów starań o budowę kościoła św. Maksymiliana Męczennika w Oświęcimiu*, Poligrafia Wyższego Seminarium Duchownego, Rzeszów 2002, s.13-15.

dana na przechowanie do parafii Bobrek na dwa lata, a krótka ukryta przy parafii Wniebowzięcia NMP. W ten sposób uratowano Krzyż papieski. Kiedy budowano kościół św. Maksymiliana, postawiono wymieniony Krzyż obok jego murów. Ponieważ był wysoki, skrócono go o kilka metrów. A kiedy przystąpiono do budowy kościoła św. Józefa w Oświęcimiu na Zasolu, tam też postawiono na pewien czas tenże Krzyż. Po uroczystościach św. Stanisława w Krakowie obchodzono w 1988 roku przy pomniku w Brzezince pierwszą rocznicę beatyfikacji Edyty Stein. Krzyż papieski został postawiony po raz drugi na terenie obozu w obecności ks. Prymasa Józefa Glempa, który wygłosił kazanie. Mszy św. przewodniczył kard. Macharski z udziałem biskupów, kapłanów i licznie zgromadzonych wiernych. Następnie Krzyż papieski przeniesiono na Żwirowisko obok klasztoru Sióstr Karmelitanek, które już tu mieszkały. One to otoczyły ten Krzyż opieką. Przez to zostało spełnione życzenie więźniów, by na Żwirowisku – na miejscu rozstrzeliwań sławnych Polaków (profesorów, nauczycieli, księży), zwłaszcza z pierwszego transportu, od początku istnienia obozu Auschwitz stanął krzyż. Zabiegali o to tacy więźniowie jak ks. K. Szweda, dr S. Kłodziński, inż. A. Jurkiewicz i wielu innych³⁰.

Po jakimś czasie nastąpiły pewne niepokoje i dyskusje w niektórych środowiskach, zwłaszcza ateistycznych, w Polsce i zagranicą odnośnie obecności karmelitanek, Krzyża papieskiego i kaplicy parafialnej w byłej komendanturze w Brzezince. Domagano się nawet ich usunięcia. Biskup Rakoczy po przyjeździe z Rzymu, gdzie był *ad limina*, zwołał spotkanie proboszczów oświęcimskich w początkach 1993 roku w wyżej wspomnianej sprawie. Wśród nich był też Autor niniejszego artykułu. Ks. biskup najpierw zapytał nas, co sądzimy o przeniesieniu sióstr karmelitanek. Odpowiedź była następująca: jeśli jest już zbudowany dla nich nowy klasztor i sprawy są już chyba przesądzone, to mogą siostry być przeniesione. Pytanie drugie było trudniejsze: co proboszczowie sądzą o przeniesieniu Krzyża papieskiego ze Żwirowiska? Odpowiedź była zdecydowanie negatywna. Takie przeniesienie Krzyża może wywołać nieobliczalne skutki dla Kościoła katolickiego w Polsce. Może powstać opinia, że komunizm w zasadzie zostawiał krzyże, a wolna Polska zamierza usuwać te święte znaki. Prof. Ryszard Bender w wywiadzie do prasy stwierdził, iż w 1993 roku przeniesiono karmelitanki, a jeszcze wcześniej kilka krzyży z obozu Brzezinka, a

Teraz dokonywany jest zamach na krzyż w pobliżu oświęcimskiego obozu. [...] Istnieje niebezpieczeństwo, że zapragną zlikwidować krzyże w innych publicznych miejscach. [...] Dlatego powinna nastąpić zdecydowana reakcja rządu i parlamentu. [...] Jan Paweł II, patrząc na Giewont, widział duży krzyż i wołał: „Brońcie Krzyża”³¹.

Jako reakcja na głosy ze świata, zmierzające do usunięcia Krzyża papieskiego, pojawiło się zjawisko stawiania nowych krzyży. Do tego też zachęcali ludzie niebędący zawsze w zgodzie z Kościołem. Tak więc Rada Stała Konferencji Episkopatu Polski wydała oświadczenie w sprawie krzyży w Oświęcimiu, gdzie m.in. stwierdza:

Z wielkim niepokojem przeżywamy bolesny konflikt w Oświęcimiu, który wywołuje duży zamęt w naszym społeczeństwie. Napięcia powstałe wokół Krzyża na Żwirowisku odsłaniają bolesne rany sumień, nieczułych na głos prawdy napomnienia ze strony pasterzy, którym Chrystus zlecił w Kościele posługę jednania. [...] Oświadczamy, że

³⁰ Tenże, *Historia papieskiego Krzyża w Oświęcimiu*, Archiwum w Harmęczach.

³¹ Wywiad: *Będziemy bronić Krzyża*, Nasz Dziennik, 12.03.1998.

akcja stawiania krzyży na Żwirowisku została podjęta bez zgody właściwego biskupa diecezjalnego, a nawet wbrew jego woli.[...] Samowolne stawianie krzyży na Żwirowisku nosi znamiona prowokacji i jest niezgodne z powagą należną temu szczególnemu miejscu³².

Międzynarodowa Rada Muzeum Oświęcim-Brzezinka – podobnie jak episkopat Polski i premier Jerzy Buzek – „opowiedziała się za usunięciem ze Żwirowiska ustawionych w tym roku z inicjatywy Kazimierza Świtoniego 239 krzyży i pozostawienia tam jedynie Krzyża papieskiego, przy którym Jan Paweł II odprawił w 1979 r. Mszę św. na terenie byłego obozu zagłady”³³. W prasie podano, że około 300 krzyży zostało przewiezionych ze Żwirowiska w Oświęcimiu do klasztoru Franciszkanów w Harmężach. Tylko papieski został na miejscu³⁴. Prowincjał Stanisław Strojcki powiedział, że zgodziliśmy się z tym, bo tworzymy tu jako franciszkanie Centrum św. Maksymiliana, gdzie „naszym zadaniem jest niesienie pokoju i pojednania w trudnych sytuacjach”³⁵. Godne uwagi jest to, iż przeniesienie kilkuset krzyży do Harmęż, przy pozostawieniu Krzyża papieskiego, nastąpiło 28 maja 1999 roku, czyli w 58 rocznicę osadzenia o. Kolbego w Auschwitz. Można powiedzieć, że prawie wszystkie władze państwowe, kościelne i zakonu, a przy tym środki masowego przekazu, zgromadziły się w ogrodzie Centrum św. Maksymiliana Kolbego i podjęły jakby wielki dialog religijno-społeczny, przynajmniej mogły sobie nieco uświadomić, że coś w tym stylu jest możliwe i bardzo potrzebne.

Krzyże zostały przeniesione po uzgodnieniu całej sprawy między Państwem i Kościołem, oraz między Kościołem i zakonem franciszkańskim. Odczuwaliśmy, że w społeczeństwie trwał jeszcze jakiś czas niepokój. W niektórych rozmowach telefonicznych na przykład zarzucano nam sprawę przyjęcia krzyży do Harmęż. Odpowiadaliśmy, że zostało to załatwione z Kościołem, a konkretnie w posłuszeństwie z naszym biskupem diecezjalnym. Pytano dalej, dlaczego musieliśmy słuchać ks. biskupa. Nasza odpowiedź też była zdecydowana, że my mamy być posłuszni biskupowi, a przez to również Kościołowi św. Niepokój ten trwający w naszej Ojczyźnie stawał się jednak coraz mniejszy, a w serca ludzi wstępowało więcej pogody ducha. A był to czas przed pielgrzymką Jana Pawła II do Polski, która nastąpiła w czerwcu 1999 roku. Jesteśmy przekonani, że rozwiązanie tego nabrzmiałego problemu krzyży na ziemi oświęcimskiej, w których cieniu stoi i działa Centrum św. Maksymiliana Kolbego w Harmężach, przyczyniło się do załagodzenia trudnego problemu Kościoła lokalnego, a w jakiejś mierze także pewnych zagadnień na płaszczyźnie Kościoła powszechnego i naszej Ojczyzny.

Centrum św. Maksymiliana w cieniu krzyży

Po kanonizacji św. Maksymiliana Kolbego w 1982 r., który zginął w obozie w Auschwitz w 1941 r., przystąpił zakon franciszkanów do stworzenia placówki, poświęconej jego czci. Znalaziono miejscowość Harmęż obok Brzezinki. Ludność Harmęż w czasie wojny została wysiedlona, a wieś stała się podobozem.

³² Oświadczenie Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski, Jasna Góra 26.08.1998, Archiwum w Harmężach.

³³ Papieski Krzyż pozostanie, Źródło, 03.01.1999.

³⁴ Wywiad z ks. prof. W. Chrostowskim, Ustępstwa rodzą konflikty, Trybuna Śląska Dzień, 23.06.1999; A. Kublik, Z. Pendel, Tylko Papieski, Gazeta Świąteczna, Lublin, 29-30.05.1999, nr 124.

³⁵ Krzyże wywiezione o świcie, Gazeta Krakowska, 29-30.05.1999.

Tu pracowali więźniowie, tu wysypywano popioły spalonych ciał w krematorium w Auschwitz. W 1987 r. otrzymali franciszkanie pozwolenie władz państwowych i kościelnych na założenie centrum św. Maksymiliana. W planie był kościół dla małej parafii, klasztor dla zakonników i dom rekolekcyjny. Centrum miało za cel gromadzić na modlitwę i medytację ludzi przybywających zwiedzać były niemiecki obóz koncentracyjny, oraz przygotowywać ich do apostołstwa w duchu o. Kolbego. W 1990 r. erygowano tu klasztor franciszkanów i parafię. W 1990-1993 zbudowano i poświęcono kościół. W 1994 r. przybyły Misjonarki Niepokalanej o. Kolbego z Bolonii – Włochy (instytut świecki). Wtedy też weszli franciszkanie w kontakt z byłym więźniem Auschwitz Marianem Kołodziejem, który działał w teatrze w Gdańsku i ofiarował swoją mocną wystawę pt. „Klisze Pamięci. Labirynty” do dolnego kościoła w Harmężach. Wystawa ta jest wielkim świadectwem o cierpieniach ludzi w obozie Auschwitz-Birkenau. Odwiedza ją tysiące ludzi z całego świata. Z centrum związana jest także sprawa krzyży, która rozegrała się po odprawieniu Mszy św. przez Papieża Jana Pawła II w 1979 r. w Brzezince. Po pewnym czasie postawiono krzyż z tej Mszy papieskiej na Żwirowisku przy obozie, gdzie Niemcy rozstrzelali ludzi, zwłaszcza z I Transportu z Tarnowa w 1940 r. Po postawieniu tego papieskiego krzyża pod wpływem głosów ze świata powstała wielka dyskusja, że obok murów obozu Auschwitz-Birkenau nie powinno być żadnych znaków chrześcijańskich. Aby utrzymać papieski krzyż na swoim miejscu ludzie postawili obok niego około 300 mniejszych krzyży. Władze państwowe i kościelne ostatecznie postanowiły, że krzyż papieski zostaje na swoim miejscu, a pozostałe krzyże zostają przeniesione 28 maja 1999 r. przez wojsko do centrum św. Maksymiliana w Harmężach. W ten sposób cała sprawa w Polsce uspokoiła się, a franciszkanie pomogli w jej pozytywnym rozwiązaniu.

St Maximilian Kolbe Center in the Shadow of the Crosses

Father Maximilian Kolbe died at Auschwitz in 1941. After he was proclaimed Saint at Rome in 1982 the Franciscan Order began to consider constructing his center. They found the village Harmeze near Birkenau. The people of this village was expelled during the war. Harmeze was made a subcamp. Here worked the prisoners in small lakes with fishes. Here were thrown out the ashes of the burned bodies. After the Franciscans received in 1987 the permission from the State and the Church to do this project, so then the first fathers came. In Harmeze the church, the friary and the house of retreat should be built now. The goal of the center was: to organize the prayer and meditation for the people that come to visit the former German camp and to prepare them for the mission in the spirit of Father Kolbe.

In 1990 were founded the Franciscan friary and the parish. In 1990-1993 the church was built and devoted to divine cult at Harmeze. In 1994 came the Missionaries of the Immaculate – Fr Kolbe (secular institute) from Bologna – Italy to work with the Franciscan fathers at the center. At this time the Franciscan Order started to be in contact with the artist Marian Kołodziej, who was five years prisoner at Auschwitz-Birkenau and after he worked at the theatre of Gdansk. He made a very strong exhibition entitled "The Plates of Memory. The Labyrinths" and donated it to the church of Harmeze. Where are coming many groups from all over the world and visit. After, we had at Harmeze a problem with the crosses. There was the holy Mass with Pope John Paul II at Birkenau and after some time the Pope's Cross was brought near the wall of Auschwitz and left on a so called "gravel heap". At this time came the critics from all over the world against this situation. As a reaction on this fact the people brought about 300 crosses to the Pope's Cross. After a great discussion between the people and also between the State and the Church it was decided that the military brought on the 28 May 1999 about 300 crosses to our garden at Harmeze. The Pope's Cross was left near the camp on its place. After this the situation in Poland calmed. This way the Franciscans helped at Harmeze to solve the problem between the State and the Church.

Słowa kluczowe: o. Maksymilian Kolbe, Auschwitz, Centrum św. Maksymiliana Kolbego w Harmężach, Labirynty Mariana Kołodzieja, Krzyż papieski, krzyże oświęcimskie

Key words: fr. Maximilian Kolbe, Auschwitz, Centre of Saint Maximilian Kolbe in Harmęże, The Labyrinths of Marian Kołodziej, Pope's Cross, Auschwitz crosses

Historia Franciszkańskiej Kustodii Ziemi Świętej

Opatrzność Boża sprawiła, że w XIII wieku Zakon Braci Mniejszych przybył do Ziemi Świętej. Tak zaczęła się wielka historia łącząca synów św. Franciszka z Ziemią Jezusa trwająca od 1217 roku nieprzerwanie do dziś. Służąc miejscowemu Kościołowi robili też wszystko, aby strzec, odnawiać i chronić miejsca święte chrześcijan¹. Ich obecność w Ziemi Świętej stała się szczególnie ważna od XIV wieku, gdy to Bracia Mniejsi stali się tam praktycznie jedynymi przedstawicielami kleru katolickiego, starając się w ciągu sześciu wieków o pokojowe wyzwolenie miejsc świętych².

Wyprawy krzyżowe straciły na swojej żywotności, ale ich wartość została odświeżona przez św. Franciszka, który promował nowy rodzaj wypraw. To on był pomysłodawcą i promotorem nowej formy wypraw krzyżowych - nie wypraw militarnych, tylko misji ewangelizacyjnej. Ich sukcesy będziemy mogli obserwować w ciągu następnych wieków istnienia Kustodii Ziemi Świętej.

Okres istnienia Kustodii Ziemi Świętej dzielimy na cztery podokresy. Każdy z nich wyróżnia się specyficzną działalnością:

- pierwszy - franciszkanie starają się zachować i utrwalić swoją pozycję głównych przedstawicieli świata zachodniego;
- drugi - nacechowany jest staraniami wzmocnienia pozycji już uzyskanej tak od strony prawnej, jak od strony działalności misyjarskiej i charytatywnej względem ludności miejscowej;
- trzeci - wyróżnia się staraniami utrzymania miejsc świętych, do których uzurpują swoje prawa inne wspólnoty chrześcijańskie (greko - prawosławni, Ormianie);
- czwarty - który ciągle trwa, to rozwój na całym terytorium Bliskiego Wschodu tak od strony ewangelizacji, działalności charytatywnej i kulturalnej, jak również powstawanie, odnowa czy budowa nowych sanktuariów.

¹ Paulus VI, List Apostolski *Nobis in animo*, "Acta Apostolicae Sedis" 66 (1974), s. 177.

² Por. S. De Sandoli, *La liberazione pacifica dei Luoghi Santi nel sec. XIV, ossia il terzo ritorno del clero Franco o Latino nella Custodia e servizio dei Luoghi Santi mediante ufficiali trattative (1333)*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1990, s. 5.

1. Okres fundacji Kustodii od 1217 do 1342 roku

1.1. Św. Franciszek i Ziemia Święta

Pierwsza odważna i znacząca decyzja odnośnie Ziemi Świętej została podjęta na Kapitule Generalnej Zakonu w Porcjunkuli w maju 1217 roku, kiedy to zostały utworzone pierwsze jedenaście prowincji zakonnych, wśród których ta nazwana „Zamorską” lub „Syryjską”, której to pierwszym prowincjałem został sławny br. Elias z Kortony.

Dwa lata później, w 1219 roku, sam św. Franciszek udał się na Bliski Wschód, docierając do św. Jana z Akrii i później do Damietty w Egipcie, gdzie krzyżowcy, walcząc przeciwko wojskom sułtana Al-Malika al-Kamela, chcieli zdobyć Damietę. Franciszkowi udało się spotkać z sułtanem na przedmieściach tego miasta.

Czy Franciszek bał się tego spotkania jak i samego sułtana? Myślę, że nie. Tak samo jak nie bał się islamu. Czasy, w których dane mu było żyć, nacechowane były konfliktami polityczno-socjalnymi, podziałem w Kościele na wschód i zachód, wojnami pomiędzy królami Europy, rekonkwistą w Hiszpanii, wyprawami krzyżowymi głoszonymi przez papieży i ludzi Kościoła w imię „świętej wojny” i ze słowami *Deus lo vult* (Bóg tak chce). Dla św. Franciszka ewangelia była natchnieniem i wyznacznikiem w jego postępowaniu. Przecież zawsze mówił „nie” wojnie, a „tak” pokojowi i dialogowi, nawet wówczas, gdy przed nim znajdowali się Saraceni³.

Co wiedział św. Franciszek o świecie muzułmańskim, płynąc statkiem w stronę Bliskiego Wschodu? Na pewno poinformowali go o nim kupcy, na których statku podróżował, może pielgrzymi, a może dowiedział się z kazań, które głoszone w Europie, aby promować wyprawy krzyżowe? Istniała w tym czasie legenda, która mówiła, że: „Jeśli Saladyn pozwoliłby się ochrzcić, to stałby się kwiatem i przykładem cnót chrześcijańskich”.

Ważnym jest to, że św. Franciszek udał się do Ziemi Świętej nie przeciwko muzułmanom, ale chciał im zanieść „pokój Boży”, tak jak to zostało przekazane jego naśladowcom, którzy udawali się w różne strony świata ze słowami błogosławieństwa „Pan niech cię obdarzy swoim pokojem”. Franciszek spotyka się z sułtanem z tymi samymi słowami: „Pokój, *As salam alejkum*”.

Dziwna była to sytuacja. Niedaleko toczyła się bitwa na śmierć i życie, a tutaj odbywało się spotkanie. „Nigdy zły chrześcijanin nie może zobaczyć dobrego Saracena i dobry chrześcijanin złego Saracena”, tak miał powiedzieć jednego razu Saladyn.

Co powiedział Franciszek sułtanowi? Na pewno mówił o Chrystusie. Jego słowa sprowokowały dyskusję teologiczną między nim i nauczycielem prawa muzułmańskiego. Jednym z nich był mistyk Fakhr-Din Muhammad Ibn Ibrahim Farisi, doradca duchowy sułtana. Na kamieniu grobowym na cmentarzu Qarafa (Arafa)

³ „Saracen” pochodzi od arabskiego słowa *Shargiyin* z tłumaczenia łacińskiego z XI wieku. W VI wieku Grecy tak nazywali mieszkańców Półwyspu Arabskiego. Tzw. *Hagareni*, od imienia niewolnicy Abrahama, Hagar. Ta nazwa została użyta przez papieża Innocentego III w trakcie otwarcia soboru z 1215 r., kiedy to powiedział: „Jaki wstyd i nieszczęście, że synowie niewolnicy, Hagareni”. Saraceni byli w tych wiekach opisywani jako „śludzy diabła, od których trzeba wyzwolić Ziemię Świętą”. W 1146 r. papież Eugeniusz III nazwał ich „brudnymi poganami”, a Innocenty III na zakończenie Soboru Laterańskiego IV w 1215 r. „Narodem przewrotnym”.

w Kairze można przeczytać napis mówiący o jego spotkaniu ze sławnym bratem (mnichem): „Urodzony w 1134, zmarł w 1244 w Kairze, i jego przygoda (z sułtanem Al-Malikiem al-Kamelem) jest tą, która mu się przytrafiła z powodu brata św. Franciszka, jest wszystkim znana”⁴.

Wyprawy krzyżowe stworzyły jednak możliwość przybycia Braci Mniejszych do Ziemi Świętej, „Braci od Sznura”, (*ol ehla rohbar abu habla*), tak bowiem jeszcze do dzisiaj nazywają ich Arabowie. Legenda głosi, że krzyżowiec o nazwisku Jan z Beaufort w ten sposób nazwał franciszkanów „Bracia od Sznura”. Nazwa ta została użyta przez samą Kancelarię Papieską w Bulli z 21 lutego 1241 roku⁵.

Św. Franciszek jest pierwszym zakonodawcą, który w regule zakonnej jeden z rozdziałów dedykuje misjom bez podkreślania pochodzenia etnicznego czy narodowościowego regionów, do których udadzą się zakonnicy.

Ciekawym jest też fakt, że św. Franciszek w żadnym ze swoich pism nie wzmiankuje wydarzeń związanych z podróżą do Ziemi Świętej. Rozdział poświęcony misjom, w regule przez niego stworzonej, pomimo, że nic na ten temat nie wspomina, z pewnością bazuje na jego przeżyciach związanych z pobytem w Ziemi Świętej.

Idąc za św. Franciszkiem i za przykładem jego spotkania z sułtanem, bracia, jego naśladowcy, uczynili niemałą rzecz, pozostając i pracując tyle wieków wśród „Saracenów”, wprowadzając w życie zapisy Reguły dosłownie, *ad litteram*, i wprowadzając w praktykę to, co zostało zaakceptowane przez papieża Honoriusza III w Regule zakonu⁶.

Franciszkańska Kustodia Ziemi Świętej powstała po to, aby służyć miejscowym chrześcijanom, a w szczególności katolikom, jak również pielgrzymom przybywającym do miejsc świętych z różnych stron świata. To wszystko stało się możliwe dzięki pomocy dyplomatycznej krajów europejskich, które chroniły i pomagały zakonnikom w relacjach z sułtanem.

Św. Franciszek w swoim *Testamencie* napisał, że: „Jeżeli w jakimś miejscu bracia nie zostaną zaakceptowani, niech uciekają (*fugiant*) do innej ziemi, aby czynić pokutę”. I nieco dalej dodaje, że ten przepis nie jest nowy, ale trzeba go traktować jako napomnienie i zachętę. Wielu z jego naśladowców, stosując się do tych jego słów, nie tylko udało się z misją do Saracenów (*inter Saracenos*), ale także, udało się tam, aby tam pozostać i tam pozostają już siedem wieków, odkąd istnieje Franciszkańska Kustodia Ziemi Świętej.

1.2. Pierwsze klasztory franciszkańskie w Ziemi Świętej

Pokojowy pobyt braci na Bliskim Wschodzie utrwał się w czasie, rozpoczynając od znajdujących w rękach krzyżowców miast się nad Morzem Śródziemnym, aż do Jerozolimy, gdzie franciszkanie założyli pierwszy klasztor znajdujący się w pobliżu dzisiejszej V Stacji Drogi Krzyżowej. Stacja ta była nazwana w tamtych czasach „odpoczynkiem Cyreneusza”. Było to możliwe tylko dlatego, że cesarz Fryderyk II zawarł dziesięcioletni pokój z sułtanem Al-Kamelem w 1229 roku.

⁴ Por. H. Fürst, *Die Kustodie des Heiligen Landes. Die Mission der Franziskaner im Heiligen Land und im Vorderen Orient*, München 1981, s. 5.

⁵ C. Eubel, *Bullarium Franciscanum*, t. 3, Ad Claras Aquas 1908, 29; J.H. Sbaralea, *Bullarium Franciscanum Romanorum pontificum constitutiones, epistolas, ac diplomata*, t. 1, Romae 1759, 290.

⁶ Por. G. Bassetti-Sani, S. Francesco e il mondo musulmano, „Frate Francesco” 49(1982), s. 241-250.

Do Jerozolimy wrócił więc kler katolicki, a wśród nich i franciszkanie. Jest to więc pierwszy powrót kleru krzyżowego do Świętego Miasta, powrót pokojowy. Być może franciszkanom udało się także powrócić do Nazaretu czy Betlejem, jeżeli w 1230 r. papież Grzegorz IX w swojej bulli zwraca się do patriarchy łacińskiego Jerozolimy, do patriarchy Antiochii, do legatów Stolicy Apostolskiej i do wszystkich arcybiskupów, opatów i przełożonych, do dziekanów i arcydiakonów i do wszystkich prałatów Kościoła, aby zaakceptowali obecność Braci Mniejszych na terenie im poddanych⁷. W ten sposób papież podkreślał, że zrozumiał, iż wyprawy krzyżowe nie zrealizowały nadziei w nich pokładanych, że będzie lepiej i bardziej ewangelicznie przekonywać muzułmanów i prowadzić z nimi dialog, a nie z nimi walczyć. I nawet, jeśli bulla Grzegorza IX nie jest oficjalnym dokumentem prawnym, w którym uznaje się założenie i powstanie Franciszkańskiej Kustodii Ziemi Świętej, jest dokumentem, który przygotowuje środowisko bliskowschodnie na ich przyjęcie i obecność⁸.

Po napaści hord Chorezmijczyków w 1244 r. Jerozolima zostaje znowu opuszczona przez kler łaciński, także przez franciszkanów, którzy chronią się w Akce. W 1291 r. następuje koniec Królestwa Krzyżowców podbitego przez syna sultana Qalauna, Al-Ashrafa Khalila. W ten sposób wojna, która się toczyła w Ziemi Świętej przeciwko niewiernym, kończy się zwycięstwem tych ostatnich, co się stało, jak mówią muzułmanie, „dzięki temu, że tak chciał Bóg i dzięki wyższości religii muzułmańskiej nad chrześcijańską”. W ich oczach bazylika Grobu Pańskiego zwana do dzisiaj przez ludzi Wschodu *Qiyame*, tzn. Zmartwychwstanie, stała się kościołem *amame*, tzn. kościołem-śmietnikiem.

Pomimo że w Europie powstają różne inicjatywy mające na celu zorganizowanie jeszcze jednej wyprawy krzyżowej, aby odbić z rąk niewiernych miejsca święte, nic takiego się nie stało. Brak było zapалу, który towarzyszył krzyżowcom w czasie ich pierwszych wypraw. Jednak już na początku XIV wieku powoli zaczynają się organizować pielgrzymki do Ziemi Świętej, które pomimo zakazów papieża i wielu innych trudności przybývają do Jerozolimy. W tym samym czasie wśród zakonów nierycerskich, przede wszystkim wśród zakonów żebraczych, budzi się idea pokojowego powrotu do miejsc świętych i możliwości odnowienia w nich kultu katolickiego⁹.

W swojej krótkiej podróży św. Franciszek wskazał swoim naśladowcom, w jaki sposób mają się zachowywać, jak mieszkać i pracować w tych regionach Bliskiego Wschodu. Według jego metody ewangelizacja powinna być przeprowadzona w sposób przyjazny i z wielką pokorą, tak samo jak on to czynił wobec sultana. Miejsca święte mają być kochane i czczone według tajemnic i zdarzeń związanych z życiem Chrystusa.

W tym pierwszym okresie historii Kustodii, nieoficjalnej, ale realnej, różni bracia płacąc życiem za swoją działalność w Ziemi Świętej. Pierwsza krew fran-

⁷ *Diarium Terrae Sanctae*, ed. dal Custodia di Terra Santa, t. 1, Gerusalemme 1908, s. 18-19. Por. N.S. Klimas, *La Custodia di Terra Santa ed il suo Archivio*, in A. Maiarelli (a cura di), „L'Archivio Storico della Custodia di Terra Santa (1230-1970)” (Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese, Quinta Serie - Sussidi), I - Introduzioni, II - Inventario dell'archivio della Curia custodiale; III - Inventario degli archivi aggregati, case religiose, parrocchie, ETS Milano 2012, t. 1, s. 77-118; t. 2, s. 13.

⁸ S. De Sandoli, *Liberazione Pacifica...*, s. 21. Por. Tenze, *Il primo convento francescano in Gerusalemme (1230-1244)*, Gerusalemme 1983, Supplemento della rivista „La Terra Santa”, Luglio-Agosto 1983.

⁹ K. Elm, *Alla sequela di Francesco d'Assisi. Contributi di storia francescana*, Porziuncola, Assisi 2004, s. 299.

ciszkańska zrasza ziemię Jerozolimską w 1244 roku, w trakcie najazdu Choremijczyków, którzy mordują wielu chrześcijańskich mieszkańców Jerozolimy, a wśród nich franciszkanów. Inni, o których mówi papież Aleksander IV, ponoszą śmierć w 1257 roku. Dziewięć lat później, w Safed około dwa tysiące rycerzy chrześcijańskich ginie z ręki sułtana Az-Zahir Bajbarsa, a wśród nich piętnastu franciszkanów. W 1268 roku w Jaffie i w Antiochii, po zajęciu tych miast przez wojska muzułmańskie, ginie wielu franciszkanów. W 1269 r., ponownie w Syrii, ginie ośmiu braci zakonnych, a na ciele jednego z nich, brata Konrada z Hallis, unoszącym się na falach morza, płoną przez trzy dni dwa światelka. W Damaszku i w Trypolisie w 1277 roku zostaje przelana krew następnych chrześcijan i w końcu w 1291 roku, po upadku św. Jana z Akki, ponad trzydzieści tysięcy chrześcijan traci swoje życie, a wśród nich wielu franciszkanów i liczne klaryski.

1.3. Fundacja prawna Kustodii Ziemi Świętej (1342)

Ważny gest przyjaźni odnoszący się do pobytu franciszkanów w Ziemi Świętej został dokonany przez sułtana Al-Muzaffar Bajbarsa (1309-10), który podarował zakonowi kościół w Betlejem, ale ze względu na rychłą jego śmierć, bazylika Bożego Narodzenia nie została przez braci objęta.

W 1322 roku Jakub II, król Aragonii, po usilnych staraniach otrzymuje od sułtana Egiptu Meleka El Namera pozwolenie na pobyt i sprawowanie kultu w Bazylice Bożego Grobu przez dwunastu dominikanów aragońskich. Ich pobyt w Ziemi Świętej trwa tylko kilka miesięcy, po czym opuszczają Jerozolimę ze względu na trudne warunki przebywania w Bożym Grobie. Ten sam król ponawia swoją prośbę u sułtana, tym razem na rzecz franciszkanów¹⁰. W 1328 roku papież Jan XXII wydaje bullę, w której pozwala prowincjałowi przebywającemu na Cyprze na wysyłanie każdego roku do Ziemi Świętej po dwóch zakonników. Tak więc działania króla Jakuba na rzecz franciszkanów odniosły sukces.

W latach trzydziestych XIV wieku Francja podjęła inną inicjatywę, tym razem nie zbrojną, tak jak w czasie wypraw krzyżowych, ale pokojową. W swym projekcie wspomagana jest przez Królestwo Neapolu. Tym razem działanie to odnosi sukces, którym jest ustanowienie Kustodii Ziemi Świętej i stała obecność franciszkanów w Ziemi Świętej do dnia dzisiejszego. Ciekawym jest to, że królowie Neapolu nie prosili sułtana o darowanie im ziem, ale o przekazanie im czy też oddanie miejsc świętych i pozwolenie na sprawowanie w nich liturgii chrześcijańskiej. W 1331 r. sułtan El-Naser przekazuje taką wiadomość papieżowi:

Jestem gotowy udzielić wielu przywilejów kupcom zachodnim jak również pozwolenia wolności kultu dla kapłanów, jak również dla pielgrzymów chrześcijańskich, którzy przybywają do Ziemi Świętej, jak również własność miejsc świętych, ale pod warunkiem, że Papież zniesie zakaz handlu między Egiptem i krajami Europy.

Odnosnie do przekazania czy oddania Ziemi Świętej na własność chrześcijanom sułtan podkreśla, że ani modlitwy ani groźby nie mogą go zmusić do przeka-

¹⁰ Por. A. Arce, *Pedro IV de Aragon a favor de los Franciscanos de la Tierra Santa*, "Archivum Franciscanum Historicum" 57(1964)4, s. 532-538, gdzie autor nawiązuje do wcześniejszych wydarzeń związanych z miejscami świętymi za panowania Jakuba II, króla Aragonii.

zania chrześcijanom chociażby skrawka tej ziemi *nec passum pedis*, bo ta ziemia należy do niego i do islamu¹¹.

Niestety te wszystkie obietnice zostały zniweczone przez wielkiego wezyra w spisku z chrześcijanami obrządku koptyjskiego, który przedłużył w ten sposób rozmowy i starał się wyludzić jak najwięcej pieniędzy, ograniczając pertraktacje tylko do 4 sanktuariów: bazyliki Bożego Grobu, bazyliki Narodzenia w Betlejem, Wieczernika na Górze Syjon i Grobu Matki Bożej w Dolinie Cedronu¹².

Dopiero w 1333 r. brat Franciszek z prowincji akwitańskiej, za zgodą generała zakonu Gerarda Oddoniego, nabywa od sułtana Egiptu Wieczernik na Górze Syjon i zakłada tam klasztor, korzystając z pomocy ofiarowanej zakonnikom przez króla Neapolu, Roberta i jego małżonkę Jolanę Aragońską Sanchę: „z wielkimi wydatkami i poświęceniem (*cum magnis sumptis et laboris gravibus*)¹³. Ta para królewska uważana jest przez franciszkanów za instrumenty Opatrzności Bożej względem miejsc świętych. Dzięki ich staraniom i wspaniałomyślności finansowej franciszkanie otrzymali pozwolenie od władz muzułmańskich na sprawowanie kultu w Bazylice Bożego Grobu.

Oficjalne uznanie prawne ze strony Stolicy Apostolskiej rozszerzone na inne miejsca święte nastąpiło 21 listopada 1342 r. poprzez dwie bulle papieskie: *Gratias agimus* i *Nuper carissimae*. Jest to oficjalna data prawnego utworzenia Kustodii Ziemi Świętej. Bulle te zatwierdziły działalność misyjną braci, co w przyszłości pozwoliło na przetrwanie od strony prawnej tejże Kustodii, ustanawiając między innymi prawo-obowiązek międzynarodowości Kustodii, czyli podkreślając, że zakonnicy, którzy będą pracować w Ziemi Świętej, mają pochodzić z różnych prowincji zakonu z całego świata. Oprócz tego podkreśla, że zakonnicy, którzy przybywają na służbę do Ziemi Świętej, mają zależeć od kustosa, Gwardiana Góry Syjon, który jest przedstawicielem prowincjała Prowincji Bliskiego Wschodu przebywającego na Cyprze. Ta sama bulla pozwala franciszkanom na przebywanie w Ziemi Świętej w liczbie dwunastu braci¹⁴. Tym samym zakonnicy św. Franciszka otrzymują w Jerozolimie Wieczernik na Górze Syjon, Kaplicę Zesłania Ducha Świętego zwaną św. Tomasza, jak również niewielki lokal w pobliżu Wieczernika, w którym może zamieszkać dwunastu zakonników przeznaczonych na służbę w miejscach świętych¹⁵.

Reasumując, królowie Neapolu otrzymali cztery sanktuaria, ale pod jednym warunkiem, że w każdym z nich będą mieli możliwość sprawowania swoich obrządków także inni chrześcijanie obrządku wschodniego i że klucze od sanktuariów będą się znajdować w rękach strażników muzułmańskich.

Dwie bulle papieskie mają wielkie znaczenie dla potwierdzenia autentyczności wymienionych sanktuariów, szczególnie Bożego Grobu i Góry Syjon, jako że zostały wydane przez władzę najwyższą Kościoła katolickiego. Znaczenie to jest

¹¹ Te deklaracje zostały złożone legatowi papieskiemu na Bliski Wschód, Piotrowi z Palude. G. Golubovich, *Biblioteca Bio-bibliografica di Terra Santa*, t. 3, Quaracchi 1928, s. 359.

¹² Por. Tamże, s. 366-367.

¹³ *Chronica XXIV Generalium Ordinis Fratrum Minorum*, Quaracchi 1897 (Analecta Franciscana 3), s. 506.

¹⁴ Clemens VI, 21 XI 1342, *Gratias Agimus, Nuper Carissimae*, w: L. Wadding, *Annales Minorum*, t. 3, Quaracchi 1932, s. 485; G. Golubovich, *Biblioteca...*, t. 4, 1-4, s. 52-56.

¹⁵ Por. G. Golubovich, *Il Santo Cenacolo. Sua autenticità e sue divine prerogative*, Firenze 1938; R. Martiniano, *Entrata ufficiale dei Francescani nel Santo Sepolcro*, „La Terra Santa” 24(1949), s. 119-124.

szczególnie ważne dla historii i dla prawa, prawa na bazie którego „łacinicy” wchodzi oficjalnie w posiadanie tych sanktuariów.

Pertraktacje z 1333 roku potwierdzone przez papieża w 1342 roku są podstawowymi datami dla historii Ziemi Świętej i miejsc świętych, związanych od tego momentu z obecnością franciszkanów. Ten nowy okres historii jest nazywany często „okresem franciszkańskim” a to dlatego, że królowie Neapolu przekazują franciszkanom opiekę nad miejscami odzyskanymi dla kultu chrześcijańskiego w sposób pokojowy, poprzez pertraktacje z sultaniem, potwierdzone później przez samego papieża Klemensa VI w 1342 roku.

W tym momencie nasuwa się wniosek, że poprzez tą aktywność zakonników trwa również kontynuacja życia liturgicznego w miejscach świętych. Liturgia jest sprawowana w języku łacińskim, według zasad potwierdzonych w *Liber Ordinaris* i *Calendarium*. Zawiera zarówno wspomnienia świętych, teksty przypominające wydarzenia związane z życiem, męką, śmiercią i Zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa, a także Drogę Krzyżową (*Via Crucis*), przekazywaną przez franciszkanów aż do dni dzisiejszych¹⁶.

Nasuwa się pytanie, jak traktować nowo powstałą jednostkę franciszkańską: czy jako kontynuatorkę prowincji już istniejącej ze swoją główną siedzibą na Cyprze czy też jako jednostkę całkowicie nową, bowiem stworzoną w nowej sytuacji, z nowymi wyzwaniami i zadaniami, które otworzyły się przed Kustodią po uzyskaniu prawa do sprawowania służby w uzyskanych czterech sanktuariach?

Nie posiadamy żadnych dowodów na to, że zakonnicy, którzy wrócili do Ziemi Świętej w XIV wieku, starali się tylko odzyskać klasztory, które w przeszłości do nich należały, a które utracili. Działalność zakonników zmieniła całkowicie styl i cel tejże posługi, ograniczając ją do opieki nad pielgrzymami, sprawowania liturgii w sanktuariach, służby duszpasterskiej, czy funkcji kapelanów w siedzibach dyplomatów europejskich i w ten sposób dostosowując się do nowo zaistniałej sytuacji, ale jednocześnie kontynuując dawne tradycje i ideały, które zostały wytyczone przez założyciela wspólnoty - św. Franciszka.

2. Okres organizacji i stabilizacji Kustodii (1342-1517)

Przejmując i w jakiś sposób kontynuując tradycje związane z wyprawami krzyżowymi, Kustodia Ziemi Świętej, była już ukierunkowana na odzyskanie innych miejsc świętych i na reprezentację świata katolickiego na Bliskim Wschodzie. Jej istnienie prawne jest od tej chwili zagwarantowane poprzez oficjalne dokumenty wydane przez papieża Klemensa VI i zaakceptowane przez władze cywilną strony muzułmańskiej.

W 1347 roku franciszkanie wracają do Betlejem, aby sprawować posługę przy Grocie Narodzenia Pańskiego i w Bazylice. W latach 1361-1363 dzięki pomocy

¹⁶ Por. J. Kopeć, *Teksty Oñicjum Sacrosancti Sepulchri Hierosolymitani u Bożogrobców Miechowskich i w Proprium Poloniae*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 20(1970), s. 179-194; H. Piwoński, *Antyfonarz Bożogrobców z Miechowa*, „Musica Medii Aevi” 6(1977), s. 88-140; M. Tobiasz, *Bożogrobcy w Miechowie*, „Nasza Przyszłość” 17(1963), s. 5-60; W. Smereka, *Studium Pasyjne. Rys historyczny i teksty Drogi Krzyżowej*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1968.

króla Aragonii Piotra IV i Joanny, królowej Neapolu i Sycylii franciszkanie przejmują Grób Matki Bożej w Dolinie Jozafata¹⁷.

W 1375 roku franciszkanie przejmują służbę w tak zwanej Grocie Mlecznej w Betlejem, niedaleko bazyliki Narodzenia. W 1392 roku otrzymują pozwolenie na sprawowanie liturgii w Grocie Getsemani w niedużej odległości od Grobu Maryi, a w roku 1485 przystosowują do posługi liturgicznej grocie narodzin Jana Chrzciciela w Ain Karem¹⁸.

Zmieniająca się sytuacja i powiększająca się jednostka administracyjna Kustodii oraz związane z tym problemy powodują, że w 1377 roku powstają pierwsze statuty prawne Kustodii. Statuty te rozwijają i wyjaśniają treść bulli papieskiej *Gratias agimus*, określając ilość zakonników mogących przebywać w Ziemi Świętej w liczbie nie przewyższającej dwudziestu osób. Jeżeli zaś chodzi o ich służbę, oprócz kultu liturgicznego i religijnego w miejscach świętych, mają się zajmować pielgrzymami, którzy przybywają z Europy.

W 1414 roku na Kapitulie Generalnej w Lozannie ustalono, że Kustodia Ziemi Świętej będzie jednostką bardziej autonomiczną względem swojej „Prowincji Matki” z siedzibą na Cyprze i w związku z powyższym otrzymuje pozwolenie na zwiększenie ilości zakonników pracujących w Ziemi Świętej. Szesnaście lat później postanowiono, że kustosz Ziemi Świętej ma być wybierany przez Kapitułę Generalną zakonu, co czyniono przez kolejne trzy wieki. Praktyka ta została zmieniona w XX wieku i trwa do dzisiaj. Obecnie nominacja nowego kustosa należy do generała i zarządu generalnego zakonu franciszkańskiego.

W początkowych latach XV wieku, w ramach zmian zachodzących w wielkiej rodzinie zakonnej franciszkanów, kiedy to klasztory w Ziemi Świętej dostają się pod jurysdykcję „obserwancji”, przełożeni z Góry Syjon wywodzą się z tegoż ramienia zakonnego, natomiast prowincja z siedzibą na Cyprze pozostaje w administracji franciszkanów konwentualnych. Na pierwsze wiadomości dotyczące tych zmian natrafiamy już w 1431 r., kiedy to po ukończeniu gwardianatu przez o. Ludwika z Bolonii jako jego następca zostaje mianowany o. Jakub Delfin, pierwszy gwardian z rodziny Braci Mniejszych Obserwantów¹⁹. Ze źródeł zakonnych dowiadujemy się, że ta zmiana nie dokonała się w jednym momencie, a cały proces trwał przez wiele lat pomimo decyzji papieskich nakazujących przejęcie Kustodii Ziemi Świętej przez Braci Mniejszych Obserwantów. Ta wiadomość zostaje potwierdzona w 1453 roku, kiedy to papież Mikołaj V potwierdza jeszcze raz nominację na gwardiana Góry Syjon zakonnika, który ma przynależeć do rodziny zakonnej Braci Mniejszych Obserwantów²⁰. W 1493 r. Kustodia Ziemi Świętej przeszła definitywnie pod władzę obserwantów. Sytuacja ta powtórzy się w 1571 r. także odnośnie Cypru, który po zdobyciu przez wojska tureckie, przejdzie pod administrację otomańską²¹.

Proces autonomizacji Kustodii zostaje dopełniony w 1517 r., kiedy sama podtrzymując swoją historyczną nazwę Kustodii Ziemi Świętej, staje się *de facto*

¹⁷ Por. A. Arce, *Pedro IV de Aragon...*, s. 532-538.

¹⁸ Por. G. Odoardi, *La Custodia Francescana nel VI centenario della sua costituzione (1342-1942)*, „Miscellanea Franciscana” 43(1943), s. 217-258.

¹⁹ Por. G. Golubovich, *Biblioteca...*, t. 6, s. 88.

²⁰ Por. L. Wadding, *Annales Minorum*, Ad Claras Aquas, Quaracchi 1932, 12. Rok 1453, rozdz.. XXXI; *Bullarium Franciscanum* n.s., I, w n. 1731, s. 859.

²¹ Por. L. Iriarte, *Historia Franciszkanizmu*, Ilum. S. Kafel, A. Zębik, K. Kuklińska, Kraków 1998, s. 340.

provincją autonomiczną. Ze względu na miejsce i sytuację, w jakiej Kustodia się znajduje, otrzymuje ona od Stolicy Apostolskiej szczególne przywileje i zadania do wypełnienia w różnych zakresach swojej działalności, przede wszystkim w opiece nad pielgrzymami przybywającymi do Ziemi Świętej, w posłudze duszpasterskiej placówek konsularnych i szczególnie w zakresie działalności ekumenicznej, co wyrazi się w pełni w czasie trwania Soboru we Florencji (1431-1443), kiedy to osiągały pojednanie chrześcijanie obrządków wschodnich z Kościołem katolickim²². Unia ze względu na sytuację polityczną nie przetrwała wielu lat i właściwie tylko w Ziemi Świętej franciszkanie będą jej jedynym praktycznym odzwierciedleniem.

Relacje między kościołami, które w Ziemi Świętej istnieją do dzisiaj, przystosowując się do sytuacji i wydarzeń, jak to miało miejsce w ciągu wieków istnienia Kustodii. Działalność ekumeniczna i apostolska do dziś wzbudza wielkie zainteresowanie i dyskusje²³.

Jeszcze inny rodzaj działalności, który się rozwija ze względu na większą ilość pielgrzymów przybywających do Ziemi Świętej, to opieka duchowa i fizyczna nad kupcami i pielgrzymami udającymi się do Egiptu, Syrii czy Libanu. Franciszkanie, którzy najpierw służą im, jako kapelani placówek dyplomatycznych, od XVII wieku uzyskują status placówek stałych, służąc swoją pomocą wszystkim obcokrajowcom, którzy przebywają w tych krajach. Jest to zarazem załączek pierwszych parafii na Bliskim Wschodzie, które zostaną utworzone w XVII wieku.

W tym okresie obecność franciszkanów jest związana przede wszystkim z opieką nad miejscami świętymi, nad pielgrzymami do nich przybywającymi oraz sprawowaniem liturgii. Ale nie tylko. Ten rodzaj posługi nie wystarczał niektórym zakonnikom, którzy starając się rozszerzyć zakres ich działania, postanowili podjąć próbę ewangelizacji miejscowych muzułmanów. Wysiłki te podjęte przez kilku zakonników, w różnych miejscach i w różnym czasie, nie przyniosły żadnych konkretnych wyników. Wielu z tych, którzy podjęli taką próbę dania świadectwa ewangelii, przelali krew, ponosząc śmierć męczeńską.

W 1391 roku czterech zakonników zostaje zabitych w Jerozolimie: Mikołaj Tavelić (Chorwat), Stefan z Cuneo (Włoch), Deodat z Rodez i Piotr z Narbony (Francuz). Wszyscy czterej zostają kanonizowani w 1970 r. przez papieża Pawła VI, który to przemawiając na placu św. Piotra w Rzymie w dniu ich kanonizacji, podkreślił: „Jesteśmy w obecności świadectwa pełnego paradoksów, świadectwa zderzenia, świadectwa daremnego, a to dlatego, że to świadectwo nie zostało od razu przyjęte i dobrze zrozumiane, ale ma wielką i cenną wartość, bo potwierdzoną darem samego siebie, darem swojego życia”²⁴.

Od początku okresu, który nazwaliśmy okresem organizacji i umocnienia franciszkanów w Ziemi Świętej. Zakonnicy zajmują się sanktuariami, często podupadłymi i będącymi w ruinie. W 1343 r. przeprowadzają remont budynków krzyżowców przy Wieczerniku na Górze Syjon. W 1479 r. za gwardianatu Jana Toamcelliego z Neapolu zostaje przeprowadzona kompletna zmiana dachu drewnianego bazyliki Bożego Narodzenia w Betlejem. Aby to stało się możliwe, zostają

²² Por. M. Brlek, *La Custodia di Terra Santa e i Cristiani Orientali*, Ed. CTS, Jerusalem 1963.

²³ Por. I. Mancini, *Cenni storici sulla Custodia di Terra Santa*, w: *La Custodia di Terra Santa e l'Europa*, Roma 1980, s. 20-22; M. Brlek, *Statu Quo e Riti Orientali*, Gerusalemme 1961.

²⁴ Por. A. Ghinato, *Fiamme a Gerusalemme: vita e martirio di S. Nicolò Tavelic e compagni Francescani della Custodia di Terra Santa*, Postulazione della Causa di S. Nicolò Tavelic, Roma 1970.

zmobilizowane siły różnych władców i możnych Europy: Republika Wenecji ofiarowuje niezbędne drzewo, książę Burgundii Filip Dobry finansuje prace robotników, król Anglii Edward IV przekazuje miedź niezbędną do pokrycia dachu.

Sytuacja ta jest czymś nowym, co nie miało wcześniej miejsca, bowiem od czasu wypraw krzyżowych nie osiągnięto tak wielkiego konsensusu możnych i władców Europy dla miejsc związanych z kultem miejsca na Ziemi Świętej. Jest to pierwszy znak współpracy na rzecz miejsc świętych i tym samym na rzecz działającej tam Kustodii Ziemi Świętej.

3. Okres „Kwestii Miejsc Świętych i status quo” (1517-1852)

Lata 1517-1852 to bez wątpienia okres najtrudniejszy w historii Kustodii Ziemi Świętej, jest to okres prześladowań i wypędzeń, pozbawiania praw i ich odzyskiwania, codziennych wydarzeń, które nie pozwalają żyć w pokoju. Na Górze Syjon, w Wieczerniku, Kustodia była jedynym podmiotem mającym prawo sprawowania kultu, natomiast w Bożym Grobie, w Grobie Matki Bożej w Dolinie Jozafata i Bazylice Narodzenia w Betlejem sprawowała kult razem z innymi wspólnotami religijnymi obrządku wschodniego, ale zachowując pierwszeństwo i prawo do najważniejszych części tych sanktuariów, jak sam Boży Grób, Golgota czy miejsce narodzin Jezusa w Betlejem²⁵.

W Jerozolimie, w Bazylice Bożego Grobu, tak jak w Betlejem w Bazylice Bożego Narodzenia, jak zresztą w całej Ziemi Świętej franciszkanie byli głównymi i jedynymi przedstawicielami Kościoła katolickiego od czasu zakończenia wypraw krzyżowych. W tychże sanktuariach znajdowali się także przedstawiciele innych obrządków chrześcijańskich, takich jak: prawosławni (greko-prawosławni od 1535 roku), Ormianie, Koptowie (od 1537 r.) i syro-jakobici. Z obrządkami tymi często dochodzi do kłótni i niesnasek dotyczących czasu, miejsca i sposobu sprawowania liturgii w głównych sanktuariach Ziemi Świętej.

W 1517 roku w Palestynie, po panowaniu mameluków egipskich, przejmując władzę Turcy otomańscy, którzy mają swoją siedzibę w Konstantynopolu. Wspólnoty greko-prawosławne²⁶ przebywające w Jerozolimie, podkreślając fakt ich przynależności do imperium otomańskiego, zwiększają swoją liczebność w Ziemi Świętej i uzurpują sobie prawo do najważniejszych sanktuariów chrześcijańskich, przedstawiając franciszkanów jako reprezentantów potęg europejskich, czyli jednostek wrogich imperium tureckiemu.

W tym okresie kustodia ponosi duże straty, jeżeli chodzi o posiadanie miejsc świętych. I tak franciszkanie zostają wydaleny w 1552 r. z Wieczernika na Górze Syjon. Było to wydarzenie tragiczne dla zakonników, biorąc pod uwagę dwa wieki ich obecności w tym świętym miejscu, centrum działalności i sercu Kustodii Ziemi Świętej²⁷.

²⁵ Por. I. Mancini, *Cenni storici...*, s. 22-24.

²⁶ W odróżnieniu od nazewnictwa przyjętego w Polsce, w Ziemi Świętej dla określenia wspólnoty prawosławnej używa się zawsze określenia „greko-prawosławni”. Taka terminologia przyjęła się w nazewnictwie Ziemi Świętej już od 1535 r., kiedy to biskupem Jerozolimy zostaje przedstawiciel kleru pochodzenia greckiego, patriarcha German, a nie lokalnego, jak to było dotychczas. Dlatego też używając innego nazewnictwa odnośnie Kościoła prawosławnego, w Jerozolimie można być niezrozumianym.

²⁷ Historię wypędzenia franciszkanów z Wieczernika, jego przyczynę i skutki można znaleźć w: L. Lemmens, *Die Franziskaner im H. Lande, t. 1, Die Franziskaner auf dem Berge Sion, 1335-1552*, Münster 1925.

Przez następne trzy wieki Kustodia nadal walczyła o utrzymanie się w miejscach świętych i o prawo do ich posiadania. To, że nie wszystko zostało utraczone tak w Bazylice Bożego Grobu w Jerozolimie, jak również w Bazylice Bożego Narodzenia w Betlejem, zawdzięczamy ofiarności i cierpieniom zakonników, ale także pomocy ze strony władców europejskich, którzy poprzez interwencje dyplomatyczne u sułtana Stambułu sprawili, że część tych miejsc zostaje do dzisiaj w posiadaniu franciszkanów²⁸.

Sam papież Urban VIII w bulli wydanej w 1623 r. potwierdził, że jednym z obowiązków władców katolickich jest protekcja franciszkanów z Ziemi Świętej. W czasie, kiedy franciszkanie tracą jedno za drugim prawa do przebywania i sprawowania opieki nad grobem Chrystusa, miejscem jego narodzin, jak i nad grobem Jego Matki w Dolinie Jozafata, starają się nabyć inne miejsca związane z życiem Jezusa. I tak w 1620 r. uzyskują prawo do miejsca Zwiastowania w Nazarecie i do Góry Tabor. Stało się to możliwe dzięki władcy, który sprawował swoje rządy w Galilei, księciu druzyjskiemu Fakhr El Din²⁹.

W 1679 r. franciszkanie kupują ruiny Sanktuarium św. Jana w Ain Karem; w 1684 r. zostaje kupiony Ogród Getsemani i w 1754 r. Sanktuarium św. Józefa (Dom św. Józefa) w Nazarecie, a w roku 1836 miejsce biczowania w Jerozolimie.

Jak już wspomnieliśmy, w tym okresie dochodzi do „walki” o prawa do sanktuariów Bożego Grobu i Grobu Matki Bożej oraz bazyliki Narodzenia. Hierarchia Kościoła prawosławnego czując się protegowaną sułtana w Stambule, co rusz uzurpowała sobie prawo do tych sanktuariów, czy to za pomocą sum przekazywanych sułtanowi, czy to przy użyciu siły, czy to fałszując dokumenty dotyczące praw i posiadłości miejsc świętych należących dotychczas do katolików. Sytuacja ciągłej wojny i podchodów osiągnęła kulminację w 1757 r., kiedy to w Niedzielę Palmową Grecy niszczą wszystkie ozdoby należące do łacinników (lampy oliwne i jakiegokolwiek znaki świadczące o tym, że to miejsce należało do łacinników). Na reakcję Charles’a Graviera, hrabiego Vergennes, ambasadora Francji przy siedzibie sułtana, który żądał respektowania traktatu zawartego między Francją a sułtanem w 1740 r. (znanego jako *Capitolazioni*), wielki wezyr Mehmed Ragıp Paşa odpowiedział: „Te miejsca należą do Sułtana, mojego Pana, i to on je daje komu zechce. Być może były one od zawsze w rękach katolików, ale dzisiaj Jego Wysokość chce, aby należały do Greków”³⁰.

W 1808 r. wielki pożar niszczy dużą część kopuły nad Bożym Grobem i Grecy oskarżając Franciszkanów o podpalenie budynku, otrzymują od sułtana pozwolenie na jego odbudowę, wymazując do końca wszelkie ślady przynależności tego miejsca do katolików. W 1847 r. Grecy usuwają sławną srebrną gwiazdę z napisem łacińskim mówiącym o narodzinach Jezusa w tymże miejscu w Betlejem.

²⁸ A. Rock, *Lo Status quo nei Luoghi Santi, La questione in generale e due circostanze differenti ed emblematiche riguardanti il Cenacolo e la Cupola del S. Sepolcro*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1977, s. 11. Zobacz również: N. Klimas, *L'Archivio Storico della Custodia di Terra Santa e il suo fondo Firmani. Storia e significato*, „Archivum Franciscanum Historicum” 101(2008)1-2, s. 213-277, gdzie autor opisuje znaczenie tych dokumentów w historii Kustodii i historii miejsc świętych.

²⁹ O historii kupna tych sanktuariów, o podróży księcia do Mekki i Medyny i o budowie kościoła w miejscu Zwiastowania, zobacz: M. Brlek, *I Francescani a Nazaret ed il Santuario della Annunciazione*, „Frate Francesco” 37(1970), s. 112-124; H. Donner, *Sanctuarium et Possessiones Terrae Sanctae in Galilaea saeculo XVIII*, „Diarium Terrae Sanctae” 5(1912), s. 17-32; Frate Colombo [G. Golubovich], *Un Emirato Franciscano in Galilea*, „Almanacco di Terra Santa” 3(1924), s. 39-40.

³⁰ B. Collin, *Recueil de documents concernant Jérusalem et les Lieux Saints*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1988, s. 88.

Reakcja krajów Europy Zachodniej na te wydarzenia jest niewspółmiernie mniejsza, niż należałoby się spodziewać, a to dlatego, że Francja stała się republiką i nie jest tym faktem zainteresowana, zaś Anglia będąc krajem protestanckim (anglikańskim) tym bardziej nie! Zainteresowana sytuacją na Bliskim Wschodzie jest natomiast Rosja, która uznaje się za spadkobierczynię Rzymu i Konstantynopola, obwołując Moskwę trzecim Rzymem i biorąc pod swoją opiekę wiernych prawosławnych znajdujących się na terytorium imperium otomańskiego, żądając jednocześnie od sultana większych dla siebie praw w Ziemi Świętej.

W tej sytuacji sultan Abdülmecid (1839-1861), znajdując się między przysłowiowym młotem a kowadłem, to jest między Francją i Rosją, w roku 1852 wydaje sławny dokument zwany *Firmanem*, w którym ustala się, że w Ziemi Świętej i w sanktuariach ma pozostać taka sama sytuacja, jaka była w 1757 roku, czyli *status quo ante*. W ten sposób bazylika Bożego Grobu, bazylika Bożego Narodzenia w Betlejem czy Grób Matki Bożej, które potrzebowały remontów, nie mogły być odnawiane, bo to byłoby pogwałceniem *status quo*. Bowiem gdyby jedna ze stron odnowiła którąś ze wspólnych budowli, należącą do trzech wspólnot: Greków, Katolików czy Ormian, ta cześć automatycznie przechodziła by na jej własność!

W takich warunkach, kiedy różne wspólnoty pretendowały do praw odnośnie sanktuariów, rząd otomański wydał ten sławny dokument potwierdzony przez sultana Abdülmecida w 1852 r. i dekret *Hatti Humaniu* w 1856 r., w którym po raz pierwszy używa się słowa *status quo* w odniesieniu do sytuacji, jaka się wytworzyła w Ziemi Świętej³¹.

W dokumencie z 1852 r. jest też zaznaczone, że: „Rzeczy mają pozostać takimi, jakimi były”, tzn. w 1852 roku, i wyrażenie, że „nie może być żadnej zmiany”, powtórzone jest pięć razy w tym samym piśmie, jest więc czymś w rodzaju „zawieszenia broni” między wspólnotami w sanktuariach Bożego Grobu, Grobu Matki Bożej, Wniebowstąpienia na Górze Oliwnej w Jerozolimie i bazylice Narodzenia w Betlejem.

Warto też nadmienić, że w tym okresie *status quo*, czyli od 1517 do 1852 roku, zmieniają się też prawa powiązane *de facto* z rolą kustosa (Gwardiana z Góry Syjon). O. Felix Fabri, który był w Ziemi Świętej dwukrotnie w 1480 i 1483 roku, przedstawia kustosa jako *provisora* Kościoła łacińskiego na Bliski Wschód, urząd, który zostaje mu nadany przez samego papieża. W 1628 r. kustosz otrzymuje tytuł *Responsale Sacris Congregationis de Propaganda Fide* (odpowiedzialnego za duszpasterstwo) na cały Bliski Wschód, urząd, który staje się ściśle powiązany z osobą kustosa. Ten sam otrzymuje też tytuł *Comissarius Apostolicus Terrae Sanctae et Orientis* (Komisarz Apostolski Ziemi Świętej i Wschodu), jak również *Prefectus Missionis Egyptii et Cyprii* (Prefekt Misji Egiptu i Cypru), tytuły, które pozostają w jego użyciu aż do 1847 roku, kiedy to zostaje odtworzony Patriarchat łaciński w Jerozolimie z siedzibą biskupa³².

Oprócz tych ważnych faktów i wydarzeń dotyczących omawianego okresu warto nadmienić także kilka słów o aspekcie ekonomicznym i dyplomatycznym, w którym to Kustodia Ziemi Świętej i katolicki Zachód Europy współpracują ści-

³¹ Por. R. Bernhardt, *Status Quo, Encyclopedia of Public International Law*, t. 7, Amsterdam-New-York-Oxford 1984, s. 438-442.

³² Por. P. Pieraccini, *Patriarcato Latino di Gerusalemme e la Custodia di Terra Santa*, Franciscan Printing Press, Cairo-Jerusalem 2006.

śle tak w odzyskaniu miejsc świętych, jak i w ich remontach czy też w nabyciu nowych miejsc. Kustodia potrzebowała od zawsze wsparcia ekonomicznego ze strony krajów katolickich. Uratowano w ten sposób wiele miejsc świętych i o tych faktach przypominał często sam papież, apelując do krajów katolickich o pomoc dla Ziemi Świętej.

W 1621 r. w Neapolu zostaje utworzony „Komisariat Ziemi Świętej”, za pomocą którego zbierano ofiary, które wysyłano do Ziemi Świętej na różne potrzeby i dzieła tworzone tam przez franciszkanów³³.

Republika Wenecka daje do dyspozycji swoje statki mające służyć do przewożenia pielgrzymów udających się do Ziemi Świętej i organizuje, to w sposób niemający precedensu w Europie, zapewniając bezpieczeństwo w czasie wyprawy. To na statkach *Serenissima*, jak nazywano tę republikę, docierają do Ziemi Świętej tak kustoszowie, jak i zakonnicy, którzy udają się na misje. W 1520 roku Senat Wenecji zwraca się do papieża, przypominając mu, że to zakon franciszkański jest opiekunem miejsc świętych i prosi, aby ten przywilej został każdorazowo potwierdzony poprzez ojca kustosa, który udawał się do Ziemi Świętej właśnie z Wenecji. Ale najważniejszą pomocą okazaną przez Wenecję dla Ziemi Świętej była pomoc dyplomatyczna w obronie miejsc świętych i pomoc w relacjach dyplomatycznych z Konstantynopolem³⁴.

Polityka Francji wobec Kustodii Ziemi Świętej wyrażała się poprzez traktaty zawarte z imperium otomańskim za rządów Franciszka I i sułtana Sulejmana Wspaniałego w 1535 roku. Prawa te otrzymały miano *Capitolazioni* i dzięki nim była możliwa współpraca dyplomatyczna w obronie miejsc świętych, nawet jeśli uważana była przez niektórych monarchów jako zdrada i skandal dla wartości chrześcijańskich. Oprócz tego Francja za rządów Ludwika XIV otrzymuje prawo opieki nad wszystkim katolikami przebywającymi na Bliskim Wschodzie, z jakiegokolwiek kraju by nie pochodzili. Prawo to otrzymane w 1740 roku nosi nazwę „Protektorat” i jest sprawowane przez Francję aż do 1922 roku, tj. do traktatu w Lozannie³⁵.

Pomoc płynie również z Hiszpanii, przede wszystkim od strony ekonomicznej, szczególnie od XVI wieku, kiedy to w 1550 r. król Karol V wysyła potężne sumy na odnowę bazyliki Bożego Grobu. Jednak w 1646 r. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary wydaje dekret, w którym zabrania się odzysku sanktuariów w Ziemi Świętej za pomocą pieniędzy. W tej sytuacji król Hiszpanii wysyła swojego przedstawiciela do Konstantynopola, który to w sposób bezpośredni będzie się zajmował sprawami odzysku sanktuariów, przekazując niezbędne sumy samemu sułtanowi. Później jeszcze zostaje utworzona *Obra Pia*, czyli „Pobożna Pomoc”, która zajmuje się zbieraniem i przekazywaniem kwot potrzebnych Kustodii³⁶.

Także w tym okresie historii Kustodii, tak jak w poprzednich, nie zabrakło prześladowań zakonników pracujących w Ziemi Świętej, jak i ofiar. I tak w 1530 roku w Jerozolimie wybucha prześladowanie powiązane z fałszywym przesłaniem, według którego franciszkanie przebywający w Bożym Grobie ukryli tam wielkie skarby. Niewierni chcąc je zdobyć, uwięzili zakonników na dwadzieścia siedem miesięcy. Następne ataki wybuchają w 1537 i 1540 roku, kiedy to muzułmanie

³³ Por. G.F. D'Andrea, *Il Regno di Napoli e la Custodia di Terra Santa*, w: *La Custodia di Terra Santa...*, s. 37-70.

³⁴ Por. G. Bissoli, *La Repubblica di Venezia e la Custodia di Terra Santa*, w: Tamże, s. 83-94.

³⁵ Por. B. Collin, *La Francia e la Custodia di Terra Santa*, w: Tamże, s. 71-82.

³⁶ Por. E. Barcena, *La Spagna in terra Santa*, w: Tamże, s. 95-116.

mszczą się na zakonnikach za poniesione klęski w starciu z wojskami Europy, wtrącając ich do więzienia w Damaszku na trzydzieści osiem miesięcy. Podobne sytuacje mają miejsce w latach 1632-1638, kiedy to zakonnicy szukając schronienia przed zemstą „niewiernych”, uciekają do Jerozolimy. Jeszcze inne szykowania mają miejsce po przejściu i klęsce wojsk napoleońskich, kiedy to w Ramli wybucha prześladowanie chrześcijan.

4. Okres nowożytny (1852-1980)

Jest to czas pełen ważnych wydarzeń zarówno dla Kustodii Ziemi Świętej, jak i dla całego Bliskiego Wschodu tak od strony religijnej, jak i politycznej.

W 1847 r. papież Pius IX w brewe apostolskim *Nulla celebrior* odnawia istnienie siedziby patriarchatu łacińskiego w Jerozolimie. Podkreśla w nim, dlaczego to uczynił i dlaczego nie było to wcześniej możliwe. Kustodia Ziemi Świętej w zaistniałej nowej sytuacji kontynuuje wykonywanie swoich zadań zarówno przy sanktuariach, jak i w stosunku do wiernych należących do parafii.

Lata 1852-1980 to okres odzyskiwania sanktuariów. W tym czasie zostają odzyskane następne sanktuaria: w 1875 roku została kupiona VII Stacja Drogi Krzyżowej; w 1878 r. sanktuarium w Naim; w 1879 roku Kana Galilejska; w 1880 roku „Sanktuarium Palm” w Betfage; w 1889 roku V Stacja Drogi Krzyżowej. Pod koniec XIX i na początku XX wieku zostają nabyte następujące sanktuaria: *Dominus Flevit* (Pan Zapłakał) na Górze Oliwnej, Tabgha, Kafarnaum, Pole Pasterzy koło Betlejem, Puszca św. Jana koło Ain Karem, Góra Nebo w Jordanii, miejsce chrzcielne Jezusa nad brzegami Jordanu³⁷.

W tym okresie Kustodia Ziemi Świętej odbudowuje i remontuje wiele z sanktuariów tak do niej już należących, jak i tych nowo nabytych. Często chodzi tutaj o skromne i małe kaplice, których zadaniem jest umożliwienie pielgrzymom modlitwy. Zdobyto tyle, ile w tym czasie było możliwe. Celem było przede wszystkim dać pielgrzymom miejsca, w których będą mogli się modlić w sposób godny, choćby były to miejsca bardzo skromne, wykonane i urządzone z prostotą.

W okresie nazwanym „nowożytnym” Kustodia objęła swym protektoratem następujące sanktuaria: 1901 - bazylika w Emaus, 1919-1924 - bazylika Agonii Chrystusa w Getsemani i bazylika Przemienienia Pańskiego na Górze Tabor, 1952-1953 - nowe sanktuarium w Betanii, 1953-1954 - Pole Pasterzy koło Betlejem, 1955 - *Dominus Flevit* na Górze Oliwnej, 1955-1969 - bazylika Zwiastowania w Nazarecie, 1990 - Kafarnaum i obecnie bazylika na Górze Nebo w Jordanii.

Również w tym okresie nie brak świadectw o męczeństwie zakonników za wiarę. I tak w 1860 roku w Damaszku miało miejsce prześladowanie ze strony druzyskiej, które rozszerzyło się później na pobliską Syrię. Nękania te wybuchły po ukazaniu się dekretu Abdülmecida z 1856 r. podpisanego w Paryżu, w którym to sułtan uznaje równouprawnienie wszystkich wyznań i religii. W czasie prześladowań ginie około siedem tysięcy chrześcijan, a wśród nich franciszkanie, błogosławiony Emanuel Ruiz i jego towarzysze.

³⁷ Por. I. Mancini, *Cenni storici...*, s. 24-25.

W 1895 r. mają miejsce kolejne ataki, tym razem ze strony tureckiej, przeciwko mniejszości chrześcijańskiej i ormiańskiej w Turcji, kiedy to ginie z rąk żołnierzy św. Salwator Lilli¹⁸.

W 1901 r. wybuchają następne prześladowania, tym razem w Jerozolimie, na placu przylegającym do bazyliki Bożego Grobu, atakującymi okazali się wyznawcy prawosławia. Do tej sytuacji dochodzi w kwestii spornej związanej ze *status quo*. Osiemnastu zakonników Kustodii odnosi rany ze strony mnichów greckich, którzy za zgodą Rosji przygotowali zasadzkę, obrzucając kamieniami franciszkańskich zakonników. Bracia atakowani byli z tarasów znajdujących się wokół placu przed Bożym Grobem.

W 1920 r. było jeszcze jedno prześladowanie w Turcji skierowane przeciwko ludności ormiańskiej, w czasie którego ginie pięciu franciszkanów zabitych przez żołnierzy tureckich.

Okres ten zostaje uzupełniony świadectwami i przykładami związanymi z działalnością franciszkanów w Ziemi Świętej na przestrzeni ośmiu wieków, ale przede wszystkim w XIX i XX wieku, kiedy to nowo zaistniałe sytuacje mają wielki wpływ na rodzaj i jakość dzieł wykonywanych przez zakonników w Ziemi Świętej i na Bliskim Wschodzie, jako że klasztory franciszkańskie Kustodii Ziemi Świętej znajdują się także w Egipcie, Jordanii, Syrii, Libanie, na Cyprze i na Rodos.

Świadectwa obecności i pracy zakonników św. Franciszka obejmują uczestnictwo przedstawicieli Kustodii na konferencji pokojowej w Wersalu w 1918 r. i w Lozannie w 1922 r., kiedy to przedstawiciele Kustodii, wspierani w ich zmaganiach przez Stolicę Apostolską w Rzymie, starają się o uzyskanie statusu międzynarodowego dla miejsc świętych i Jerozolimy. Wysiłki te zostają na nowo podjęte przez Kustodię w czasie konferencji pokojowej w Poczdamie, po zakończeniu drugiej wojny światowej, ale także w tym przypadku, tak jak po pierwszej wojnie światowej, ich starania nie zostają wzięte pod uwagę.

W 1948 r., kiedy zostaje utworzone państwo Izrael, nowy rząd tego kraju podejmuje zobowiązania co do przestrzegania statusu miejsc świętych, prawa czy statusu istniejącego od 1852 r. poprzez respektowanie sławnego prawa *status quo*.

Podobna sytuacja zaistniała po 1967 r., po tzw. wojnie sześciodniowej, kiedy to Izrael zajmuje tereny Zachodniego Brzegu Jordanu, jak i Strefy Gazy, ziemie, na których znajdują się sanktuaria, nad którymi sprawują opiekę Bracia Mniejsi z Kustodii Ziemi Świętej, takie jak: Betlejem, Pole Pasterzy, Jerycho, Emaus, sanktuaria we wschodniej części Jerozolimy (Góra Oliwna, Stare Miasto z Bożym Grobem i klasztor Biczowania).

Na tych terenach pod izraelską administracją wojskową, dzisiaj tzw. terytoriach Autonomii Palestyńskiej, jak i w samym Izraelu sytuacja pozostaje niezmienną co do kwestii miejsc świętych, w których, szczególnie w sanktuariach podlegających *status quo*, kwestia sprawowania liturgii, różnych uroczystości itd. pozostaje do dzisiaj niezmienna, dokładnie taka, jaka zapanowała w 1852 roku.

4.1. Protagonści historii Kustodii Ziemi Świętej

Cała działalność Kustodii Ziemi Świętej może być określona poprzez dwa słowa: apostołska i misjonarska. Nawet, jeśli w regionie, w którym działała, nie może

¹⁸ Por. G. Egger, *Tra Minareti e campane*, Biblioteca Francescana, Milano 2005.

bezpośrednio głosić Ewangelię wszystkim mieszkańcom tego regionu, niemniej obecność zakonników, ich praca, pozostaje jako świadectwo dane wszystkim, którzy tu mieszkają i przyjeżdżają, według ideału przekazanego zakonnikom przez św. Franciszka.

Tam, gdzie sytuacja stworzyła warunki możliwe lub tego wymagała, franciszkanie zakładają parafie, budują domy i kościoły, pomagają ludności miejscowej i pielgrzymom w sposób, na który pozwalają okoliczności i okresy historyczne, w których zakonnikom przychodzi działać.

Cała działalność franciszkanów może być opisana, tak jak historia Kustodii, w czterech okresach, według których: w pierwszym okresie franciszkanie działają w granicach królestwa krzyżowców; w drugim okresie w czasie, kiedy to muzułmanie wracają do władzy, zmienia się całkowicie sytuacja, bo islam staje się znów religią dominującą i praktycznie jedyną uznawaną w tym regionie; w trzecim okresie sytuacja zmienia się na tyle, że miejsce muzułmanów mamelukich zajmują muzułmanie otomańscy (tureccy) i dołączają się do tego problemy i walka o miejsca święte z innymi wyznaniem chrześcijańskimi; w czwartym okresie, trwającym do czasów obecnych, zmienia się sytuacja i władzę przejmują najpierw Anglicy, a później od roku 1948 Żydzi.

W pierwszym okresie działalność franciszkanów prowadzona jest przede wszystkim w zakresie pomocy duchowej pielgrzymom i kupcom zachodnim przybywającym do Ziemi Świętej i na Bliski Wschód, a także pracy duszpasterskiej wśród chrześcijan przybyłych tutaj wraz z wyprawami krzyżowymi. W tym czasie funkcjonuje także hierarchia Kościoła łacińskiego, z patriarchą łacińskim na czele.

W drugim okresie kończy się czas wypraw krzyżowych i władzę przejmują muzułmanie, co całkowicie zmienia sytuację w Ziemi Świętej. Pozostaje tutaj garstka chrześcijan oraz zakonnicy św. Franciszka, jedyni przedstawiciele kleru i świata katolickiego, którzy opiekują się małymi grupami chrześcijan, także tych obrządków wschodnich. Franciszkanie ze strony Stolicy Apostolskiej otrzymują oficjalny mandat jako jedyni opiekunowie miejsc i chrześcijan katolickich na Bliskim Wschodzie.

W trzecim okresie władzę przejmują Turcy, zwiększa się znaczenie Kustodii Ziemi Świętej, kiedy to kustosz zostaje mianowany wyższym przełożonym kościelnym i zarazem delegatem apostolskim z ramienia Stolicy Apostolskiej z jurysdykcją na terytorium jemu podległe w miejsce biskupa aż do 1847 r. nieobecnego w Jerozolimie. Władze otomańskie i wojna z greko-prawosławnymi o prawa do miejsc świętych, formacja pierwszych parafii na terenie Bliskiego Wschodu nawet, jeżeli wierni musieli się liczyć z prześladowaniami ze strony muzułmańskiej, a także hierarchii prawosławnej. Kustodia rozwija system pomocy miejscowym chrześcijanom nie tylko obrządku łacińskiego, ale także obrządków wschodnich poprzez struktury religijne, szkolne i socjalne³⁹.

W czwartym okresie Kustodia sprawuje opiekę nad głównymi parafiami w Ziemi Świętej i Syrii, jak również na Cyprze i Rodos. Ojciec kustosz traci atrybuty hierarchii po odtworzeniu Patriarchatu łacińskiego z siedzibą biskupa w Jerozolimie.

W ten sposób franciszkanie z Kustodii Ziemi Świętej są głównymi i do połowy XIX wieku jedynymi protagonistami w historii Ziemi Świętej, szczególnie

³⁹ Por. K. Elm, *La Custodia di Terra Santa. Vita Francescana nella tradizione della Chiesa latina di Palestina*, w: Tenze, *Alla sequela di Francesco d'Assisi*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2004, s. 310-311.

w Palestynie. To oni, od ośmiu wieków, stanowią jedyną i nieprzerwaną obecność katolicko-łacińską w Ziemi Świętej. W tym czasie ma miejsce wiele zmian organizacyjnych (królestwo krzyżowców, imperium mameluckie, otomańskie, mandat brytyjski, państwo jordańskie i żydowskie), etnicznych (krzyżowcy, Arabowie, Turcy, Żydzi), politycznych (Melek El-Kamel, Fryderyk II, Saladyn, Napoleon, T.E. Lawrens, Moshe Dayan) i granic (utworzenie państwa izraelskiego i królestwa Jordanii, jak również Syrii, Libanu i Egiptu).

I nawet, jeśli te stwierdzenia potwierdzone wydarzeniami historii są powodem do dumy franciszkanów w Ziemi Świętej, nie można zapomnieć o tym ważnym fakcie, że właśnie wtedy, kiedy wyprawy krzyżowe tracą definitywnie na znaczeniu i skuteczności, wtedy właśnie Zakon Braci Mniejszych, przejmując rolę kustosa względem miejsc świętych związanych z Jezusem Chrystusem i czyni to w sposób pokojowy.

4.2. Umacnianie franciszkańskiej obecności - budowa nowych sanktuariów

Franciszkanie przebywający i pracujący w Ziemi Świętej obmyślili strategię, zgodnie z którą mogli żyć i przetrwać zmiany różnych systemów i rządów, tak jak to miało miejsce, kiedy władzę w Palestynie przejęli Turcy i Ziemia Święta stawała się coraz bardziej ziemią zapomnianą. Wyrzuceni przez Turków z Wieczernika na Górze Syjon znaleźli nowe miejsce, klasztor Najświętszego Zbawiciela wewnątrz murów miasta, do którego przenieśli zarządzanie, wszystkie prawa i przywileje, którymi cieszył się Wieczernik na Górze Syjon.

Pielgrzymi, którzy przybywali do Ziemi Świętej, potrzebowali pomocy, a przede wszystkim możliwości odwiedzin i modlitwy w miejscach świętych. W tym celu strategia, którą obrali franciszkanie, polegała na tym, aby powoli odzyskiwać święte miejsca. Pomoc w tym trudnym zadaniu uzyskiwali tak ze strony Stolicy Apostolskiej (oficjalne uznanie Kustodii jako opiekuna miejsc świętych), jak i ze strony władz politycznych różnych katolickich krajów Europy (pomoc ekonomiczna i pomoc dyplomatyczna), a także pomoc materialna wiernych z całego świata.

Z jednej strony starali się uzyskiwać każdorazowo od władz terytorialnych i politycznych Palestyny prawnego potwierdzenia nabytych miejsc i uznania ich prawa do pobytu i pracy w tych miejscach, które następnie przechodziły na ich własność lub pod ich opiekę, a z drugiej strony bronili przed uzurpowaniem sobie prawa do tych miejsc ze strony innych wspólnot chrześcijańskich, przede wszystkim Kościoła greko-prawosławnego.

Wśród ważnych celów, które przyjęli franciszkanie do zrealizowania w czasie ich obecności w Palestynie, ich działanie określone zostało w dwóch kierunkach: zachowanie, remonty sanktuariów, które pozostały w ich rękach (Boży Grób); budowa nowych sanktuariów w miejscach ewangelicznych, gdzie wcześniej istniały już sanktuaria z czasów bizantyjskich i krzyżowych. Dwie fazy, etapy w okresie franciszkańskim: pierwszy od początku XIV wieku aż do 1920 roku i drugi rozpoczynający się w 1920 r. i trwający aż po dzień dzisiejszy.

Etap Pierwszy. W czasach panowania muzułmańskiego w Palestynie, najpierw mameluków z Egiptu, później otomanów z Turcji, szczególnie podczas panowania tureckiego franciszkanie byli tolerowani, ale też uważano ich za obcokrajowców,

protegowanych mocarstw obcych, często wrogich imperium otomańskiemu, dlatego też trudno było otrzymać pozwolenie na budowę czy remont budynków. Problemem była także mała ilość materiałów budowlanych i środków ekonomicznych na ich zakup. Zarówno środki, jak i materiały w większości pochodziły z Europy, więc nie trudno sobie wyobrazić, z jakimi przeciwnościami spotykali się zakonnicy, aby wykonać zaplanowane dzieła. Dlatego też remonty realizowano tylko w tych miejscach na które zakonnicy otrzymali pozwolenie od władzy miejscowej: w Wieczerniku, bazylice w Emaus, w Nazarecie i kaplicy Biczowania w Jerozolimie, zaś pozostałe sanktuaria zachowywano w takim stanie w jakim się znajdowały w tym momencie, dając szansę modlitwy pielgrzymom w tych miejscach, zawsze za pozwoleniem władz miejscowych.

Etap Drugi. Zmiany, jakie się dokonały w Palestynie po pierwszej wojnie światowej, koniec imperium otomańskiego i przejście władzy przez mandat brytyjski, pozwoliły na rozwój budownictwa i nowych sanktuariów w Palestynie. W tym okresie pod egidą Kustodii powstaje wiele nowych i pięknych kościołów. Trudnością w zaplanowaniu tych kościołów okazał się wybór stylu czy typu architektury.

Krzyżowcy używali stylu romańskiego i gotyckiego; w czasach Konstantyna Wielkiego zastosowano styl rzymski. Później, do końca XVIII wieku, problem stylu nie przejawiał się tak konkretnie, jako że nie było możliwości budowy większych kościołów. Dopiero w połowie XIX wieku po zmianach w czasach sułtana Abdülmecida, powstało kilka wyżej wymienionych sanktuariów, przy budowie których wzorowano się na stylu stosowanym w tym czasie w Europie i Ameryce, czyli neoklasyku i neogotyku (kościół Najświętszego Zbawiciela w Jerozolimie i kościół św. Piotra w Jaffie)⁴⁰.

Jeszcze później, pod wpływem odkryć archeologicznych i pozostałości po kościołach z wcześniejszych okresów, zastosowano styl typowy dla Kustodii, wykorzystując pozostałości archeologiczne i dobudowując w stylu antycznym nową część kościoła tak, aby ona pasowała do starszej części odkrytej przez archeologów.

Jednym z budynków powstałych w tym czasie jest kościół św. Józefa, do budowy którego użyto kamieni lokalnych i wymiary pokrywały się z wymiarami bazyliki z czasów krzyżowych, co widać w absydach zbudowanych na pozostałościach kościoła krzyżowców. Franciszkanin Vendelin Gierlich z Menden przygotował projekt dla kościoła w Emaus, z małymi poprawkami naniesionymi przez archeologa B. Meistermana. Także przy tej budowie wykorzystano pozostałości archeologiczne z poprzedniego sanktuarium z epoki rzymskiej i wypraw krzyżowych. W podobnym stylu zostały zaprojektowane dwa kościoły, ale już przez innego architekta, Antonia Barluzziego, tak na Górze Tabor, w Getsemani, jak również w Betfage na Górze Oliwnej.

Po drugiej wojnie światowej styl architektoniczny zmienił się jeszcze raz. Zapoczątkował go ten sam architekt A. Barluzzi, łącząc styl i ukształtowanie budynków starożytnych z potrzebami nowo budowanych kościołów, a także z analizą wydarzeń biblijnych w tychże miejscach. To wszystko zostaje wyrażone poprzez formę, materiał, wielkość, kolory, cień i słońce tak, aby nadać odpowiednią atmosferę modlitewną dla danego sanktuarium. Architekt ten zaprojektował wiele kościołów w latach pięćdziesiątych XX wieku, oprócz tych poprzednio wymie-

⁴⁰ Por. M. Brlek, *La Chiesa di San Salvatore. Storia e Arte, Supplementi alla „Terra Santa”, Maggio-Giugno 1986.*

nionych: Pole Pasterzy, Jerycho, Góra Błogosławieństw, *Dominus Flevit*⁴¹. Jeszcze później wybudowano bazylikę Zwiastowania w Nazarecie i sanktuarium św. Piotra w Kafarnaum.

4.3. Kustodia Ziemi Świętej i pielgrzymi

Dla sytuacji i pozycji, w jakiej znajduje się Kustodia Ziemi Świętej, franciszkanie byli i są prawdziwymi organizatorami gościnności okazanej pielgrzymom w ciągu wieków. Naśladując tradycje św. Hieronima, Karola Wielkiego, rycerzy amalfitańskich i rycerzy św. Jana, od momentu, kiedy zamieszkali na Górze Syjon, wybudowali obok klasztoru dom dla pielgrzymów, a obok niego drugi dom dla pielgrzymujących kobiet, zorganizowany przez Zoię de Archangelis w 1372 roku. Kiedy liczba pielgrzymów stale się zwiększała i budynki dla nich przeznaczone już nie wystarczały, franciszkanie wynajmowali dla nich domy od miejscowych chrześcijan.

Zwiększający się napływ pielgrzymów, poczynając od XVII wieku, sprawił, że franciszkanie budując nowe klasztory znajdujące się poza Jerozolimą, w Ain Karem, Jaffie i w Nazarecie, zbudowali także miejsca lub części klasztoru, przeznaczając je na przyjęcie pielgrzymów. Na jednej z map z 1609 roku można zobaczyć, jak wyglądał klasztor w Betlejem, gdzie cała jedna strona klasztoru przeznaczona była dla pielgrzymów. Z balkonów pokoi pielgrzymi podziwiali panoramę Pustyni Judzkiej.

Podobną sytuację znajdujemy w Jaffie, nad Morzem Śródziemnym, gdzie dołączony do klasztoru budynek służył pielgrzymom przybywającym do portu i udającym się po wypoczynku do Ramli i Jerozolimy. Do Jaffy przyjeżdżał kustosz, który witał pielgrzymów. Następnie o ich przyjeździe byli powiadamiani zarządcy z Gazy i Jerozolimy, którym pielgrzymi musieli płacić odpowiednia sumę, aby móc dalej odbywać swoją podróż po Ziemi Świętej.

Z Jaffy pielgrzymi udawali się do Ramli, gdzie odbywały się jeszcze raz kontrole i opłaty, i gdzie zatrzymywali się na nocleg w budynkach klasztornych przeznaczonych dla nich. Później karawana kierowała się w stronę Jerozolimy, przechodząc przez Emaus i *Nabi Samuil* (Grób Proroka Samuela), i wchodziła do Świętego Miasta przez Bramę Jafską, gdzie odbywała się jeszcze jedna kontrola⁴².

Niemożliwością jest, aby policzyć, ilu pielgrzymów przybywało do Ziemi Świętej i ilu otrzymało gościnność w klasztorach franciszkańskich. Na ogół były to małe grupki pielgrzymów pochodzące z różnych krajów i wyznające różne religie. Bez względu na wyznanie i pochodzenie wszyscy otrzymywali gościnność w domach franciszkańskich. Wiele ich imion zostało zachowane w starym rejestrze zatytułowanym *Navis peregrinorum* (Statek pielgrzymów)⁴³.

Pod koniec XIX i na początku XX wieku powstają przy klasztorach tak zwane *Casa Nova* (Nowe Domy) przeznaczone dla pielgrzymów. Domy takie powstają w:

⁴¹ A. Barluzzi, *La nuova architettura dei Santuari di Terra Santa*, w: *Custodia di Terra Santa 1342-1942*, Gerusalemme 1951, s. 95-132. Por. D. Madden, *Monuments to Glory. The story of Antonio Barluzzi, Architect of the Holy Land*, New York and London, 1967.

⁴² Por. N. Klimas, *Itinerari, Guide, Racconti, Tradizioni o Abitudini dei Pellegrini in Terra Santa*, "Antonianaum" 87(2012)1, s. 93-144.

⁴³ Por. B. Zimolong, *Navis Peregrinorum. Ein Pilgerverzeichnis aus Jerusalem von 1561 bis 1695*, Köln 1938.

Jerozolimie, Betlejem, Nazarecie, Jaffie, Ain Karem, Tyberiadzie, na Górze Tabor. Niektóre z nich pozostają czynne i przyjmują pielgrzymów do dzisiaj⁴⁴.

4.4. Kustodia Ziemi Świętej i działalność duszpasterska

Oprócz wielu innych działalności franciszkanów w Ziemi Świętej znajdujemy także tę duszpasterską. Parafie powstawały w Ziemi Świętej z powodów religijnych, politycznych i socjalnych.

Od początku, po opuszczeniu tych ziem przez krzyżowców, franciszkanie zaopiekowali się ludnością obrządku łacińskiego, która pozostała w Ziemi Świętej. Później pod panowaniem tureckim Kustodia zaczyna tworzyć pierwsze struktury duszpasterskie dla wspólnot katolickich. Oficjalne uznanie utworzonych parafii przy klasztorach franciszkańskich ma miejsce w 1628 roku przez nowo powstałą Kongregację Do Spraw Wiary (*De Propaganda Fide*). Parafie te będą odgrywać niemałą rolę dla chrześcijan innych obrządków, którzy przechodzili na wiarę katolicką.

W Archiwum Kustodii znajduje się *Register* tych, którzy przeszli na katolicyzm (*Registro delle conversioni al Cattolicesimo*) z pierwszą datą pochodzącą z 1555 r. Dzięki niemu, jak i drugiemu podobnemu (*Registro dei riconciliati e dei Convertiti alla Santa Fede Cattolica*), posiadamy całą listę danych tych, którzy przechodzili do naszych parafii w XVI-XVII wieku w Jerozolimie, Betlejem, Nazarecie i Akce. Pielgrzym o nazwisku Kootwych (Cotovicus), który zwiedzając Betlejem, przekazuje nam, że w 1598 roku spotkał tam około stu katolików. W 1645 r. inny pielgrzym Nau stwierdza, że wspólnota ta powiększyła się do pięćdziesięciu rodzin⁴⁵. W 1694 roku w komunikacie przekazanym przez Kustodię do Kongregacji ds. Krzewienia Wiary mówi się już o trzystu osiemdziesięciu pięciu duszach katolickich. Ta sama relacja wspomina o innych powrotach do wiary katolickiej, przede wszystkim z prawosławia w pobliżu Betlejem w Beit Jala i w Beit Sahur. Podobne sytuacje znajdujemy w XVII i XVIII wieku w Ain Karem, w Akce i w Nazarecie.

Relacja przesłana do Rzymu z lat 1717-1719 mówi o 1.112 wiernych łacińskich, a sto lat później o 3.905. Statystyki z 1868 roku podają 5.038, a w 1924 r. ponad 13.000 wiernych katolickich (obrazu łacińskiego).

Prawdziwy rozkwit parafii rozpoczyna się w połowie XIX wieku, kiedy to w Jerozolimie zostaje reaktywowany łaciński Patriarchat w 1847 r. i później w 1856 r., kiedy to w dekrete (*Hatti Humaum*) sułtana Abdülmecida wszystkie religie stają się równouprawnione i zostaje uznana wolność kultu. Oprócz tego sułtan pozwala różnym wspólnotom na otwarcie szkół⁴⁶.

W XX w. powstały kolejne parafie franciszkańskie przy sanktuariach w Kanie Galilejskiej (1881), Al-Mudżajdil koło Nazaretu (1923), Jaffie (1932), Tyberiadzie (1933) i Jerychu (1950). W większych parafiach zaszła nawet potrzeba, aby rozbudować kościoły parafialne ze względu na powiększającą się liczbę wiernych i brak dla nich miejsca w starych kościołach, tak było w: Betlejem (1882), Jerozolimie (1885), Jaffie (1890), Akce (1928), Nazarecie (1969), aż do całkiem nowych budyn-

⁴⁴ Por. E. Fralleone, *Pellegrini e Case Nove*, s. 117-131.

⁴⁵ Por. I. Cotovicus, *Itinerarium Hierosolymitanum et Syriacum*, Antverpiae 1619; M. Nau, *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, Paris 1679.

⁴⁶ Por. G. Incelli, *Le scuole di Terra Santa*, w: *Custodia di Terra Santa...*, s. 153-176.

ków w nowo powstających dzielnicach Jerozolimy: Bakaa (1939) i Beit-Haninie (1968).

Niestety wojna arabsko-izraelska z 1948 roku sprawiła, że parafianie pochodzenia arabskiego masowo opuścili Ain Karem, Al-Mudżajdil i Tyberiadę, w związku z tym zamknięto tamtejsze parafie. Ludność ta schroniła się w Betlejem (z Ain Karem), w Nazarecie (z Al-Mudżajdil)⁴⁷.

* * *

Tę syntetyczną historię franciszkańskiej Kustodii Ziemi Świętej kończę cytatem z Adhortacji Apostolskiej *Nobis in animo* papieża Pawła VI z 1974 roku: „Nie bez opatrności Bożej historia XIII wieku przywiodła do Ziemi Świętej Zakon Braci Mniejszych. Synowie św. Franciszka od tego czasu pozostali w Ziemi Jezusa - w sposób nieprzerwany - aby służyć Kościołowi miejscowemu i aby strzec, odnawiać i chronić Miejsca Święte chrześcijan. Ich wierność dla idei ich założyciela i wierność Stolicy Apostolskiej często została przypieczętowana dziełami nadzwyczajnej cnoty i szczodrości”⁴⁸.

Ze strony franciszkanów to, co najbardziej uderza, to nadzwyczajna cierpliwość w staraniach, aby pozostać wiernymi przesłaniu Chrystusa, aby mu dawać świadectwo, mimo wszystko, w tym środowisku przez swoją naturę wrogiemu chrześcijanom. Istnienie Kustodii do dni dzisiejszych jest także wynikiem realizacji wspaniałych planów św. Franciszka i tego, co on przekazał swoim naśladowcom udającym się do „Saracenów”. To, że miejsca święte pełniły tak ważną rolę w jego życiu, było spowodowane tym, że miejsce historyczne zbawienia ludzkości znajduje się w Nazarecie, w Betlejem i w Jerozolimie, podobnie jak Greccio i La Verna oznaczają symbol mistyczny jego zmiany duchowej.

To, że miejsca święte istnieją jeszcze dzisiaj i można je odwiedzić, a większość z nich znajduje się pod opieką franciszkanów, to zasługa bohaterskiego trwania braci w tej ziemi mimo przeciwności losu i historii. Nie bez powodu ta prowincja Ziemi Świętej nazywana jest „Perłą Misji” zakonu franciszkańskiego.

Anielski historyk Arnold Toynbee pisze: „Dzieła artystów, poetów żyją dłużej niż dzieła żołnierzy czy kupców. Poeci i filozofowie znaczą zaś więcej niż historycy. Ale święci i prorocy są najważniejsi ze wszystkich i to właśnie ich najbardziej potrzebujemy wszyscy razem wzięci”⁴⁹.

Franciszkanie z Kustodii Ziemi Świętej pozostają największymi protagonistami historii ziemi palestyńskiej od ośmiu wieków, bowiem żadna inna grupa zakonna czy grupa ludzi ze świata katolickiego nie przebywa od tak dawna na tym terenie. Przetrwali oni, nieprzerwanie, w różnych okresach historycznych i pod różnym panowaniem: (krzyżowcy, Arabowie, Turcy, Żydzi), w różnych okresach zmian politycznych: (królestwo krzyżowców, panowanie arabskie, tureckie, brytyjskie, jordańskie, izraelskie), na przestrzeni ciągłych zmian ważnych osobistości mających wpływ na miejscową sytuację polityczną: (Melek El-Kamel, Fryderyk II, Saladin, Napoleon, Mosze Dajan) oraz przy nieustannych zmianach granic.

⁴⁷ Por. B. Talatinian, *L'attività parrocchiale della Custodia di Terra Santa*, w: Tamże, s. 51-64.

⁴⁸ Paulus PP. VI, *Nobis in Animo*, s. 177.

⁴⁹ A. Toynbee, *Storia e religione*, Rizzoli, Bologna 1984, s. 224.

I nawet, jeżeli takie stwierdzenia są powodem do dumy dla każdego franciszkanina, nie można popadać w triumfalizm. Na początku XIII wieku, kiedy wyprawy krzyżowe wyczerpały swoją moc i zapal, pojawiła się nowa siła, grupa ludzi z zakonu św. Franciszka z Asyżu, która poświęciła się swoją służbą chrześcijaństwu, chroniąc, broniąc, odzyskując i posługując wszystkim w miejscach świętych związanych z życiem i śmiercią Jezusa Zbawiciela⁵⁰.

Streszczenie

Historia łącząca synów św. Franciszka z Ziemią Jezusa trwa od 1217 roku nieprzerwanie do dziś. Służąc miejscowemu Kościołowi Bracia Mniejsi robili wszystko, aby strzec, odnawiać i chronić miejsca święte chrześcijan. Ich obecność w Ziemi Świętej stała się szczególnie ważna od XIV wieku, gdy to Bracia Mniejsi stali się tam praktycznie jedynymi przedstawicielami kleru katolickiego, starając się w ciągu sześciu wieków o pokojowe wyzwolenie miejsc świętych. Okres istnienia Kustodii Ziemi Świętej dzielimy na cztery podokresy. Każdy z nich wyróżnia się specyficzną działalnością: pierwszy - franciszkanie starają się zachować i utrwalić swoją pozycję głównych przedstawicieli świata zachodniego; drugi - nacechowany jest staraniami wzmocnienia pozycji już uzyskanej tak od strony prawnej, jak od strony działalności misjonarskiej i charytatywnej względem ludności miejscowej; trzeci - wyróżnia się staraniami utrzymania miejsc świętych, do których uzurpują swoje prawa inne wspólnoty chrześcijańskie (greko - prawosławni, Ormianie); czwarty - który ciągle trwa, to rozwój na całym terytorium Bliskiego Wschodu tak od strony ewangelizacji, działalności charytatywnej i kulturalnej, jak również powstawanie, odnowa czy budowa nowych sanktuariów.

⁵⁰ Cała historia Kustodii Ziemi Świętej jest dobrze udokumentowana poprzez dokumenty znajdujące się w Archiwum Historycznym Kustodii Ziemi Świętej w Jerozolimie. N.S. Klimas, *La Storia dell'Archivio Storico della Custodia di Terra Santa*, (Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese, Quinta Serie - Sussidi IV), ETS Milano 2013, 212 pp.

History of the Franciscan Custody of the Holy Land

Sons of St. Francis have been continually present in the Holy Land since 1217. The Friars Minor, by serving the local Church, have been involved in overseeing, renovating, and guarding the holy sites of Christians. Their presence in the Holy Land became especially significant since the 14th century, when the Friars Minor were practically the only representatives of Catholic clergy. During those six centuries they peacefully tried to liberate the holy sites.

The history of the Custody of the Holy Land is divided into four periods, each one with its own characteristics. 1) The Franciscans attempt to perpetuate and consolidate their position as the main representatives of Western World. 2) This period is characterized by their attempts to fortify their position through legal means as well as through their missionary and charitable activities towards the local population. 3) In this period the Franciscans defend their legal position to the holy sites against other Christian communities (Greek-Orthodox, Armenian). 4) In this period, which includes current times, the Franciscans expand their evangelization in the territory of the Middle East, lead charitable and cultural works, and restore and build their new sanctuaries.

Słowa kluczowe: św. Franciszek i Ziemia Święta; św. Franciszek i Kustodia Ziemi Świętej; Bracia Mniejsi w Jerozolimie; Franciszkanie i Bliski Wschód

Key words: St. Francis and the Holy Land, St. Francis and the Custody of the Holy Land, Friars Minor in Jerusalem, the Franciscans and the Middle East

Historia Archiwum Kustodii Ziemi Świętej w Jerozolimie

Wstęp

„Historia Archiwum Kustodii Ziemi Świętej” nie istnieje. Fragmenty charakteru historycznego, porozrzucane tu i tam, nie mogą służyć wystarczającą pomocą, ponieważ informacje w nich zawarte są przypadkowe i powierzchowne. Ojciec Leonard Lemmens, który zajmował się tą kwestią, nie potrafił tego usystematyzować do końca, ale przygotował do druku niektóre dokumenty archiwum.

Rękopis Leonarda Lemmensa był poprawiony przez o. Girolama (Hieronymus) Golubovicha, ponieważ on ostatni sprawdzał i przygotowywał materiał do druku. Po kilku miesiącach o. Lemmens umiera (1929 r.). Golubovich, który dokonał niektórych skrótów i dodał informacje (te dodatki prawie zawsze są zaznaczone skrótem H.G.), w 1933 roku opublikował rękopis Lemmensa pod tytułem *Collectanea Terræ Sanctæ ex Archivo Hierosolymitano deprompta*. W nim tylko dwie strony (244-245) zawierają obszerną, lecz ogólną informację dotyczącą historii Archiwum Kustodii Ziemi Świętej.

Publikacja wielu dokumentów Historycznego Archiwum Kustodii Ziemi Świętej, która zwiększyła się w ostatnich latach, stworzyła możliwość rozważań na temat problemu archiwum i dostarczyła wiele nowych informacji korzystnych dla lepszego zrozumienia zagadnienia. Teraz, mając ogólny wgląd, bez wyróżnienia jakiegokolwiek okresu historycznego, sytuacji, aspektu itd., chcemy ogarnąć wszystkie siedem wieków nieprzerwanej egzystencji archiwum.

Trzeba powiedzieć, że studiowanie i zapoznawanie się z historią archiwum nie jest zadaniem łatwym, jak już wcześniej zauważyli to François Chateaubriand i św. Pius X, a także wielu innych piszących na temat Ziemi Świętej począwszy od XVII wieku. Ale jest to najstarsze archiwum, które istniało w Ziemi Świętej, więc jego dokumenty przechowują historię nie tylko miejsc podlegających instytucji religijnej, lecz także historię obecności katolików na całym Bliskim Wschodzie w trakcie wielu wieków.

Każde archiwum ma swoją historię, nie zawsze ciągłą. Od momentu zgromadzenia pierwszych dokumentów do stworzenia archiwum potrzebny jest określony czas, ponieważ jest to długi okres, w którym nie brakuje wydarzeń niekiedy bezpośrednio zagrażających jego istnieniu. Historia archiwum jest także trochę

historią początku instytucji, której on jest częścią. Ta historia może sięgać bardzo dawnych czasów, ale z tego powodu mogą zaistnieć braki w dokumentacji, bowiem o zbiory archiwalne trzeba dbać, a jeżeli się tego nie czyni, to faktycznie materiału badawczego wówczas nie ma. W takich okolicznościach dla tworzenia całości wszystkie przedmioty muszą być udokumentowane i uporządkowane (co jest rzeczą naturalną).

W porównaniu do „wielkiej” historii archiwum prezentuje, można tak powiedzieć, historię ukrytą, której zazwyczaj się nie bada, lecz trzeba ją również tłumaczyć (może nawet w sposób bardziej dokładny). Historia archiwum instytucjonalnego nie tylko jest interesująca sama w sobie, ale także – nawet więcej – z powodu tego faktu, że bezpośrednio albo pośrednio przedstawia rozwój życia w swoich *risvolti per aliam viam*, które nie zawsze są łatwo rozumiane.

Archiwum odtwarza historię nieco specyficzną, którą trzeba umieć odczytać, jak się mówi, między wierszami; lecz nigdy nie należy umniejszać jej roli i znaczenia, traktować jako mniej ważną, mniej wartościową, mniej prawdziwą w porównaniu do innych form prezentowania historii. Dla archiwisty wiedza na temat historii archiwum ma znaczenie fundamentalne od początku do samego końca jego działalności praktycznej.

Archiwum Kustodii Ziemi Świętej trudno określić jako archiwum wielkie i znaczące. Przede wszystkim przedstawia organizację katolicką *in partibus infidelium*, która przez wieki reprezentuje Stolicę Apostolską na tych ziemiach. Także w swoim czasie wzbudzało zainteresowanie (ze zrozumiałych powodów) Świętej Kongregacji Rozkrzewiania Wiary (*Sacra Congregatio De Propaganda Fide*), jego problematyka budziła również zainteresowanie rządu Wenecji.

W naszym wypadku chodzi o archiwum, które dokumentuje w większości powrót katolicyzmu do Ziemi Świętej i może stanowić pomoc dla tworzenia historii obecności katolików w Ziemi Świętej i okolicznych krajach. Jeśli historyk jest zainteresowany znalezieniem bezpośrednich świadectw dla udokumentowania obiektywnych faktów, musi znaleźć odpowiednie dokumenty.

Wielka waga tego archiwum pochodzi również z faktu, że będąc archiwum Kustodii Ziemi Świętej, przedstawia ono wszystkie państwa Bliskiego Wschodu – w swojej siedzibie centralnej gromadzi i rozważa historię każdego z nich. Nieraz zdarzają się wypadki, kiedy znajdujemy w nim unikalne świadectwo dotyczące jakiegoś miejsca albo epoki historycznej. Naprawdę wszystkie inne organizacje katolickie, razem z Kościołem maronickim, pojawiły się w Ziemi Świętej przynajmniej dwa wieki po franciszkanach i prawie wszyscy są ograniczeni miejscem, rodzajem aktywności albo terytorialną jurysdykcją wiernych.

Jako bardzo bogate i ważne dla wszystkich misji chrześcijańskich na Bliskim Wschodzie uważał nasze archiwum pisarz Louis Bréhier¹. Wystarczy przytoczyć opinię dwóch autorów – wybitnych historyków – którzy, można powiedzieć, „reklamowali” archiwum dla świata zewnętrznego.

Do końca XIX wieku Golubovich, odnosząc się w szczególności do kolekcji firmantów znajdujących się w tym czasie w Prokurze Generalnej Ziemi Świętej, pisze: „[...] Archiwum Braci Mniejszych Ziemi Świętej jest obfite i posiada wiele wartościowych dokumentów, zwłaszcza arabskich”². Potem po raz drugi potwierdza

¹ L. Bréhier, *L'Église et l'Orient au Moyen Age*, V. Lecoître, J. Gabalda, Paris 1907, XII.

² G. Golubovich, *Serie Cronologica dei Rev.mi Superiori di Terra Santa*, Gerusalemme 1898, s. XXVIII.

swoje poparcie: „[...] nasze bezcenne Archiwum Jerozolimskie (Firmanów)”³. Po trzydziestu latach ten sam Golubovich jest jeszcze bardziej radykalny w definicji „bardzo bogatego Archiwum Świętej Kustodii”⁴. To doniesienie dotyczy już całego archiwum bez wyjątków i ograniczeń, a jeśli ktoś będzie chciał szczegółów takiego szerokiego kontekstu, ta opinia nie będzie dotyczyła tylko zbioru firmanów.

Ze swojej strony o. Augustín Arce wydaje się być bardziej dokładnym, kiedy przedstawia różnorodne wariacje na ten temat. Przytoczę tylko najbardziej znaczące zdania:

- „jednym z najbardziej cennych skarbów Archiwum są: 58 bull i rozporządzeń papieskich, które są zachowane w oryginale [...]”
- „bardzo ważną część Archiwum stanowią firmany [...]”
- „W nowym konwencie (chodzi o franciszkański klasztor Najświętszego Zbawiciela) zostało ulokowane z wielką troską ich bogate Archiwum z Syjonu. [...] Obecnie Archiwum zostało wzbogacone dzięki pracy kilku pokoleń archiwistów. Archiwum prawie ciągle otrzymywało, jako darowiznę, ważne dokumenty, które docierały na różne sposoby i z różnych miejsc: z kancelarii Madrytu i Paryża; z różnych rzymskich kongregacji, zwłaszcza z Kongregacji Rozkrzewiania Wiary; od Ministrów Generalnych Zakonu z ich rezydencji w Rzymie i Madrycie. Nadchodziły pełne i wartościowe dokumenty również z Konstantynopola [...]”
- „Archiwum zawsze było bardzo zadbane i organizowane wysmienicie. Pokazuje to wielka ilość katalogów, które posiadamy i znamy”
- „Bogactwo Archiwum widoczne jest głównie w dokumentach papieskich i dokumentach sułtanów”⁵.

Dalej będziemy weryfikować opinie Golubovicha i Arce’a, przytaczając w miarę możliwości fakty i daty historyczne, które zawsze są oparte na wiarygodnej dokumentacji.

Nazwy

Archiwum Centralne Kustodii Ziemi Świętej od niedawna, tj. od wiosny 1975 roku, nosi oficjalną nazwę „Historycznego Archiwum Ziemi Świętej”. Wówczas zostały ukończone prace po poszerzeniu i ulepszeniu terytorium klasztoru Najświętszego Zbawiciela. Przede wszystkim warto opisać sytuację archiwum w różnych okresach historycznych i istniejący wtedy stan rzeczy.

Pierwsza wzmianka o przechowywaniu dokumentów, w sensie zebrania ich razem, odnosi się do lat 1467-1472. W konwencie na Górze Syjon koło Wieczernika zebrane zostały dokumenty znane jako *Capsa Privilegiorum*. Przechowywane one były w pokoju ojca gwardiana, tzn. ojca kustosa⁶. Druga wzmianka na temat

³ Tamże, s. 125.

⁴ Por. L. Lemmens, *Collectanea Terræ Sanctæ ex Archivo Hierosolymitano deprompta*, w: *Bibl. Bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, II Serie „Documenti”, t. 14, ed. dal G. Golubovich, Quaracchi 1933, s. VII. We wstępie znajduje się słynna prezentacja Golubovicha.

⁵ A. Arce, *Archivio Storico della Custodia di Terra Santa*, w: *La Custodia di Terra Santa e l'Europa. I rapporti politici e l'attività culturale dei Francescani in Medio Oriente*, ed. dal. M. Piccirillo, Roma 1983, s. 140-142.

⁶ G. Golubovich, *Serie...*, s. 30. Por. także *Diarium Terræ Sanctæ*, ed. dal Custodia di Terra Santa, t. 1, Gerusalemme 1908, s. 17.

bull papieskich przechowywanych na *Sacro Monte Syon in quadam parva capseta* pochodzi z późniejszego okresu⁷.

W drugiej połowie XVI wieku o. Francesco Gonzaga, Minister Generalny, wzmiankuje o „archiwach świętej Góry Syjon”⁸. Nazwa ta ma wielkie znaczenie historyczne, ponieważ klasztor na Górze Syjon, łącznie z Wieczernikiem, został utracony w 1551 roku⁹; lecz ta nazwa była na tyle trafna, że wykorzystywano ją do początku XX wieku. Na przykład Francesco Quaresmio zawsze używa jej, kiedy publikuje specjalne bulle papieskie pochodzące od początku XIII wieku do 1588 roku¹⁰. W przypadku Quaresmia w pierwszych dziesięcioleciach XVII wieku nawiązanie do „Archiwum świętej Góry Syjon” w pewnym stopniu obowiązuje, ponieważ rodzi konkretne odniesienia¹¹. Inny przykład pochodzi od Kustosza Ziemi Świętej, o. Roberta Razzoliego. W swojej księdze *Franciszkanie na Wschodzie (I Francescani in Oriente)* używa on wielu odniesień do poszczególnych dokumentów znajdujących się w „Archivio Sacri Montis Sion”¹².

W 1564 roku jesteśmy już w klasztorze Najświętszego Zbawiciela, ponieważ konwent na Górze Syjon został utracony w 1551 roku, razem z dokumentami papieskimi, dokumentami władców chrześcijańskich i władz tureckich. To wszystko już jest nazywane archiwum bez wyszczególnienia¹³.

Ksiądz Aquilante Rocchetta, pielgrzym do Ziemi Świętej w latach 1598-1599, na potwierdzenie niektórych swoich obserwacji pisze: „Wszystko to należało do oryginałów, które są przechowywane w Archiwum bazyliki Bożego Grobu”¹⁴. To „wszystko” nie znaczy, że istniało odrębne, inne archiwum, lecz cały czas chodzi o archiwum centralne Kustodii, które nigdy nie znajdowało się w bazylice Grobu Pańskiego.

Od drugiej połowy XVI wieku zaczynają się wzmianki o różnych nazwach, które odnoszą się zawsze do tego samego archiwum. Niżej przytaczam je w porządku chronologicznym, lecz bez orzekania o ich kompletności:

⁷ N.S. Klimas, *La Custodia di Terra Santa ed il suo Archivio*, in A. Maiarelli (a cura di), „L'Archivio Storico della Custodia di Terra Santa (1230-1970)” (Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano, Quinta Serie - Sussidi, I - Introduzioni, II - Inventario dell'archivio della Curia custodiale; III - Inventario degli archivi aggregati, case religiose, parrocchie, ETS Milano 2012, t. 1, s. 77-118; t. 2, s. 43. Por. *Codice A*, fol. 16 (Kodeks mieści w sobie wzmiankę na temat bulli papieskich znajdujących się w Archiwum Jerozolimskim).

⁸ Ten wyraz spotykamy po raz pierwszy w: F. Gonzaga, *De Origine Seraphicæ Religionis Franciscanæ ejusque progressibus*, Roma 1587, s. 107. Autor mówiąc na temat dokumentu, informuje, że ten „extat in sacri montis Sion archivis”.

⁹ Por. P. Verniero, *Croniche ovvero Annali di Terra Santa*, t. 1, w: *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano*, II Serie „Documenti”, t. 6, ed. dal G. Golubovich, Quaracchi 1929, s. 157-159.

¹⁰ Por. F. Quaresmio, *Historica, Theologica et Moralis Terræ Sanctæ Elucidatio*, t. 1, Venetiis 1880, s. 288-331. Zaznacza się, że to dzieło powstawało między 1616 a 1625 rokiem i było opublikowane (II wyd.) w latach 1634-1639.

¹¹ Wystarczy zacytować tylko dwa przykłady. Ojciec Bonawentura z Gdańska (jesteśmy w 1726 roku) tak pisze w swoim sprawozdaniu: „Archiwum Świętej Góry Syjon było przeniesione w roku 1726 dnia 30 września”. Tylko jego mała część (w sensie ilościowym) pochodziła z „Góry Syjon”. Nie trzeba mówić, że na początku to zdanie wyglądało trochę inaczej: „Archiwum Ziemi Świętej było przeniesione w roku 1726 [...]”. Por. E. Castellani, *Atti del Rev.mo P. Lorenzo Cozza Custode di Terra Santa (1709-1715)*, t. 1, w: *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano*, II Serie „Documenti”, t. 4, ed. dal tegoż, Quaracchi 1924, s. X.

¹² Por. R. Razzoli, *I Francescani in Oriente*, Tip. Di Terra Santa, Gerusalemme 1909. Por. Strony: 33 (firmany), 42 (kroniki da Valenzano), 44 (firmany), 49 (firman), 53 (kroniki), 55 (firman), 58-59 (4 cytaty z firmanów), 66 (firman), 115 (kroniki), 130 (*Archivio de Sacro Monte Sion: Lettere ai Principi* mss. 3), 132-133 (3 cytaty, *Cronache* mss. e *Lettere ai Principi*), 134 (kroniki), 138 (kroniki) 139 (2 razy, *Regestum* I), 142 (*Relazione* ms. *Esistente nell'Archivio del Sacro Monte Sion*), 145, 147 (2 razy, kroniki), 148 (1 raz firman, 1 raz kroniki), 153 (3 razy kroniki).

¹³ Por. Fr. Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Santa e suas particularidades*, Imp. da Universidade, Coimbra 1927, s. 177.

¹⁴ A. Rocchetta, *Peregrinatione di Terra Santa*, Palermo 1630, s. 393.

- Archiwum Świętej Góry Syjon (1587 rok: określenie niezbyt dokładne, lecz przetrwało do czasów Quaresmia, 1616-1625)¹⁵.
- Ojciec Pietro Verniero odnosi się w kompilacji swoich *Kronik lub Annalów Ziemi Świętej* (pierwsze wydanie w latach 1634-1636) do „pewnych rękopisów z Archiwum klasztoru Najświętszego Zbawiciela, spisanych w języku tureckim i arabskim”. W nazwach swojej inwentaryzacji wraca do tej samej terminologii: „Rejestr i rozdziały wszystkich rękopisów Ziemi Świętej, które przechowują się w naszym Archiwum w klasztorze Najświętszego Zbawiciela”¹⁶.
- Tę samą nazwę spotykamy w pierwszej połowie XVIII wieku (dokładniej: w 1726 roku), kiedy mówimy o miejscu, „gdzie się znajduje archiwum Ziemi Świętej”¹⁷.
- Na końcu XIX – początku XX wieku – powraca takie samo określenie, między innymi w dziele o. Livoria Oligera¹⁸. Ten pierwotny zbiór, który istniał kiedyś w czasach Góry Syjon, potem wiele razy poszerzał się bez zmiany struktury, dlatego nie zachował swojego wyglądu pierwotnego¹⁹.
- Również możemy widzieć nazwę z 1898 roku, która określa Archiwum Jerozolimskie jako Archiwum Sekretariatu w Jerozolimie²⁰. W okresie *Diarium Terræ Sanctæ*, które było publikowane w Jerozolimie w latach 1908-1912, w każdym zeszycie był rozdział pod tytułem *Ex Archivis Terræ Sanctæ*. Właśnie tam możemy spotkać wyrażenia: Archiwum Jerozolimskie – Archiwum Jerozolimskie Ziemi Świętej – Archiwum Ziemi Świętej – Archiwum Świętej Kustodii – Archiwum Świętej Góry Syjon²¹.
- Lemmens w swoim dziele *Collectanea Terræ Sanctæ ex Archivo Hierosolymitano deprompta* często używa nazwy Archiwum Kustodii albo jako wariantu Archiwum Kustodii Ziemi Świętej²².

Taka różnorodność terminologii określającej ten sam przedmiot świadczy o tym, że nie zawsze istniało klarowne określenie Centralnego Archiwum Kustodii, które na końcu przybrało nazwę Historycznego Archiwum Kustodii Ziemi Świętej.

Potwierdzają to różne spotykane nazwy tego archiwum przytoczone tutaj w porządku chronologicznym:

- 1467-1472: Capsa Privilegiorum
- 1563-1564: Archiwum (Br. Pantaleone de Aveiro)
- 1598: Archiwum bazyliki Bożego Grobu (Ks. Aquilante Rochetta)
- 1616-1625: Archiwum Świętej Góry Syjon (Francesco Quaresmio)
- 1634-1636: Archiwum klasztoru Najświętszego Zbawiciela (Pietro Verniero, również Francesco da Serino)

¹⁵ W przypadku F. Quaresmia jesteśmy na początku XVII wieku. Nawiązuje on do *Archiwum świętej Góry Syjon*. Por. F. Quaresmio, *Historica...*, s. 288.

¹⁶ P. Verniero, *Croniche...*, t. 1, s. 6, 102.

¹⁷ Patrz: przypis 11, gdzie jest wzmiankowany o. Bonawentura z Gdańska.

¹⁸ Por. L. Oligera, *Vita e Diarii del Card. L. Cozza*, w: *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese*, II Serie „Documenti”, t. 3, ed. dal tegoż, Quaracchi 1925, s. 163.

¹⁹ Archiwum kościoła Grobu Pańskiego (lata 1598-1599), Archiwum Ziemi Świętej (1726), nazwa jest użyta przez L. Oligera w 1925 roku.

²⁰ Por. G. Golubovich, *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese*, t. V, *Annali di Terra Santa dal 1346 al 1400*, Quaracchi 1927, s. XXVII.

²¹ Por. *Diarium Terræ Sanctæ*, ed. dal Custodia di Terra Santa, Gerusalemme 1909-1912, t.1, s. 117, 79; t. 4, s. 107; t. 1, s. 25, 44, 87, 210.

²² Por. L. Lemmens, *Collectanea...*, s. 244, 283.

- 1637: Archiwum Ziemi Świętej (Święta Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, Leonard Lemmens)
- 1672-1686: Archiwum (tego świętego) klasztoru Najświętszego Zbawiciela w Jerozolimie
- Archiwum Świętej Góry Syjon
- Archiwum Jerozolimskie
- Archiwum Ziemi Świętej (Juan de Calahorra)
- 1671-1674: Sacri Montis Sion archivia
- Archivium Sancti Salvatoris (o. Leonardo di Clore)
- 1726: Archiwum Świętej Góry Syjon
- Archiwum Ziemi Świętej (spis generalny z 1726 roku, Bonawentura z Gdańska)
- 1767: Archiwum naszego klasztoru Najświętszego Zbawiciela (o. Giuseppe Antonio da Milano)
- 1850: Archiwum konwentu Najświętszego Zbawiciela w Jerozolimie
- Archiwum klasztoru Najświętszego Zbawiciela w Jerozolimie
- Archiwa konwentu Najświętszego Zbawiciela w Jerozolimie
- Archiwa Ziemi Świętej
- Archiwa konwentu Ziemi Świętej w Jerozolimie (Eugenio Borré)
- 1898: Archiwa Sekretariatu w Jerozolimie (Girolamo Golubovich, *Serie Cronologica*)
- 1909: Archivium Sacri Montis Sion (Roberto Razzoli)
- 1924: Archivio Conventus SS. mi Salvatoris (*Status Descriptivus*, 1924)
- 1933: Archivium Hierosolymitanum (Leonard Lemmens, Girolamo Golubovich, *Collectanea*)
- 1975: Historyczne Archiwum Ziemi Świętej.

Od 1467 do 1933 roku spotykamy więc 26 nazw: 6 razy mamy do czynienia z określeniem Archiwum Góry Syjon (albo z podobnymi określeniami), 9 razy – z Archiwum konwentu Najświętszego Zbawiciela (albo z podobnymi określeniami), 4 razy – z Archiwum Ziemi Świętej, 2 razy – z Archiwum Jerozolimskim i 5 nazw, które pojawiają się tylko jeden raz.

Miejsce

Napotkane daty historyczne dotyczące warunków przechowywania materiałów archiwalnych są nieliczne, fragmentaryczne i prawie zawsze przypadkowe. To bez wątpienia nieco utrudnia zgłębienie naszego tematu, ponieważ dla wyjaśnienia niektórych zagadnień dotyczących Historycznego Archiwum Kustodii Ziemi Świętej warto operować wyznaczonymi datami i faktami. Jeśli przedstawienie dokumentacji opiera się na porządku chronologicznym, bez dodatkowych wyjaśnień pojedynczy dokument może być zrozumiany mniej lub bardziej błędnie.

Nasze archiwum zawsze pozostawało w Jerozolimie, od samego początku do końca: w ciągu pierwszych dwóch wieków (XIV-XVI) w klasztorze na Górze Syjon; potem od 1560 roku po dzień dzisiejszy w klasztorze Najświętszego Zbawiciela, chociaż wielokrotnie było przenoszone wewnątrz swoich zasobów, co zakłócało jego pierwotny porządek i jedność.

Najprawdopodobniej najbardziej używanym do przechowywania spisanej dokumentacji miejscem do drugiej połowy XV wieku był pokój ojca kustosa. Niestety pierwsza klarowna wskazówka dotycząca miejsca przechowywania jest odnotowana dopiero w latach 1467-1472, w czasach, kiedy Ojciec Kustosz Francesco da Piacenza ulokował rejestr „non potetur extra Cameram patris Guardiani (Custodis) [...] et stet in capsula privilegiorum”²³.

Troskę, z jaką bracia otaczali swoje archiwum w pierwszych dziesięcioleciach po wymuszonym siłą opuszczeniu klasztoru przy Wieczerniku, potwierdził pielgrzym ks. Rocchetta podczas swojego pobytu w Ziemi Świętej w 1598 roku. On, nawiązując do dokumentów papieskich napisanych do ojca kustosa przy okazji różnych okoliczności, pisze: „Wszystko jest zachowane w wersji oryginalnej w Archiwum bazyliki Grobu Pańskiego”²⁴. Ten błąd Rocchety wskazuje na to, że możliwie część materiału archiwalnego pod koniec XVI wieku była umieszczona w bazylice Grobu Pańskiego, najprawdopodobniej dla bezpieczeństwa, jednakże na dość krótki okres.

W 1634 roku o. Paolo da Lodi, Kustosz Ziemi Świętej, potwierdza, że „niektóre księgi, bulle papieskie i inne rękopisy [...] naszego klasztoru Najświętszego Zbawiciela są gdzie indziej” i nakazuje o. Pietrowi Vernierowi „zebrać wszystkie te rękopisy i księgi urzędowe, które znajdują się poza archiwum klasztoru Najświętszego Zbawiciela, potem uporządkować je jako kroniki”²⁵.

Warto zrozumieć sytuację początku XVII wieku, kiedy być może przynajmniej część już znanego nam archiwum ma nazwę Archiwum klasztoru Najświętszego Zbawiciela (nazwa, która nawiązuje do miejsca ulokowania archiwum). Niestety nie jest możliwe znalezienie jakiegokolwiek wzmianki o tym, że archiwum znajduje się w klasztorze Najświętszego Zbawiciela.

15 października 1655 roku Święta Kongregacja Rozkrzewiania Wiary pisze do ojca kustosa: „Nakazujemy wykorzystywać [...] przez mieszkańców oficjalne dokumenty tego klasztoru (Najświętszego Zbawiciela). Inne pokoje zaś przekazać dla przechowywania skarbcza pieniężnego, także używać tę część dla przechowywania rękopisów archiwalnych, również dla dewocjonaliów, inwentarza i innych rzeczy, wymagających przechowywania, umieszczać je tam z podpisem V.R., również niezbędne dokumenty, które powinny być sprawdzane co roku”²⁶.

Dokument zarządzający z Rzymu nie zawsze koresponduje z prawdą, gdy dotyczy zwrotu „pokoje dla dokumentów archiwalnych” (co odnosi się do klasztoru Najświętszego Zbawiciela w Jerozolimie), jeśli nie wiemy o innych podobnych odnośnikach. Przynajmniej szczególne zainteresowanie budzi kontekst dokumentu, który z całym szacunkiem traktuje archiwum równoznacznie ze skarbcem i innymi strukturami niezbędnymi dla funkcjonowania klasztorów.

Naprawdę bardziej udanym przykładem jest dokument tej samej Kongregacji z 15 września 1655 roku: „Wśród najbardziej znaczących i dobrych rzeczy, niezbędnych dla dobrych rządów tymi świątyniami są dokumenty i rękopisy, które

²³ „nie można ich wynieść z pokoju (celi) ojca Gwardiana [...] a znajdują się one w skrzynce przywilejów”. Por. *Diarium...*, t. 1, s. 17.

²⁴ A. Rocchetta, *Peregrinatione...*, s. 393.

²⁵ P. Verniero, *Croniche ovvero Annali di Terra Santa*, t. 4, w: *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese*, II Serie „Documenti”, t. 9, ed. dal G. Golubovich, Quaracchi 1936, s. 4-5.

²⁶ L. Lemmens, *Acta Sacrae Congregationis De Propaganda Fide pro Terra Sancta*, w: *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese*, II Serie „Documenti”, t. 1, ed. dal tegoż, Quaracchi 1921, s. 182.

chronią jej interesy”²⁷. Adnotacja z 1681 roku wspomina ten dokument, mówi, że znajduje się w archiwum albo w kredensie, który znajduje się w pokoju wyższych przełożonych w Jerozolimie²⁸.

W XX wieku o. Antonio Cirelli, który kierował się bezpośrednim świadectwem, w dokumencie z 8 maja 1682 roku czyta następujący dodatek: „Obecna kopia była wydrukowana i odnaleziona w Archiwum Ojca Gwardiana w Jerozolimie pod sygnaturą Apostazja – Arissa – Arabica – Ormianie – Betlejem; w hospicjum Arissa znajdują się oryginały, które w większej części są przypieczątowane w sekretariacie klasztoru Najświętszego Zbawiciela w Jerozolimie”²⁹.

Indeks generalny tego archiwum, sporządzony w 1726 roku przez o. Bonawenturę z Gdańska, zaczyna się od tych słów: „Archiwum Ziemi Świętej było przeniesione w roku 1726 dnia 30 września dla ulokowania w arce, która znajduje się naprzeciwko drzwi pokoju, gdzie śpi przełożony. Było umieszczone w siedmiu szafach z zamkami i kluczami o jednakowym rysunku na górze”³⁰. Ten rysunek w formie bardzo schematycznej przedstawia zawartość szafy i miejsca, gdzie można znaleźć potrzebne dokumenty według segmentów przechowywania. Ostatni segment szafy służy „dla przechowywania przebywających listów, dotyczących tematu dokumentów, które są ulokowane w tej czy innej szafie, co służy lepszemu odnalezieniu w wypadku potrzeby”, inne słowa bronią potrzeby tego, co dziś nazywamy archiwum bieżący³¹. Inne wiadomości dotyczą miejsca przechowywania archiwum. Ojciec Bonawentura z Gdańska przedstawia schemat nowej systematyki archiwum, który sam skompletował.

Wydaje się, że archiwum nie zawsze było przechowywane we wzorcowym porządku, chociaż miało swoje wyznaczone i zorganizowane miejsce, ponieważ po stu pięćdziesięciu latach zaczęła się budowa nowego kościoła Najświętszego Zbawiciela.

O tej sytuacji informuje współczesny tym wydarzeniom o. Eleazario Horn (przebywał w Ziemi Świętej w latach 1724-1744), który wspomina małą bibliotekę znajdującą się „in cellis PP. Discretorum”, gdzie były włosko-lacińskie księgi ojca kustosa. Została ona przeniesiona w 1730 roku, ponieważ „hic etiam asservatur Archivium Terræ Sanctæ [...] fecit subscribi sequens chronicon: Res Terræ Sanctæ, Francisci Gesta Suæque Achivum hoc, Sacræ Religionis habet (=1726)”³². Prezentując specyficzne troski sekretarza i gwardiana jerozolimskiego, Horn wyjaśnia: „Item si non sit alius Sacerdos particulariter insitutus Chronologus, debet res gestas Fratrum Terræ Sanctæ diligenter adnotare, in Archivo scripturas fideliter servare,

²⁷ Tamże, s. 181.

²⁸ *Atti Discretoriali*, Reg. K/Ab, s. 230. Jest napisane, że adnotacja niedatowana znajduje się w rejestrze wśród innych dokumentów. Jeden z nich jest z dnia 18 stycznia 1681 roku, inny – z dnia 10 października 1681 roku.

²⁹ Por. A. Cirelli, *Gli Annali di Terra Santa*, ed. dal S. Mencherini e Bibliografia di Terra Santa del medesimo editore, Tipografia del Collegio di S. Bonaventura, Quaracchi 1918, s. 157. Cirelli, który sporządzał te *Annali Ziemi Świętej* w latach 1857-1859, w dodatku stwierdza: „Jeśli Ojciec, który opisuje archiwum z całą precyzją, będzie miał zachowanie tego śpiocha i będzie naśladował go w niedbalstwie, będzie musiał wrócić i zobaczyć klasztor i całą Kustodię Ziemi Świętej. O! *Quantum mutata ab illa*”.

³⁰ E. Castellani, *Atti...*, s. X.

³¹ Tamże, s. XI.

³² „aby (ponieważ) służyły Archiwum Ziemi Świętej [...] polecił nazwać w ten sposób kontynuację Kronik...”. E. Horn, *Ichonographiæ locorum et monumentorum veterum Terræ Sanctæ*, ed. P. H. Golubovich, Typis Sallustianis, Romæ 1902, s. 208. Wzmianka na temat jego posługi jako sekretarza: patrz s. 153.

juxta ordinem eosdem proprio suo loco distribuere, ut cum registro facilius inveniatur”³³.

Trzeba zauważyć jednak, że po raz pierwszy archiwum jest uporządkowane, nawet wyznaczony jest archiwista. Pozycja archiwisty kustodialnego, z małymi przerwami, przetrwa do końca 1918 roku.

Chateaubriand w październiku 1806 roku pozostawia dwie wzmianki (cytuję jedną z nich). Podczas swego krótkiego pobytu w Jerozolimie zauważa, że archiwum nie jest przechowywane w dobrym miejscu. Píše bowiem na stronach swego wybitnego *Itinéraire de Paris à Jérusalem*: „Les Pères m’avaient permis d’examiner la bibliothéque et les archives de leur couvent. Malheureusement ces archives et cette bibliothéque furent dispersées il y a près d’un siècle [...]. Quelques papiers échappèrent à la dévastation, en particulier les firmans [...]”³⁴.

W ciągu XIX wieku historyczna część archiwum znacznie traci swój kształt, ponieważ była nieuporządkowana i pozostawiona w sekretariacie, nie zawsze była dobrze przechowywana. Dlatego obecnie nie posiadamy pełnej dokumentacji, chociaż pozostała jest dość znacząca.

Aby zacytować bullę papieża Marcina V, Eugenio Bore pisze do sekretariatu klasztoru Najświętszego Zbawiciela, poszukując tego dokumentu. Nawiązując do bulli papieskich od Grzegorza IX do Piusa IX, chce znaleźć odnośniki w archiwum klasztoru Najświętszego Zbawiciela w Jerozolimie³⁵.

Zamieszania, jakie wynikają pomiędzy biblioteką a archiwum, notuje Jacques Mislin: „Dans les archives du couvent, il y a des milliers de documents [...]. Leur bibliothéque posséde aussi neuf cents firmans”³⁶.

Ojciec Cirelli, wyznaczony Kronikarzem Ziemi Świętej w 1846 roku, wyznaje na temat prac historycznych „nie mogę mieć ich w archiwum dla własnego użytku, ponieważ z powodu braku miejsca są w Sekretariacie, stąd zawsze muszą liczyć na przychyłność o. Clemente da Solero... Sekretarza, który... zaprawdę spędza wiele czasu na poszukiwaniu potrzebnych dla mnie dokumentów wśród starych kartonów, żeby mnie zadowolić”³⁷.

Carlo Guarmani w liście do o. Desideria da Casabarsciana z dnia 14 czerwca 1745 roku pisze na temat własnego kopiowania rejestru „Archiwum Sekretariatu klasztoru Najświętszego Zbawiciela”. Powołując się na niektóre dokumenty sprzed 1766 roku, potwierdza, że są „przechowywane jeszcze w Archiwum Sekretariatu klasztoru Najświętszego Zbawiciela”. W publikacji dokumentu z 1514 roku zaza-

³³ „Podobnie jeśli nie ma innego kapłan szczególnie wykształcony jako kronikarz powinien pilnie notować dokonania Braci Ziemi Świętej, pisma wiernie zachowywać w Archiwum, według porządku rozmieścić tychże na swoim własnym miejscu, aby z pomocą kartoteki łatwiej można było je znaleźć”. Tamże, s. 236.

³⁴ „Ojciec pozwolił mi przeegzaminować (sprawdzić) bibliotekę i archiwum klasztorne. Niestety ta biblioteka i archiwum zostały w ciągu wieków rozproszone [...]. Niektóre dokumenty uległy zniszczeniu, szczególnie firmany [...]”. F.R. de Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Alired Mame et Fils Editeurs, Tours 1871, s. 270. Nie odróżnia i nie zna radykalnej różnicy między biblioteką a archiwum. Jest to jedynie błąd czy drobne niedopatrzenie, które są oparte na pośpiesznych wnioskach? Jest to pomyłka chwilowa czy trwająca w czasie? Czy takie pomieszenie pomiędzy biblioteką a archiwum jest rzeczą przypadkową?

³⁵ E. Bore, *Della Questione dei Luoghi Santi*, Soc. tip. maltese, Malta 1850, s. VII. Na temat jego firmanów patrz inny mój artykuł poświęcony tej części Archiwum Jerozolimskiego.

³⁶ „W archiwum klasztornym znajdują się tysiące dokumentów [...]. Ich biblioteka posiada także 900 firmanów”. J. Mislin, *Les Saints Lieux - Pèlerinage à Jérusalem*, Ille éd., Lecoître fils et Cie, Paris – Lyon 1876, t. 2, s. 586-587.

³⁷ A. Cirelli, *Gli Annali...*, s. 353-354. Por. *Registro delle Congregazioni dal 1846 al 1855* (ms.), 1.

cza, że „był skopiowany z oryginału, który się znajduje w Archiwum Sekretariatu klasztoru Najświętszego Zbawiciela”³⁸.

Do tych świadectw pochodzących z XIX wieku można dołączyć jeszcze jedno, w którym Golubovich przytacza krótki opis starego archiwalnego rejestru, który umieszcza na początku swojego dzieła, pisząc o nim, że „ jest rzetelnie przechowywany w Archiwum Sekretariatu w Jerozolimie”³⁹.

Rzeczą charakterystyczną jest, że kiedy bierzemy pod uwagę wielowiekową historię Kustodii Ziemi Świętej, podczas przeliczenia instytucji znajdujących się niegdyś w klasztorze Najświętszego Zbawiciela (seminarium albo szkoła teologiczna, biblioteka, infirmeria i inne różne instytucje zależne od tego konwentu), nigdy się nie wspomina wielowiekowego istnienia archiwum⁴⁰.

Trzeba zapytać, w jakim miejscu klasztoru Najświętszego Zbawiciela w minionych stuleciach było przechowywane Centralne Archiwum Kustodii Ziemi Świętej. Wiemy, że w ciągu pierwszych sześćdziesięciu lat XVII wieku pokój ojca kustosa pełnił funkcję miejsca, gdzie uporządkowywano i przechowywano archiwum. Nieco później, bo w XIX wieku, miejscem tym był sekretariat.

Niestety dzisiaj jest praktycznie niemożliwe wyznaczenie dokładnego miejsca, gdzie znajdował się pokój ojca kustosa i sekretariat, z prostego powodu – rekonstrukcji i przebudowy kościoła Najświętszego Zbawiciela dokonanych w latach 1882-1885. Większa część konwentu została absolutnie zmieniona. Struktura konwentu, którą opisywał Horn w pierwszej połowie XVIII wieku, obecnie jest już nie do odtworzenia⁴¹.

W czasach budowy nowego kościoła, i trochę później, klasztor został restrukturyzowany i przedłużony wzdłuż murów Górnego Miasta w kierunku wschodnim. Ta część początkowo znajdowała się nad wielkim refektarzem. W niej na wschodzie był ulokowany nowy, trzypokojowy sekretariat, a jeden pokój był przeznaczony na archiwum. W tym celu były dokupione trzy duże szafy z drewna zakrywające wszystkie ściany, lecz pozostawiające wolną przestrzeń w pobliżu drzwi wejściowych. Taki porządek archiwum pozostanie nienaruszony do zimy na przełomie lat 1974-1975.

Po tym wyjaśnieniu, gdzie znajdowało się archiwum w przeciągu wieków XVII-XIX, trzeba za Golubovichem stwierdzić bardzo jasno jedną rzecz. W swojej syntetycznej ekspozycji wielowiekowej historii archiwów Kustodii pisze on: „Te nieszczęśliwe zmiany i przeżycia naszych archiwów, kiedy nawet Przełożeni Ziemi Świętej nie potrafili zachować najbardziej cennych resztek, nie tylko z powodu uszczerbku żarłocznego czasu i dramatycznych wydarzeń, lecz także z nieprzewidywalnych i gniewnych zniszczeń, takich zwyczajnych na Wschodzie”. Jako ocalenie w takiej sytuacji proponuje prosić o pomoc Europę, która powinna dać „światło dla zachowania pełnej opowieści wszystkiego w pozostałych dokumentach”⁴².

Możliwe, że po tych zgłoszeniach była wprowadzona praktyka bardziej efektywna niż efektywna, ustanowiono bowiem szafę z metalu, gdzie były przechowy-

³⁸ C. Guarmani, *Gl'Italiani in Terra Santa*, Tip. Fava e Garagnani, Bologna 1872, s. 281-282, 284, 381.

³⁹ G. Golubovich, *Serie...*, s. XXVII, nota 1.

⁴⁰ Por. Tamże, s. 194-197. Naprawdę takie interesujące spostrzeżenie wcale nie świadczy o ew. istnieniu parafii przy klasztorze.

⁴¹ E. Horn, *Ichonographia...*, s. 189.

⁴² G. Golubovich, *Serie...*, s. XXIX.

wane bulle papieskie, na której dużymi literami po prawej stronie było napisane: „Bullarium/Terræ Sanctæ in hoc armario incombustibili disposuere/notis adiectis”, a po lewej stronie: „Anno 1907/Secretarius N. Rosati et officialis Curiae A. Gassi iussu/Rmi P. Roberti Razzoli Custodis benemerentissimi”.

Lecz z upływem czasu pojawiła się potrzeba bardziej radykalnego rozwiązania tego dawnego problemu. Zarząd Kustodii w dniu 3 stycznia 1915 roku postanowił „przygotować miejsce adaptowane dla Archiwum Kustodii, gdzie będą przechowywane firmy do zamknięcia przez Prokurę i inne dokumenty, kontrakty, zaświadczenia itd.”⁴³.

W opisie sporządzonym w dniach od 12 do 21 sierpnia 1918 roku między innymi umieszcza się wszystkie firmy i dokumenty dotyczące świątyń, zachowane w archiwum naprzeciwko sekretariatu. 30 grudnia 1918 roku opisany jest ten sam problem, jak następuje: decyduje się, że wszystkie dokumenty, dotyczące majątków Ziemi Świętej, są zebrane w Archiwum Kustodii razem z firmanami i dokumentami dotyczącymi świątyń⁴⁴. Jednocześnie zbiór firmanów, w czasie nie bardzo dalekim od tej decyzji, był umieszczony w pokojach naprzeciwko sekretariatu w dwóch dużych drewnianych szafach, gdzie pozostawał do końca 1961 roku. Jak widać, większa część problemu nie została rozstrzygnięta. Również później przez prawie czterdzieści lat nie można było znaleźć dobrego rozwiązania dla tego wielowymiarowego problemu. 16 maja 1960 roku „była podjęta decyzja, by przenieść do nowego miejsca bibliotekę i Archiwum Kustodii w klasztorze Najświętszego Zbawiciela z okazji 400-lecia konwentu”⁴⁵.

Zawsze widzimy ściśle powiązanie archiwum z sekretariatem i tylko nowe podejście pozwoli dokonać nowej systematyzacji archiwum. Rozwiązania te są proponowane przez kompetentne osoby i są bardzo konkretne, jak opisuje to nowa kronika oficjalna, napisana z okazji inauguracji nowej siedziby sekretariatu, gdzie są wymieniane osoby bezpośrednio zainteresowane archiwum.

Po upływie lat została widoczna niewystarczalność i niewygodna wspólnego ulokowania Archiwum Historycznego Kustodii i Sekretariatu. Podkreślił to Minister Generalny o. Sabino Gallego podczas swojej wizytacji w roku 1959, kiedy dał wskazówki, by znaleźć rozwiązanie tego poważnego problemu. Bardzo dogodnym czasem dla realizacji tego projektu jest właśnie świętowanie 400-lecia klasztoru Najświętszego Zbawiciela w Jerozolimie⁴⁶.

Dzień 16 maja 1960 roku postanowiono uczcić zaofiarowaniem nowej siedziby dla biblioteki i archiwum kustodialnego. Problemem biblioteki zawsze była trudność znalezienia przystosowanego do jej potrzeb lokum, ale idea nowego miejsca dla archiwum była zrealizowana w dość krótkim czasie. Zostało ono umieszczone, po długich dyskusjach, w miejscu starego sekretariatu i archiwum, pozostając do dyspozycji już tylko tego ostatniego. Trzy duże pokoje wystarczały na wszystkie materiały archiwum, które usystematyzował nowy Archiwista Kustodialny o. Metodjo Brlek.

W związku z tym pojawiła się potrzeba znalezienia nowego miejsca dla sekretariatu. Znaleziono cztery pokoiki, ciasne i ciemne, naprzeciwko starego sekretariatu i archiwum z oknami, które wychodziły na dzwony kościoła. Te cztery pokoiki

⁴³ *Atti Discretoriali*, Reg. K/R, s. 107.

⁴⁴ Tamże, s. 221.

⁴⁵ Por. *Acta Custodiæ Terræ Sanctæ*, 5(1960), s. 100.

⁴⁶ *Acta Custodiæ Terræ Sanctæ*, 4(1959), s. 104.

służyły za depozyt ksiąg Kustodii, więc szafy na firmy były zniszczone podczas rekonstrukcji pomieszczenia dla potrzeb nowego sekretariatu. Prace adaptacji nowych pomieszczeń dla archiwum i sekretariatu były ukończone we wrześniu 1961 roku. Pomieszczenia zostały uroczystie otwarte wieczorem 21 maja 1962 roku przez o. Carla Tallorica, Generalnego Wizytatora Kustodii Ziemi Świętej⁴⁷.

Teraz przytoczę ostatnią datę (21 maja 1962 roku), którą można nazwać oficjalnym początkiem autonomicznego życia wielowiekowego Historycznego Archiwum Kustodii Ziemi Świętej, ponieważ właśnie wtedy było ono nazwane oficjalnie tym tytułem. Byłe archiwum sekretariatu odziedziczyło dwa pomieszczenia połączone w jedno. Zajmuje obecnie trzy pokoje jednocześnie z całym umeblowaniem, które niestety już nie służy do systematyzacji materiału archiwalnego.

Razem z o. Mauriliem Sacchim, kustoszem Ziemi Świętej (1974-1980), były dokonane niezbędne renowacje wszystkich pomieszczeń archiwum oraz kupione specjalne nowe szafy z metalu⁴⁸. Inne renowacje niezbędne dla przechowywania licznych dokumentalnych materiałów archiwalnych klasztorów w Ziemi Świętej i na Cyprze, razem z badaniami i przewiezieniem rękopisów do Jerozolimy, były zrealizowane w latach 1998-2002 już pod kierownictwem autora tego artykułu, obecnie Archiwisty Kustodialnego⁴⁹.

Braki i ich przyczyny

68

Zniknięcia, kradzieże, większe lub mniejsze zniszczenia, a także zwykłe niszczenie się dokumentów z różnych przyczyn stanowią część historii prawie każdego archiwum. Wiedza o tej części historii może być bardzo pożyteczna, jeśli trzeba lepiej wytłumaczyć niektóre rzeczy z przeszłości, których nie da się wyjaśnić w inny sposób. Wystarczy zwrócić szczególną uwagę tylko na niektóre wypadki, dość charakterystyczne dla naszego archiwum.

Do dzisiaj mówimy na temat nieporządku, który istniał w ciągu dłuższego czasu, co nie sprzyja wzbogaceniu archiwum, lecz trzeba również zauważyć niektóre konkretne wypadki mniej lub bardziej bezpośredniego zubożenia archiwum.

Alessandro Mombelli 80 lat temu pisał: „Zniszczenie Archiwum klasztoru Najświętszego Zbawiciela z powodu pożaru, [...] nie jest możliwe [...]”, co zaprzecza całkowicie takiej możliwości⁵⁰. Jest to twierdzenie bardzo pośpieszne, wygodne i bardzo proste, ponieważ nie jest w stanie wytłumaczyć problemu z dokumentacją i na końcu nie przedstawia żadnego tłumaczenia. Archiwum Kustodii Ziemi Świętej według opinii Golubovicha jest bardzo bogate i naprawdę byłoby jeszcze bardziej bogate, jeżeli nie byłoby pożarów, więzienia do którego wtrącano zakonników i innych przyczyn zewnętrznych niszczących to Archiwum, jak również gdyby tym dokumentom okazano trochę więcej troski i dbałości ze strony zakonników tejże Kustodii Ziemi Świętej⁵¹.

⁴⁷ Por. *La nuova Segreteria di Terra Santa*, Acta Custodiae Terrae Sanctae, 7(1962), s. 99-100.

⁴⁸ Na temat prac po odnowieniu, umeblowaniu i uporządkowaniu archiwum: patrz Sprawozdanie Kapituły Kustodialnych od 1962 do 1988 roku, spisane przez archiwistę kustodialnego o. M. Brleka (własnoręcznie).

⁴⁹ Na temat spisu dokumentów dostarczonych do Jerozolimy: patrz Sprawozdanie (w przygotowaniu) tego samego archiwisty.

⁵⁰ Por. A. Mombelli, *La Custodia di Terra Santa*, Tip. dei PP. Francescani, Gerusalemme 1934, s. 71.

⁵¹ Trzeba zobaczyć na przykład: *Status Descriptivus Custodiae Terrae Sanctae anno Domini MCMXXII iussu et auctoritate Rev.mi P. Ferdinandus Diotallevi totius Terrae Sanctae Custodis digestus*, Hierosolymis 1924. Na s. 3 czytamy:

Lemmens, kiedy specjalnie wspomina złą wiadomość o zniknięciu z archiwum wszystkich rękopisów z Góry Syjon, które bracia zgromadzili w latach 1537-1540 (jak opowiada o tym kronikarz), zauważa:

sententia tali de archivi destruzione vel expoliatione sæpissime ab auctoribus repetita invenitur [...]. Sed jam dissensus scriptorum in tempore et in auctoribus deprædationis indicandis dubium ingerere potest; multo magis illam deprædationem dubiam facit factum, quod minime desunt in archivio Custodiæ documenta ante illum 1537 emanata⁵².

Wtedy Lemmens przytacza krótki spis dokumentów sprzed 1537 roku, które jeszcze wtedy przechowywane były we wspomnianym archiwum⁵³.

Na to stwierdzenie Lemmensa Golubovich ma swoje przeciwstawne zdanie:

Verumtamen etsi hæc tam pauca documenta sæc. XIV et XV ab interitu vindicata fuere, et in archivio Hierosolymitano adhuc supersunt; non inde fas erit in dubius vertere vel negare, quod major innuo maxima pars monumentorum, a sæc. XIII usque in finem sæc. XVI, vel deprædatione, vel peste, vel igne consumpta, vel quoris alio nefasta casu perierit tum Hierosolymis, tum in cæteris Csnobiis Terræ Sanctæ⁵⁴.

Bardzo trudno dyskutować na ten temat, ponieważ nie wiadomo, na jakiej podstawie przyznawać rację któremuś z wybitnych historyków. Lepiej po prostu przytoczyć konkretne daty i świadectwa, poczynawszy od XIV wieku do naszych czasów, które – oczywiście, bez wyłączenia możliwości wypadków zniszczenia i zniknięcia dokumentów z miejsca, które teraz nazywamy Historycznym Archiwum Kustodii Ziemi Świętej – przedstawiają informacje historyczne na interesujące nas tematy i nawet negatywne stanowią część historii wspomnianego archiwum, lecz jednocześnie dają możliwość obiektywnego przedstawienia realnej sytuacji.

Pierwsze *Statuty Ziemi Świętej*, które pojawiły się w 1377 roku, w art. 6. nakazują: „Pro strictiore Rægulæ observantia et manifestatione pecuniæ fuga, a predictis (amministratori secolari a servizio dei Frati) Fratres eleemosynarum rationem sive computum non exigant; quas recipiunt eleemosynas non scribant; quas distrahunt, in tabulas non redigeant [...]”⁵⁵. Trudno to wytłumaczyć duchowymi przyczynami, lecz trzeba pamiętać, że bracia w Ziemi Świętej nie prowadzili swojej prywatnej misji, lecz występowali w imieniu całego Kościoła katolickiego. Więc jeśli księgi – administracyjne rejestry i dokumenty własności – wydają się mieć tutaj tylko specyficzną dla nich wartość dokumentów księgowych, nabywają również wartości dokumentacji historycznej, zyskując bardziej szerokie, niż przewidziane pierwot-

„Lugendum sacre thesaurum Archvi (Conventus S. Salvatoris) non attius se protender quam sæc. XVII, infauste enim temporum, incendia, carceres conjuvarunt contra antiquiora monumenta quæ vel incendio deleta, vel dispersa vel ammissa sunt” („Trzeba ubolewać, że skarb świętego Archiwum (klasztora św. Zbawiciela) nie rozciąga się [na okres] wcześniejszy niż XVII w., bo nieszczęścia czasów, pożary, więzienia podniosły się przeciw najstarszym dokumentom, które zostały zniszczone pożarem, rozproszone lub zaginęły”). Por. Lemmens, *Collectanea*..., s. 245.

⁵² „To zdanie o zniszczeniu lub ograbieniu archiwum jest bardzo często powtarzane przez autorów [...]. Lecz może budzić wątpliwość niezgodność autorów już w owym czasie, gdy chodzi o wskazanie sprawców grabieży; dużo bardziej czyni wątpliwą ową grabież fakt, że w archiwum Kustodii wcale nie brakuje dokumentów wydanych przed owym rokiem 1537”. Tamże, s. 244. Na temat opowieści kronikarza P. Verniera patrz: P. Verniero, *Croniche*..., t. 1 (ms.).

⁵³ Por. Tamże, s. 244-245.

⁵⁴ „Jednakże nawet jeśli te tak nieliczne dokumenty z XIV i XV wieku zachowały się od zniszczenia i pozostały do tej pory w archiwum jerozolimskim, nie jest przez to słuszne poddawać w wątpliwość lub negować, że większość, co więcej, ogromna większość dokumentów od XIII do XVI wieku została zniszczona przez grabież, zarazę lub ogień albo zaginęła przez jakieś inne nieszczęśliwe wydarzenie zarówno w Jerozolimie, jak też w pozostałych klasztorach Ziemi Świętej”. Tamże, s. 245, nota 1.

⁵⁵ „Ze względu na ściślejsze zachowywanie Reguły i okazanie, że unikają pieniędzy, Bracia niech nie żądają od wspomnianych (administratorów świeckich w służbie Braci) sprawozdania z jałmużny ani rozliczenia; niech nie piszą, jakie otrzymują jałmużny; niech nie zapisują w rubrykach, jakie [sumy] z tego biorą [...]”. G. Golubovich, *Biblioteca*..., s. 218.

nie, znaczenie. Pozostaje tylko fakt, że przepis z 1377 roku był przestrzegany zbyt skrupulatnie, nawet bardziej niż nakazywało to rozporządzenie administracyjne.

Wśród zewnętrznych czynników negatywnych trzeba wymienić zwycięstwo Turków nad zjednoczonym wojskiem europejskich chrześcijańskich potęg w XVI wieku (1537 rok), konsekwencją czego było uwięzienie braci. Kara rządu tureckiego była zaskakująca i nieoczekiwana: bracia byli zobowiązani tylko tymczasowo oddać klucze do swoich miejsc świętych Ormianom, prosząc ich by dobrze zadbano o Kustodię. Kiedy bracia nareszcie zostali uwolnieni, po trzydziestu ośmiu miesiącach więzienia, zauważyli oni... zniknięcie wielu rzeczy, wśród których były również rękopisy⁵⁶. Należy także dodać, że bracia prawie osiem lat mieszkali w tzw. Domu albo Wieży Pieca koło Wieczernika (lata 1551-1559), co w ogóle nie sprzyjało dobremu przechowywaniu materiału archiwalnego z powodu ciasnoty i niewygód tego miejsca⁵⁷.

W drugiej połowie XVI wieku Minister Generalny o. Gonzaga, chcąc przedstawić Kustodię Ziemi Świętej z punktu widzenia historycznego, zaczął lamentować nad wielkimi brakami zaproponowanych mu dokumentów. Oto są jego słowa:

Plurima haud dubio de loci Terræ Sanctæ, in qua Deus optimus maximus pro sua tantum infinita misericordia atque miseratione, nullis peritus nostris meritis id exigentibus, humanam salutem operari dignatus est, in medium afferre possemus, si fratribus nostris ea petentibus frequentior cum Turcis consuetudo esset, sique longiorem in illis moram traherent. Sed ea est etiam, ab his difficultatibus, fratrum incuria, atque supina negligentia, quibus rerum notabilium prætermisio religio est, ut deficientibus nobis tum seniorum fidei, indubiaque traditione, tum quoque monumentis, ea silentio præterire cogamur quæ notatu dignissima sunt⁵⁸.

Niektórzy późniejsi badacze i pisarze zajmujący się tematyką Ziemi Świętej dochodzili do takich samych wniosków, preferowali uzupełniać braki swoimi własnymi słowami, jak np. brat Francesco Quaresmio.

Quaresmio, który był Prezydentem Kustodialnym w XVII wieku, pokazuje zniszczenia wewnątrz archiwum prawie od czasów św. Franciszka i później, kiedy w Ziemi Świętej byli znani dobrzy bracia, lecz trzeba stwierdzić, że pamięć po nich nie zawsze była zachowana. Potem dodaje: „Et rationes huius rei veras adducit illustrissimus et reverendissimus sanctæ memoriæ P.F. Fraciscus Gonzaga, alii seraphici ordinis minister generalis, et postea Mantuanus episcopus [...] loquens de custodia et locis Terræ Sanctæ, in hunc modum [...]”. Dodaje również te słowa: „Verum quæ indicavimus ita esse, tum ex dictis, tum ex dicendis alias, velut ex usque leo, dignoscetur”⁵⁹.

⁵⁶ P. Verniero, *Croniche*, t. 1, s. 141-144. W tej samej księdze na stronie 111 kronikarz nawiązując do tego wydarzenia, wyjaśnia, dlaczego „były zgubione liczne rękopisy”.

⁵⁷ Tamże, s. 165, 184.

⁵⁸ „Moglibyśmy bez wątpienia przytoczyć tu bardzo liczne przykłady z miejsc Ziemi Świętej, w której Bóg najlepszy i najwyższy tylko z powodu swego nieskończonego miłosierdzia i zmiłowania, bez żadnych zupełnie naszych zasług, które by się tego domagały, zechciał dokonać ludzkiego zbawienia, gdyby nasi bracia udający się do nich mieli częstsze relacje z Turkami i gdyby dłużej przebywali w tych miejscach. Lecz jest to też, [wynikająca] z tych trudności, beztrośka oraz wielka niedbałość braci, dla których religią jest pomijanie rzeczy godnych uwagi, abyśmy, gdy będzie nam brakować czy to wiernego i pewnego przekazu starszych, czy to dokumentów, byli zmuszeni pominąć milczeniem te [wydarzenia], które są bardzo godne uwagi”. F. Gonzaga, *De origine Seraphicæ Religionis Franciscanæ*, Ex Typographia Dominici Basæ, Romæ 1587, s. 106.

⁵⁹ „A prawdziwe tego powody podaje najjaśniejszy i najprzewielebniejszy o. Franciszek Gonzaga, niegdyś Minister Generalny Zakonu Serafickiego, a potem biskup Mantui [...], mówiąc o kustodii i miejscach Ziemi Świętej w taki sposób [...]”. Dodaje również te słowa: „Aby poznano, że prawdą jest to, co przekazaliśmy, zarówno z powiedzianych, jak też z tych, które gdzie indziej należy powiedzieć, jak z tego, co aż do ...”. F. Quaresmio, *Historica...*, t. 1, s. 123.

Do takiej argumentacji Quaresmio powraca w II tomie swojego wybitnego dzieła:

Interea temporis, quo Minores fratres in sancta civitate, vel in sancto cōnaculo sacri montis Sion, vel in conventu sancti Salvatoris habitaverunt, multa eos passos fuisse ab infidelibus, et in eorum locis non pauca memoria digna accidisse, neminem credo merito dubitare posse, etsi vel incuria, vel frequenti mutatione fratrum, litteris consignata non fuerint, atque ideo, quia non sat certo de eorum circum stantiis nobis constat, nostro huic operi non insequerimur; ea tamen quorum certam notitiam habemus, et quæ nostro tempore, et dum in istis partibus existerem ibidem acciderunt, non pretermittimus⁶⁰.

Ojciec Pietro Verniero 8 stycznia 1634 roku był wyznaczony przez o. Paola da Lodi, Kustosza Ziemi Świętej, do napisania annałów Ziemi Świętej. W dedykacji dla czcigodnego i nieznanego czytelnika owoców swojego trudu pisze:

nie dziw się, że te Annały nie zawierają w sobie imion wszystkich Gwardianów, którzy dawniej rządili w Ziemi Świętej, nawet tych nielicznych, ku zawstydzeniu, wspomnianych bez przytoczenia ojczyzny albo prowincji [...] dokonałem wiele wysiłków, żeby opowiedzieć jak najdokładniej o wszystkich, lecz niestety nie było to możliwe z powodu braku starożytnych rękopisów, ponieważ bracia nie bardzo dbali o sporządzenie odpowiednich pamięci, o spisywaniu ksiąg na temat, kiedy rozpoczął i kiedy skończył swoje rządy każdy Gwardian (po krótkim czasie zaczęli to robić), a te nieliczne imiona, znalezione z wielkim trudem w rękopisach w większości arabskich i tureckich, sporządzonych z okazji kupna domów i pól przez różnych Gwardianów [...] są na pół zniszczone, zwłaszcza te w języku arabskim⁶¹.

Dalej przytacza listę ojców kustoszy, ciągle powtarzając: „Nawet po dokonaniu wielkich wysiłków nie potrafiłem znaleźć pełnych i klarownych wiadomości na temat wszystkich, bo rękopisy są zagubione, ponieważ od samego początku nie troszczyli się, by mieć informacje na temat pierwszych Ojców, dlatego mamy takie poważne braki”⁶². Potem jeszcze dodaje: „Wszystkie wspomniane rękopisy i księgi rządów znajdują się wewnątrz i na zewnątrz Archiwum klasztoru Najświętszego Zbawiciela”⁶³. Verniero w zakończeniu swojego dzieła, wspominając szczególnie dokumenty o wartości prawnej, dodaje „inne wartościowe dokumenty, które mogły być przechowywane we wspomnianym Archiwum”⁶⁴.

Więc jakie rękopisy mogły być przechowywane w archiwum? Według jakiego systemu i kryteriów (bardzo osobistych i dyskusyjnych) stwierdzono ich zaginięcie, a nie zniszczenie?!

Ojciec Juan de Calahorra, który w 1672 roku w swoim dziele *Chronica de Syria y Tierra Santa de los Santos Lugares de Gerusalén*, zwracając się do „czcigodnego czytelnika”, informuje:

Aver ceñido à un volumen, y tan pequeño, sucesos de quatro siglos, y veinte y tres anos (cioć 1219-1632), no se debe à un genio lacónico; si, à la negligencia (que tantas vezes

⁶⁰ „Myszę, że z pewnością nikt nie może wątpić, że w tym czasie, w którym bracia Mniejsi mieszkali w świętym mieście, czy to w świętym Wieczerniku świętej góry Syjon czy też w klasztorze świętego Zbawiciela, oni wiele wycierpieli od niewiernych i w ich miejscach (pobyt) niemal wydarzyło się rzeczy godnych pamięci, nawet jeśli czy to z powodu niedbałości czy też z powodu częstych zmian braci nie zostały one przekazane na piśmie i dlatego, ponieważ nie są nam dostatecznie znane ich okoliczności, nie włączyliśmy ich do tego dzieła; jednak nie pominiemy tych rzeczy, o których mamy pewne informacje, a które tamże zdarzyły się w naszych czasach, i dopóki jestem w tych okolicach”. F. Quaresmio, *Historica, Theologica et Moralis Terræ Sanctæ Elucidatio*, t. 2, Venetiis 1881, s. 43a.

⁶¹ P. Verniero, *Croniche...*, t. 4, s. 7-8.

⁶² Tamże, t. 1, s. 2.

⁶³ Tamże, t. 4, s. 4-5.

⁶⁴ Tamże, s. 103.

lloro en mi Chronica) de los Religiosos antiquos, à quienes no debemos noticia de los sucesos, que acoecieron en sus tiempos, en cuya omisión (à no escusarlos la sinceridad) ofendieron notablemente su Seráfica Madre; pues si huniessen dexado algunas notas à posteridad, pro escosas que huneron sido, sobrara materia (à lo que confeturo) à seis tomos. Ni te pareza exageración, aviendo sido los trabajos, que sufrieron nuestros Mayores, mayores que los nuestros, à testimonio de tantos martyrios, y de aver llegado à perder, casi totalmente, estos Lugares Santos. Si leyeres con atención mi Chronica, conocerás este defecto en la brevedad, con que se refieren martyrios de tantos Religiosos, y en la suspensión en que quedan sucessos tan compassivos, de que no puede restrear otra noticia, que las que me dieron algunas cartas, y Escrituras Sarrecenas. Bien creo avrán sepultado à olvido eterno algunas memorias las persecuciones de naciones tan Bárbaras; mas quando tantas Bulas Pontificias, y Escrituras se han reservado desde la antiquedad, hasta nuestra Era, y se conservan en este Archivo, no me resuelvo à atribuir la perdida de tantas otras, à los trabajos; antes si, à la sinceridad de subditos, y descuydo de Prelados. No es censura, sino dolor, que de dozientos anos, y mas, no sepamos aun los nombres, sino de tal, ñ tal superior. De aquí ha nacido no seguirse uniforme el metodo de esta Historia, con harra desazon mia; pues si huvier a hallado los nombres de Ministros Provinciales, y el tiempo que governaron la Tierra Santa, quando gozava el honor, y fueros de Provincia, y de los Guardianes del sacro Monte Sion, que la governaron después que se reduxo à Custodia, con lo mas notable almenos de lo que sucediñ en sus Hebdomadas, huviera dado tal división à la obra, que à ningun sugeto defraudasse de lo que le tocava, como le he hecho en los quatro libros últimos, colocando lo que ha ocurrido en cada gobierno. Esta falta de noticias luzo mas difícil, de quanto sabré ponderar, la continuación de esta obra... hasta dirigirle... por los manuscritos del P. Fr. Pedro de Monte Piloso, aquí respire algo [...]»⁶⁵.

Ojciec Giovanni Bonsignori, współczesny Juanowi de Calahorra, w nocie biograficznej o. Claudia Gavazziego da Lodi, Kustosza Ziemi Świętej zmarłego 14 czerwca 1674 roku, zauważa:

⁶⁵ „Zmieścić w jednym małym tomie wszystkie wydarzenia z 4 wieków i 23 lat (od 1219 do 1632) nie jest spowodowane brakiem geniuszu, ale niestety (o czym piszę często w moich Kronikach) niedbałością dawnych zakonników, którzy to nie przekazali nam wiadomości z ich czasów, z pominięciem których (i nie może ich wytłumaczyć z tego powodu szczerze) obrażają w ten sposób ich Seraficką Matkę. Gdyby byli przekazali ich następcom ich zapiski, nawet te pełne nieścisłości, powiększyłby się materiał (co mogę potwierdzić) aż do 6 tomów. Nie jest też przesadą mówić o pracy, która została wykonana przez naszych poprzodników, jako o pracy bardziej zobowiązującej, potwierdzonej cierpieniami związanymi z utratą Świętych Miejs. Jeżeli przeczytasz z uwagą moją Kronikę, poznasz i zrozumiesz niedobór spowodowany krótkością opisów o cierpieniach tylu zakonników, nawet męczenników, opisów, w których miało miejsce tyle bolesnych wydarzeń, o których to nie znajdziemy żadnych innych wiadomości oprócz tych opisanych w Pismach (dokumentach) Saraceńskich. Utrzymuję, że zostały zaniedbane i nieprzekazane przyszłości opisy o tych prześladowaniach ze strony nacji barbarzyńskich; ale kiedy tyle różnych dokumentów i Bulli papieskich zachowało się od starożytnych aż do naszych czasów i zachowały się w tym Archiwum, nie mogę przypisać utraty tylu innych dokumentów różnym pracom wykonanym w tym miejscu, ale szczerze poddanych zakonników i niedbałości Przełożonych. Nie jest to cenzura ale ból spowodowany tym, że z przeszło 200 lat i więcej nie znamy imion wszystkich zakonników, oprócz kilku imion przełożonych. Stąd biorą się braki dokumentów, nie była zastosowana ta sama metoda w ich konserwacji i stąd biorą się też te braki imion, co sprawia mi cierpienie; bo gdybym miał do dyspozycji imiona Ministrów Prowincjalnych i czas, w którym sprawowali rządy, za czasów gdy ta jednostka nazywała się Prowincją i kiedy Prowincjałowie mieli przywilej używania tytułu Gwardiana Góry Syjon, w momencie kiedy Prowincja stała się Kustodią i prowincjałowie zostali Kustoszami, wiedząc co się działo w czasie ich urzędowania, mógłbym podzielić moje dzieło w ten sposób, aby dokładnie opisać każdy szczegół wydarzeń, tak jak to uczyniłem w 4 poprzednich tomach, opisując dokładnie to, co się wydarzyło za każdej kadencji przełożonych. Ten brak wiadomości sprawił, że trudno jest kontynuować w ten sam sposób to dzieło... aż do zakończenia go poprzez manuskrypty Ojca Piotra z Monte Piloso... i tutaj znajduję dalsze wiadomości, o których mogę już pisać bardziej szczegółowo [...]”. J. de Calahorra, *Chronica de Syria y Tierra Santa de los Santos Lugares de Gerusalem*, Madrid 1672, 1v-2r. Księga J. de Calahorra była przetłumaczona na j. włoski przez o. Angelica da Milano, był gwardianem i kustoszem tej samej prowincji Ziemi Świętej (Venetia 1694). Na pierwszej stronie, która rozpoczyna się wezwaniem do „Pobożnego Czytelnika”, mówi się na temat „ucieczki zakonników z powodu pożaru ich klasztoru. Lecz, na ile wiem, były uratowane wszystkie bulle papieskie i wiele rękopisów, również z czasów bardzo odległych, prawie wszystko z tego przechowuje się teraz w Archiwum Ziemi Świętej”.

Rodzina Braci Mniejszych dzieci Serafickiego Ojca św. Franciszka, powołana do opieki nad Przenajświętszym Grobem Pańskim i innymi Miejskami Ziemi Świętej, prowadziła błogosławiony tryb życia, ponieważ w minionych stuleciach należeli do niej mężowie sławni swoją świętością, czemu jest świadectwem historia tych Świętych Miejsk w ostatnich 362 (latach) ich obecności; co służy wielkim natchnieniem dla współczesnych autorów piszących historię tej części Bliskiego Wschodu. Między innymi wielbny Ojciec Franciszek Gonzaga [...] to napisał.

Dalej następuje obszerny cytat z dzieła Gonzagi. Potem kontynuuje:

W tym wszystkim są bardziej dokładni współcześni, którzy z wielką rzetelnością spisują wszystko, co się wydarzyło, sposób bycia i ubrania duchownych, którzy w tej części Bliskiego Wschodu prezentują różne modele świętości, jak jest to przedstawione w tej księdze, która zapisuje ich imię, ojczyznę itd., zmarłych z tej duchownej rodziny, zapisuje również wydarzenia, cnoty zakonników, w jaki sposób przewyższali zwykłych śmiertelników sposobem swojego życia, również są przykłady ubrań [...]”⁶⁶.

W tym czasie o. Bonsignori był Sekretarzem czcigodnego Ojca Kustosza, po śmierci którego został wybrany Prezydentem Kustodialnym i pozostał na tym urzędzie do 1678 roku, łącznie z trzema miesiącami roku 1675⁶⁷. Jak widzimy, w ciągu całego wieku kronika interesowała się głównie dość dawną przeszłością, nie zwracając wiele uwagi na teraźniejszość⁶⁸.

Dla wytłumaczenia tego rodzaju zaniedbania warto przytoczyć CC.GG. z 1663 roku, (rozdział XII, §1, nr 10). To zarządzenie i postanowienie było już wydane przez innego kustosza i brzmiało następująco:

[...] unum ex doctioribus totius familiae, qui Annales faciat notabilium et memorandarum rerum de die in diem occurrentium in Terra Sancta, utique hi Annales in omnibus vera referant aliquantis legantur et corrigantur in Discretorio, et autequam publicentur, per copiam authenticam a Patribus Guardiano (Custode) et Discretis subsignatam mittantur Ministro Generali, ut tempore Capituli Generali, constet supradicta omnia fuisse adamussum observata⁶⁹.

To zarządzenie wkrótce było wprowadzone w życie i realizowane także później.

Również wydarzenia zewnętrzne miały ogromny wpływ na dokumenty, do których trzeba zaliczyć różne przeprowadzki, często wymuszone, tymczasowe lub dłuższe, kiedy archiwum nie było na swoim miejscu. Przeprowadzki zaś, z powodu braku czasu i innych nieszczęśliwych okoliczności, mogły być dokonane bez zachowania wszystkich potrzebnych warunków i wymaganej ostrożności, niezbędnych w przypadku dokumentów z pergaminu albo papieru. Niestety, co można powiedzieć z całą pewnością, te czynności zasługują na wiele krytycznych uwag. Zadośćuczynienie za nie nadeszło w 1634 roku i było dość symptomatyczne. Po wielu niebezpiecznych wypadkach, kiedy bracia trafili do tureckiego więzienia, ojciec kustosz „[...] włożył wszystkie rękopisy Archiwum Ziemi Świętej wewnątrz opieczętowanych worków i dał do przechowywania w domu sąsiada naszego klasztoru, czcigodnego maronity, zwanego Salomon, gdzie [...] jego se-

⁶⁶ *Registro de Religiosi morti in questa Santa Custodia* (ms.), s. 53-54.

⁶⁷ Por. G. Golubovich, *Serie...*, s. 82-83.

⁶⁸ Por. L. du Clou, *Itinerarium breve Terrae Sanctae*, E. Ariani, Florentiae 1891, s. 7. Patrz także: A. Arce, *Le P. Leonard du Clou OFM. Ancien Discret Custodial de Terre Sainte*, La Terre Sainte Sept.-Oct.(1956), s. 151-155.

⁶⁹ „[...] jednego z bardziej wykształconych z całej rodziny, który by sporządził Kroniki rzeczy godnych uwagi i pamiętnych wydarzeń dziejących się z dnia na dzień w Ziemi Świętej; aby zaś te Kroniki we wszystkim przekazywały rzeczy prawdziwe, co jakiś czas niech będą czytane i poprawiane na Dyskretorium, a przed ich publikacją oryginalny egzemplarz, podpisany przez ojca Gwardiana (Kustosza) i Dyskretów niech będzie przesłany do Ministra Generalnego, żeby w czasie Kapituły Generalnej było wiadomo, że wszystkie te wyżej powiedziane rzeczy były dokładnie zachowane”.

kreতার chował je przez kilka dni". Zaistniała sytuacja została rozstrzygnięta dopiero po zapłaceniu sowitej kwoty pieniężnej władzom tureckim w Jerozolimie⁷⁰.

Jak już widzieliśmy w XVII wieku Stolica Apostolska była bardzo zainteresowana archiwum Ziemi Świętej, szczególnie w celu jego ochrony. Dlatego w 1655 roku nakazuje przysłać do Rzymu wszystkie oryginalne dokumenty i rękopisy, dotyczące miejsc świętych itp. „dla stworzenia swojego własnego archiwum”⁷¹. Nie trzeba więc powtarzać już dokonanej obserwacji, że nie mamy żadnej pewności na temat zachowania przy tym należnego porządku.

Wiemy jedynie, że wyznaczony przez ojca ministra generalnego w dniu 8 września 1700 roku, potwierdzony przez ojca kustosa w 1703 roku, o. Francesco Diaz umieścił archiwum rękopisów z Ziemi Świętej w klasztorze św. Archaniołów w Rzymie. W liście do ojca ministra generalnego pisze, że „Sacra Congregatio de Propaganda Fide jampridem censuit, quod construi debeat archivum formale, in quo asservatur omnia monumenta et scripta ad sanctam custodiam ac illius missiones quoquomodo spectantia”⁷².

W czasach tzw. rządów demokratycznych w Rzymie w latach 1798-1799 w klasztorze św. Archaniołów były przechowywane wszystkie dokumenty z różnych archiwów, które zostały zniszczone albo rozproszone⁷³.

W XVIII wieku zaistniała podobna sytuacja. Duże znaczenie miał list-rozporządzenie Ojca Kustosa Lorenza Cozzy, datowany na 15 lipca 1714 roku, w którym opisany jest ówczesny stan rzeczy:

Z powodu niedbalstwa przełożonych brakuje informacji na temat najbardziej znaczących dla Kustodii wydarzeń, które wydarzyły się na końcu rządów Ojca Gwardiana, myślę również, że dla korzyści duszpasterskiej warto uporządkować rejestry różnych hospicjów, zapisując wszystkie potrzebne dla wiedzy rzeczy [...].

Warto też przytoczyć inny cytat z tego listu:

Na końcu nie warto we wszystkim winić niedbalstwa z czasów przeszłych, na które powoływała się nasza Kustodia, odpowiadając Stolicy Apostolskiej na zarzut braków wielu dokumentów [...] chcemy, żeby miejscowi przełożeni wszystkich naszych klasztorów i hospicjów, spisywali księgi, sporządzone według naszych zarządzeń [...]. Niech będzie inna księga, albo jej część, gdzie będą rejestrowane jałmużny [...]. Po trzecie, niech zrobią księgę lub jej część, gdzie miejscowi przełożeni będą spisywali wszystkie znaczne wydarzenia [...]. Kiedy te wspomniane księgi będą wypełnione, niech wyślą je do Jerozolimy dla przechowania w tym nowym archiwum. Niech nikt się nie dziwi takim naszym zarządzeniom, ponieważ doświadczenie ostatnich pięciu lat wskazuje na brak wielu już wspomnianych pamiątek, którego przyczynę potrafiemy wytłumaczyć Stolicy Apostolskiej jedynie zazdrością i prześladowaniem od strony wrogów naszej biednej Kustodii. Ponieważ jesteśmy pewni dobra tego zarządzenia, nakazujemy miejscowym przełożonym przekazać to wszystkim zakonnikom, którzy będą sporządzać te księgi, w nieprzekraczalnym terminie ośmiu dni: na stronie tytułowej pierwszej księgi należy napisać „Ogólny Spis”, na drugiej – „Spis Ofiar”, gdzie należy wymieniać również wydatki na dzieła miłosierdzia i wypadki nagłe, na trzeciej księdze – „Spis Osiągnięć i Znaczących Wydarzeń”. Trzeba również sporządzić

⁷⁰ Por. P. Verniero, *Croniche ovvero Annali di Terra Santa*, t. 3, w: *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese*, II Serie „Documenti”, t. 8, ed. dal G. Golubovich, s. 208-209.

⁷¹ Por. L. Lemmens, *Acta...*, s. 181.

⁷² „Święta Kongregacja Rozkrzewiania Wiary już wcześniej uznała, że powinno być wybudowane formalne archiwum, w którym mają być przechowywane wszystkie dokumenty i pisma dotyczące w jakikolwiek sposób świętej kustodii i jej misji”. F. Diaz, *Lucerna Hierosolymitana*, Typis de Comitibus 1717, nr. 463 i 469.

⁷³ Por. L. Lemmens, *De sorte Archivi generalis Ordinis Fratrum Minorum e Bibliothecae Aracoelitane tempore Reipublicae Tiberinae (an. 1798-1799)*, *Archivum Franciscanum Historicum* 17(1924), s. 39, 46-47.

kopię każdej tej księgi, w tym celu trzeba przekazywać wszystkie trzy księgi swoim następcom z rąk do rąk na końcu kadencji. Niech brak wiedzy nie zaszkodzi takiemu potrzebnemu i pożytecznemu dziełu dla dobra Kustodii i całego Zakonu⁷⁴.

To wspaniałe zarządzenie zakłada możliwość kontroli dotyczącej eliminowania braków już na początku rządów o. Cozzy, z określeniem czasu i możliwości dokładnej inspekcji wykonania tego rozporządzenia. Tak więc 15 kwietnia 1715 roku po zakończeniu swojego mandatu o. Cozza wyjeżdża do Rzymu. Na jego korzyść trzeba powiedzieć, że nie był tylko człowiekiem, który daje innym rozporządzenia: ze swojej strony pozostawił dla archiwum pokaźną ilość dokumentacji dotyczącej jego rządów, która była opublikowana przez o. Eutimia Castellaniego w dwóch tomach zawierających 949 stron z 607 dokumentami.

O zamierzonej rezygnacji Lorenza Cozzy informuje w 1728 roku Ojciec Kustosz Giacomo da Lucca w następujących słowach:

Wielebny Ojciec Cozza po pięciu latach swoich rządów w Ziemi Świętej w swoim Rozporządzeniu z dnia 15 lipca roku 1714 wyznaje, że z powodu braku potrzebnych wiadomości nie może dalej kontynuować swojej posługi, ponieważ nie potrafi przywrócić honoru i dobrej opinii biednej Kustodii przed obliczem Stolicy Apostolskiej, która z powodu zazdrości była oczerniana przez swoich wrogów. To wszystko pokazało mi jak są potrzebne dla dobrych rządów Ziemią Świętą takie wiadomości; więc zapowiadam przywrócenie dobrej opinii moim naśladowcom, które bez wielkich trudności potrafią otrzymać potrzebne wiadomości⁷⁵.

Wydaje się więc, że cała troska o. Giacommo da Lucca polegała na reorganizacji i inwentaryzacji Archiwum Świętej Góry Syjon w 1726 roku, jak to wynika z wyżej przytoczonej relacji. Tę bardzo poważną pracę dokonał o. Giacommo da Lucca, Kustosz Ziemi Świętej w latach 1723-1728, fundator *archivi vocari potest*, jak świadczy o tym Leonard Lemmens⁷⁶.

Czterdzieści lat później o. Paolo Volpini da Piacenza, Kustosz Ziemi Świętej (1762-1767), pisze w swojej obronie w jednym z kodeksów:

„Rejestr Listów, Rozporządzeń, Nakazów i innych ważnych rzeczy do końca swoich rządów nad Ziemią Świętą Brata Paola da Piacenza Gwardiana Świętej Góry Syjon i Kustosza całej Ziemi Świętej”. Ten rejestr jest sporządzony z powodu wielkiej potrzeby, by zachować całkowicie i wiernie kopię wszystkiego, co było spisane w trakcie załatwiania wszystkich dzieł o wielkim znaczeniu. Niestety, nie mamy możliwości skopiowania wszystkiego, ponieważ na końcu swoich rządów sam zauważyłem brak kopii wielu dokumentów o wielkim znaczeniu. Dziękuję Bogu, który zawsze mi pomaga pisać z honorem i ostrożnością, lecz bez lęku w trakcie mojego pisania. Mówię to w tym celu, żeby otrzymać kopię tych pism jak najszybciej dla pamiętnych dzieł i dla większego pożytku tych wszystkich, którzy studiują te dokumenty⁷⁷.

Godna wdzięczności jest jego dokładność w zachowaniu dla Kustodii wszystkich rękopisów, które dotyczą nie tylko jego osobistych spraw; jeszcze bardziej godna pochwały jest jego chęć, by zrobić to w sposób najlepszy, o czym świadczą dwa obfite tomy papierowych rękopisów (od s. 168 do 299), pokazujące jego dobre zamiary. Lecz co miał na myśli, kiedy mówił „dla większego pożytku tych wszystkich, którzy studiują te dokumenty”? Po zakończeniu swojej kadencji, jak

⁷⁴ E. Castellani, *Atti...*, s. 346-348.

⁷⁵ *Atti Discretoriali*, Reg./B, 13. Por. także: L. Lemmens, *Collectanea...*, s. 273.

⁷⁶ Na temat reorganizacji patrz: E. Castellani, *Atti...*, s. X-XI. Por. L. Lemmens, *Collectanea...*, s. 245.

⁷⁷ Por. C. Piana, *Le relazioni della Custodia di Terra Santa con la Chiesa Orientale negli anni 1762-1767*, *Archivum Franciscanum Historicum* 37(1944) [ale opublikowana dopiero w 1947 roku], s. 49.

się wydaje, zabrał do Włoch dwa tomy, które do dzisiaj są przechowywane w Kurii Prowincji św. Katarzyny z Bolonii, w domu generalnym (znów w Bolonii)!⁷⁸

Podobnie dokonywali tego i inni ojcowie kustosze: ogólnie wiadome są przynajmniej dwa takie wypadki. Pierwszy dotyczy o. Teofila Testy da Nola (z prowincji Ziemi Pracy – Neapol), Prezydenta Kustodialnego w 1669 roku, potem Kustosza Ziemi Świętej w latach 1670-1673, którego zasługą dla archiwum było zapoczątkowanie Sekretariatu Kustodii ds. Rejestrów. Kiedy wrócił do Włoch, przywiózł ze sobą 65 dokumentów, 18 z nich to oryginały monarchów europejskich. Wszystkie dokumenty dotyczyły Kustodii Ziemi Świętej w czasie, gdy on był przełożonym. Obecnie są przechowywane w Archiwum Prowincjalnym MB Nowej w Neapolu⁷⁹.

Drugi przypadek dotyczył o. Pier-Marina Sormanniego (z prowincji Mediolanu), Kustosza Ziemi Świętej w latach 1678-1682, który był wybrany na Ministra Generalnego Zakonu. Był potem biskupem Vigevano (Lombardia), gdzie zmarł w 1702 roku. W Archiwum Kurii Biskupiej w Vigevano jest przechowywany jego obfity rękopis (8 części po 288 stron), który zawiera jego dziennik jako kustosza i całe bogactwo dokumentacji dotyczącej Kustodii w tych latach (1678-1682)⁸⁰.

Nie jest bezsensownym przytoczenie wszystkich trzech przypadków, ponieważ cała oficjalna dokumentacja należy do Kustodii Ziemi Świętej, nie do człowieka, niezależnie od pozycji, którą on w strukturze zajmuje. Nie jest właściwe, że cała ta dokumentacja nie znajduje się w miejscu najbardziej dla niej naturalnym – w Historycznym Archiwum Kustodii Ziemi Świętej⁸¹.

Zawsze notując odpowiednie braki dokumentów Archiwum Jerozolimskiego, o. Cirelli, który zajmował się tym osobiście w latach 1857-1859, przytacza wyjaśnienie godne uwagi i zaufania:

Mi się wydaje, że znajdujące się w archiwum rękopisy autograficzne sprzed roku 1670 są bardzo nieliczne i prawie bezwartościowe i nic nie zmusza mnie, aby zmienić moją opinię... Ponieważ jak wytłumaczyć kompletny brak autograficznych rękopisów w Archiwum Jerozolimskim do końca epoki, w której pisał o. Wadding, tzn. do roku 1644 łącznie?⁸²

Bardzo pomyślnie o. Benigno da Genova, Minister Generalny Zakonu, w dniu 20 kwietnia 1619 roku nakazał ministrom prowincjalnym zebrać jak najszybciej dokumenty historyczne ich czcigodnych prowincji i wysłać je do Rzymu. 24 czerwca 1639 roku kardynał Francesco Barberini, protektor zakonu, potwierdza to polecenie dla ministrów prowincjalnych, żeby dać możliwość o. Luke'owi Waddingowi, Kronikarzowi Zakonu, posługiwania się dokumentami dla tworzenia annałów Zakonu. Również Kapituła Generalna Zakonu, celebrowana w Toledo w 1645 roku, nakazała ministrom prowincjalnym wysyłać do Rzymu materiał historyczny niezbędny dla kontynuacji dzieła Gonzagi⁸³.

⁷⁸ Por. Tamże, s. 49-50.

⁷⁹ Na temat rządów o. Teofila Testy jako kustosza patrz: G. Golubovich, *Serie...*, s. 81; na temat rejestrów sekretariatu patrz: L. Lemmens, *Collectanea...*, s. 245, 255-271. Por. F.G. D'Andrea, *P. Teofilo Testa da Nola OFM, Custode di Terra Santa e Vescovo di Tropea*, Cenacolo Serafico, Napoli 1962, s. 24-25, 28-33.

⁸⁰ Na temat jego rządów jako kustosza patrz: G. Golubovich, *Serie...*, s. 83-84; L. Drovanti, *Diario ed altre memorie di Fra Pier Sormani Marino Custode di Terra Santa nel 1678-1682*, Archivum Franciscanum Historicum 1(1908), s. 475-477.

⁸¹ Dzięki interwencji poprzedniego archiwisty o. Metodja Brleka i jego brata o. Cecylia, którzy potrafili skopiować wszystkie 3 bloki, te odbitki są przechowywane obecnie w naszym archiwum.

⁸² E. Cirelli, *Annali...*, s. 20-21.

⁸³ Te trzy cytowane dokumenty są opublikowane w L. Wadding, *Annales Minorum*, t. 17, Nona ed., Quaracchi 1935, s. XII-XVII.

W Kodeksie z ubiegłego wieku na początku czytamy: „Protokół Ważnych Listów, Wysłanych i Otrzymanych Pomiędzy Rokiem 1841 a Rokiem 1860”, na stronie tytułowej napisane „Początek Rządów Czcigodnego Cherubina Marii da Cori, Kustosza Ziemi Świętej od roku 1841”, inną ręką jest dodane: „Było przerwane przez następców przez brak troski; wznowione 13 listopada 1844”.

Widzimy, że ta wzmianka jest jedyną, która tłumaczy wielkie braki archiwum, dotyczące wyznaczonych epok historycznych, lecz bardzo znaczącym jest towarzyszący jej dodatek „z powodu niedbalstwa”, który po części odnosi się do sekretariatu w tamtych czasach. Dzisiaj można stwierdzić, że wielkie braki stwierdzone są głównie w Aktach Rzeczników, którym odpowiadają lata 1857-1863, 1869-1873 itd.

Wielebny Minister Generalny o. Luigi da Parma w swoich *Rozporządzeniach Generalnych dla Lepszego Pożytku Św. Kustodii Ziemi Świętej*, wydanych podczas jego wizytacji 19 sierpnia 1893 roku, w punkcie 8. nakazuje: „Każdy miejscowy przełożony niech ma księgę, do której wpisuje znaczące wydarzenia dzień po dniu, które wydarzyły się w podwładnym mu konwencie. Zalecamy robić to z całą dokładnością i zakazujemy niszczyć strony tej kroniki spisane przez poprzedników, czego niestety są świadectwa”⁸⁴. Trzeba dodać, że ten nakaz był przestrzegany w Kustodii jako norma (por. podobne zarządzenie z 1714 roku, wydane przez Ojca Kustosza Cozzę) – te kroniki są w kompetencji archiwum.

Nie potrzeba skrupulatnie wyliczać wszystkich szczegółów na ten temat, które miały miejsce także w XIX wieku. Wystarczy powiedzieć, że te problemy były obecne nie tylko w osiemnastym stuleciu.

19 września 1920 roku Ojciec Kustosz Ferdinando Diotallevi pisze:

Nie wiem z jakiego powodu, znaczącego lub nie, Kronika Kustodii, która jest fundamentem dla sporządzenia historii, urywa się z rokiem 1859, omija również w swoich opisach wiele wybitnych wydarzeń, na temat których nie spotykamy wcześniejszych informacji. Ta godna pożałowania pustka powinna być uzupełniona jak najszybciej i z maksymalną dokładnością (na ile jest to możliwe), ponieważ stanowi to główną pomoc przy spisaniu historii. Kiedy w lutym roku 1918 przyjąłem rządy w tej Św. Kustodii, zauważyłem poważne braki w dokumentacji, więc zacząłem szukać odpowiedniego Brata, posiadającego wielką cierpliwość i zdolnego do wykonania tej pracy. Dzięki Bogu, udało mi się znaleźć o. Eutimia Castellaniego da Cave [...].

Naprawdę o. Castellani z całą dokładnością wypełnił to zadanie i skompletował cztery duże tomy *Kroniki Ziemi Świętej* obejmującej okres od 1859 do kwietnia 1937 roku⁸⁵.

Podczas swoich poszukiwań dokumentów w klasztorach Ziemi Świętej i w domach Kustodii na całym Bliskim Wschodzie niestety bardzo często musiał stwierdzać brak właśnie kronik! Co na końcu z tym wszystkim zrobić? Jak wytłumaczyć fakt, że przełożeni niektórych domów w ciągu wszystkich sześciu lat swojego gwardiaństwa nie wpisali do kroniki żadnego słowa?! Chociaż zarządzenia oo. generalów i oo. kustoszy zawsze obowiązywały wszystkich!

Braki naszego archiwum wywołane są przede wszystkim brakiem należytej troski ze strony przełożonych – ta okoliczność już była wspomniana wiele razy.

⁸⁴ Prosta adnotacja znajduje się na drukowanej kartce między dokumentami o. L. da Parma.

⁸⁵ Tekst o. F. Diotalleviego, który znajduje się na początku pierwszego tomu *Kronik Ziemi Świętej* o. E. Castellaniego. Nie można wnioskować o absolutnym charakterze tego odniesienia, ponieważ Diotallevi opiera się na pewnych źródłach „historycznych”, żeby móc napisać kronikę czasów minionych... W sposób szczególny w pierwszym tomie odwołuje się do Castellaniego, dla lat 1859-1887 używa kompilacji różnych, dzisiaj już nieistniejących, dokumentów. Inicjatywa ojca kustosza Diotalleviego pozostaje nie do końca zrealizowana.

Pozostawało tylko spisywać w miarę możliwości bezpośrednie świadectwa ustne, które prawie wszystkie wcześniej nie były publikowane, lecz były po raz pierwszy wykorzystane, razem ze świadectwami dokumentalnymi. Było to dość smutnym doświadczeniem w owych czasach.

Archiwum nie jest magazynem i nie jest kopalnią, jest organizmem, który odtworza życie w jego bezpośrednich emanacjach. Stąd jest niemożliwe zaniechanie sporządzania archiwum na jakiś czas, ponieważ doprowadzi to do poważnych, trudnych do uzupełnienia braków. Historia nie odpowiada na chłodno jak podczas wywiadu, lecz potrzebuje czasu dla swoich odpowiedzi, które – kiedy nadchodzą – mają wielką wartość.

Delegowani – Archiwiści

Podczas opisu funkcji delegowanych do opieki nad archiwum trzeba przypomnieć, że archiwum nie tworzyło się w jednym momencie, lecz w ciągu prawie pięciu stuleci z bezpośrednią i szczególną troską ówczesnie zarządzających ojców kustoszy, którzy przechowywali dokumenty albo w swoim pokoju osobistym, albo bardzo blisko niego – prawie w zasięgu ręki. Taki tryb przechowywania gwarantował największe bezpieczeństwo dla dokumentów. Jednak trzeba zauważyć, że z jednej strony nie wszyscy oo. kustosze mieli czas, żeby zadbać w należyty sposób o dobrą kontynuację archiwum. Z drugiej strony nie trzeba się temu dziwić, ponieważ na przykład Generalne Konstytucje Zakonu z 1669 roku, dotyczące między innymi kwestii zarządzania archiwami prowincjalnymi (rozdział XII, §23, nr 1), wzmiankują o tym, że powinny być dwa klucze do archiwum: jeden musi być do dyspozycji ojca prowincjała, drugi – przełożonego domu prowincjalnego. W konkretnym przypadku Kustodii trudno powiedzieć, kto trzymał ten drugi klucz. Mógł nim być sekretarz (jak to się robi dzisiaj), ponieważ w głównym klasztorze zawsze mieszkał ojciec kustosz, w związku z czym najbardziej odpowiednią postacią dla przechowania drugiego klucza był sekretarz.

Interesujące jest świadectwo z pierwszej połowy XVIII wieku, które przedstawia specyficzne zagrożenia dla sekretarza *P. Guardiani gerosolymitani* i dodaje: „Item si non sit alius sacerdos particulariter insitutus Chronologus, (P. Secretarius) debet res gestas Fratrum Terræ Sanctæ diligenter adnotare, in Archivio scripturas fideliter servare, juxta ordinem eosdem proprio suo loco distribuere, ut cum registro facilius inveniantur”⁸⁶.

Ta wiadomość mówi o tym, iż właśnie sekretarz był odpowiedzialny za przechowanie archiwum w latach 70. XVIII wieku. Są wiadome także tymczasowe wyznaczania do pracy w archiwum, jak w przypadku o. Verniera w 1634 roku, który już wiele razy był tu wspomniany; takie delegacje otrzymał również o. Bonawentura z Gdańska w styczniu 1724 roku (do końca 24 kwietnia 1730 roku)⁸⁷.

Właśnie o tym pisze Ojciec Kustosz Giacomo da Lucca w 1728 roku:

Minister Generalny zarządził delegować jednego z zakonników do zajmowania się Archiwum i dokumentami Ziemi Świętej, nie tylko dla przechowania ich w należnym porządku, lecz także dla usystematyzowania ich według porządku alfabetycznego,

⁸⁶ Patrz przypis nr 33. E. Horn, *Ichonographiæ...*, s. 236.

⁸⁷ Por. L. Lemmens, *Collectanea...*, s. 273, 286.

ponieważ bardzo to ułatwia korzystanie z dokumentów, dotyczących Ziemi Świętej, i oszczędza czas ich poszukiwania [...]»⁸⁸.

Zakonnik ten musiał koniecznie rozmawiać z sekretarzem w celu dokładnego poznania biura i dokumentacji, szczególnie rękopisów datowanych na początek XVII wieku. Dla znalezienia archiwistów „z krwi i kości”, którzy potrafili pełnić swoją posługę w najlepszy sposób, trzeba zwrócić uwagę na 1868 rok, potem na 1882 rok. Jednakże urząd ten nabiera charakteru stałego dopiero po 1918 roku.

W rękopisach przechowywanych w Archiwum Ziemi Świętej mamy wzmiankę na temat archiwistów z XVII wieku, na przykład o. Augustín Arce mówi o Juanie de Calahorra jako „Archivero de la Custodia por muchos anos y Cronista oficial de la misma, escribió su Chronica de la Provincia de Syria y Tierra Santa, Madrid 1684, durante los anos 1662-1684”⁸⁹. Ten sam autor mówi o innym archiwście Kustodii – o. Francesco de San Juan del Puerto (*Patrimonio Seraphico de Tierra Santa*, Madrid 1724) – który „también fue archivero de la Custodia hacia 1718-1724”⁹⁰.

Te wiadomości nie są potwierdzone oficjalnymi dokumentami Kustodii, lecz w 1868 roku w *Prospectus locorum et Religiosorum Ordinis Minorum S. Francisci Custodiæ Terræ Sanctæ*, wśród *Officiales Curiae*, spotykamy cytat „P. Jucundinus Bielak Ref. Prov. Poloniae, Penitentiarius Apostolicus Linguae Polonae, Archivista et Scriptor”⁹¹.

Trochę później, w 1882 roku, znajdujemy inną wiadomość na temat *status personalis*, która brzmi między innymi jako „Officialis Curiae, R.P. Alphonsus-Maria Girelli a Verona, Observ. Prov. S. Antonii Venetiarum, Miss. Apost. Pro-Penitentiarius pro Italis, Archivi Custos, Chronologus Terræ Sanctæ et Casum Conscientiæ actualis Explanator”⁹².

W Aktach Zarządzających w dniu 23 maja 1918 roku wspomina się, że był nominowany Archiwistą Kustodii o. Castellani; dalej jest wpis z dnia 30 grudnia 1918 roku, który uszczegóławia obowiązki archiwisty: „musi trzymać je (wszystkie dokumenty należące do własności Ziemi Świętej) w porządku, katalogować je i udostępniać dla studiowania, również dopuszczać do korzystania z katalogu”⁹³.

Rodziny Zakonne w Kustodii Ziemi Świętej, które wychodzą drukiem co trzy lata, rozpoczynając od 1921 roku do dziś, wymieniają ośmiu Archiwistów Kustodialnych:

1921-1926: o. Eutimio Castellani

1926-1931: o. Rafaelle Casali (6 lat posługi archiwalnej)

1931-1934: o. Antonio Gassi (3 lata posługi)

1934-1937: o. Ambrogio Cirilli (3 lata posługi)

1936-1937: o. Giuglio Zanella, wicearchiwista Noël Gosselin

⁸⁸ Tamże, s. 273.

⁸⁹ A. Arce, *Juan de Calahorra*, *Archivum Franciscanum Historicum* 71(1978), s. 106: „Esta Chronica, manuscrita e inédita, es la continuación de la de Calahorra y abraza los anos 1632 a 1700. De ella poseo una fotocopia y estoy preparando la edición. El autor fue archivero de Jerusalén y Procurador general de Tierra Santa”. Por. A. de Montoya, *Chronica de la Custodia de Syria y Tierra Santa*. Również A. Arce, *Miscelánea de Tierra Santa*, III-I (*Ex Archivis Terræ Sanctæ*, t. 9), Franciscan Printing Press, Jerusalem 1975, s. 220, nota 3.

⁹⁰ A. Arce, *Miscelánea...*, s. 220, nota 4.

⁹¹ *Prospectus locorum et Religiosorum Ordinis Minorum S. Francisci Custodiæ Terræ Sanctæ*, Typis Conventus SS. Salvatoris, Hierosolymis 1868, s. 5. Na s. 9, we wzmiance historycznej na temat klasztoru Najświętszego Zbawiciela, można zobaczyć różne odniesienia do *Bibliothecam*, *Archivia*, *Typographiam*...

⁹² *Status personalis Religiosorum in Alma Seraphica T.S. Custodia actualiter degentium juxta peractam dispositionem in Intermedia Custodiali Congregatione die XXVII, Septembris (1882)*, Hierosolymis habita, s. 5.

⁹³ *Atti Discretoriali*, Reg. K/R 1913, s. 190, 221.

1937-1946: o. Eutimio Castellani (łącznie 16 lat posługi)
 1946-1950: o. Filadelfo Congioli (4 lata posługi)
 1950-1963: o. Basilio Talatinian (12 lat posługi)
 1963-1998: o. Metodio Brlek (35 lat posługi!)
 1998- : o. Narcyz Klimas⁹⁴.

Ogólna charakterystyka dokumentacji

Nie zważając na wiele braków wytłumaczalnych i niewytłumaczalnych, Historyczne Archiwum Ziemi Świętej do dzisiaj jest archiwum o wielkim znaczeniu nie tylko z powodu już cytowanej opinii Golubovicha, lecz przede wszystkim z powodu niektórych zbiorów przedstawiających dokumenty z dziedziny historyczno-geograficznej, a także dotyczące katolicyzmu. O wielkim znaczeniu tego archiwum świadczy fakt, że takie wybitne archiwa jak te w Paryżu, Wenecji, Stolicy Apostolskiej (w szczególności Kongregacji Rozkrzewiania Wiary) posiadają dokumenty dotyczące Kustodii Ziemi Świętej, szczególnie dotyczy to tzw. „sekularnej” części – głównie korespondencji pomiędzy Kustodią a rządami państw europejskich i Stolicą Apostolską.

Co dotyczy korespondencji, która jest przechowywana w Historycznym Archiwum Kustodii Ziemi Świętej, powinna ona być podzielona na dwa okresy w zależności od miejsca, gdzie się znajdowała: okres Góry Syjon (XIV-XVI wiek) i okres, kiedy się znajdowała w klasztorze Najświętszego Zbawiciela (XVII-XXI wiek).

W pierwszym okresie, trwającym około dwóch stuleci, były zachowywane prawie wszystkie dokumenty o charakterze prawnym pochodzące z zewnątrz. Są to bulle papieskie, dokumenty oficjalne i prywatne, głównie w języku arabskim. Ich podstawową treścią są potwierdzenia, autoryzacje, rozporządzenia, ustanowienia, uznania oficjalne, wyroki sądu, dokumenty własności, postanowienia cywilne i kościelne, zaświadczenia kupna-sprzedaży itp.

Trudno powiedzieć, przez kogo i kiedy to wszystko było uzbierane i przechowywane, szczególnie jeśli chodzi o braci żyjących pomiędzy XIV a XVI wiekiem, którzy troszczyli się prawie wyłącznie o dokumenty prawne, ponieważ dawało to możliwość życia i działania *inter infideles*. Wydaje się, że wszystko pozostałe kompletnie ich nie interesowało.

W drugim okresie, który się rozpoczął w XVII wieku i trwa po dzień dzisiejszy, jest przechowywany całokształt dokumentacji prawnej – który jest cały czas odnawiany i uzupełniany – co przedstawia przeróżne formy prawno-administracyjnych dokumentów, które mają charakter narracyjny i często są tylko dodatkami. Jednoczesny rozwój i intensyfikacja były umotywowane różnymi wypadkami i okolicznościami.

Odnotowano, że od XVII wieku życie i działalność misjonarska były organizowane i rozwijały się zawsze pod wpływem zarządzeń Świętej Kongregacji Rozkrzewiania Wiary (istnieje od 6 stycznia 1622 roku). Ta zorganizowana działalność, realizująca się w wielu formach praktycznych, jest zawarta w różnorodnej dokumentacji „przychodzącej i wychodzącej”.

⁹⁴ Wszyscy wspomniani ojcowie, F. Congioli, M. Brlek i N. Klimas, nie są Synami Kustodii; ja wspominam tzw. Rodziny Zakonne, co w każdym wypadku ma charakter symboliczny.

Nowe wyzwania, nowe problemy, które wydawały się być bardziej skomplikowanymi w przeszłości i wymagały większej uwagi dotyczącej dokumentów, ponieważ często były jedynym argumentem obronnym nie tylko w aspekcie teoretycznym, lecz także praktycznym, ponieważ dawały możliwość życia, poruszania się, pracy i jednocześnie potwierdzały miejsce zamieszkania będąc zarazem dokumentami potwierdzającymi przynależność budynków i terenów do Kustodii Ziemi Świętej.

Więc kiedy w XVII wieku były określane wewnętrzne struktury Kustodii ze wszystkimi niezbędnymi cechami, szczególnie dotyczy to mnożących się w świecie katolickim komisariatów Ziemi Świętej, które właśnie w tym czasie otrzymują pełny status prawny, na który będą powoływać się w przyszłości. Te okoliczności, wiadomo, powoływały do życia nową dokumentację.

Także warto tu przypomnieć, że w ciągu XVII wieku wzrosło zainteresowanie archiwum zakonu ze strony ówczesnych franciszkanów. Wystarczy zacytować Konstytucje Generalne tzw. *Sambucane* z 1663 roku, gdzie w rozdziale XII, §23 (podzielonym na 6 punktów) znajdujemy wzmiankę na temat *De Archiviis Provinciarum, et Conventuum*⁹⁵.

Elementy statystyczne

Na końcu trzeba przyznać, że odmienna ilość dokumentacji z dwóch wcześniej wspomnianych okresów wywołuje potrzebę systematyzacji statystycznej według ilości braci i konwentów, którzy w różnych okresach należeli do Kustodii Ziemi Świętej. To nawiązanie do czasu i miejsca pochodzenia dokumentów jest niezwykle ważne podczas systematyzacji archiwum.

Rozpatrzmy przede wszystkim klasztory. Jeśli data stałego zamieszkania franciszkanów w Ziemi Świętej, w większości dotyczy to Jerozolimy, może być dyskutowana, to datą narodzenia oficjalnej instytucji kościelnej, która nazywa się Kustodia Ziemi Świętej, jest 21 listopada 1342 roku (Bulla *Gratias agimus* papieża Klemensa VI). Wkrótce do 2 pierwszych klasztorów (w bazylice Grobu Pańskiego i na Górze Syjon) dołączyły dwa następne: klasztor św. Katarzyny w pobliżu bazyliki Narodzenia w Betlejem i klasztor Najświętszego Zbawiciela w Bejrucie (Liban). Do końca XVI wieku Kustodia Ziemi Świętej posiadała tylko te 4 miejsca albo konwenty.

Na początku XVI wieku Kustodia miała również klasztor w Nikozji (Cypr), lecz został on zamknięty w czasie podboju wyspy przez Turków w 1571 roku; potem w rezultacie bitwy pod Lepanto w 1571 roku konwent w Bejrucie został utracony. Jednak pod koniec XVI wieku można zauważyć obecność franciszkanów na Cyprze i w Libanie, również obecne są bardziej lub mniej stabilne formy życia i apostołstwa w Egipcie i Syrii, które nawiązują do wielu miejsc, istnieje także dom w Konstantynopolu.

W wieku następnym w sąsiadujących z Palestyną państwach udało się ustabilizować i rozwinąć formy życia i apostołstwa z wieku poprzedniego, założono

⁹⁵ Na temat dokumentów prawnych i innych informacji dotyczących Archiwum Ziemi Świętej zobacz N. S. Klimas, *La Storia dell'Archivio Storico della Custodia di Terra Santa*, (Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese, Quinta Serie - Sussidi IV), ETS Milano 2013, 212 pp.

również siedem nowych fundacji. W XVII wieku jest już 17 domów, które – oprócz Ziemi Świętej – znajdują się na Cyprze, w Libanie, Syrii i Egipcie. Pod koniec stulecia ich ilość sięga 20.

W 1911 roku, przed początkiem pierwszej wojny światowej, Kustodia Ziemi Świętej liczy razem 57 podwładnych jej domów, podzielonych według ich specyficznego charakteru prawnego na klasztory, hospicja, rezydencje i misje.

Przyjrzymy się więc ilości braci w różnych stuleciach. *Statuty Ziemi Świętej* w 1377 roku wzmiankują nie więcej niż 20 braci mieszkających w bazylice Grobu Pańskiego, Betlejem i na Górze Syjon. W 1414 roku pozostaje ich mniej więcej tyle samo. W latach 1482-1483 są 3 miejsca zamieszkałe łącznie przez 32 braci. W *Tabula Terræ Sanctæ* w 1523 roku wzmiankuje się o 51 braciach jako członkach tzw. Rodziny Ziemi Świętej.

W 1563 roku jest już 55 braci. W 1604 roku Rodzina liczy tylko 46; lecz w 1627 roku jest ich 63 (możliwie, że nawet więcej). Pod koniec XVII wieku w Kustodii jest 201 zakonników!

Statuty Ziemi Świętej w 1746 roku wspominają, bez wielkiej dokładności matematycznej, o 160 zakonnikach. Status personalny Kustodii w 1856 roku wynosi 218 zakonników. W 1911 roku ilość zakonników osiąga już liczbę 477!

Ta krótka informacja statystyczna nie ma być kryterium oceniania archiwum, lecz wiedzą na temat danych i może być punktem wyjścia dla lepszego zrozumienia pochodzenia dokumentów zarówno z klasztorów, jak i od braci, a które można znaleźć w Historycznym Archiwum Kustodii Ziemi Świętej⁹⁶.

Historia Archiwum Kustodii Ziemi Świętej w Jerozolimie

Archiwum Kustodii Ziemi Świętej w Jerozolimie przedstawia organizację katolicką *in partibus infidelium*, która przez wieki reprezentuje Stolicę Apostolską na tych ziemiach. Chodzi tutaj o archiwum, które dokumentuje w większości powrót katolicyzmu do Ziemi Świętej i może stanowić pomoc dla tworzenia historii obecności katolików w Ziemi Świętej i okolicznych krajach. Wielka waga tego archiwum pochodzi również z faktu, że będąc archiwum Kustodii Ziemi Świętej, przedstawia ono wszystkie państwa Bliskiego Wschodu – w swojej siedzibie centralnej gromadzi i rozważa historię każdego z nich. Jego bogactwo polega też na ważności dokumentów, które opisują odzyskiwanie Miejsc Świętych z rąk muzułmańskich, utrzymanie i służba ofiarowana pielgrzymom przybywającym do tych miejsc, jak również opis codziennego życia zakonników i chrześcijan zamieszkujących Ziemię Świętą i Bliski Wschód. Jego historia rozpoczyna się z datą pierwszego oficjalnego dokumentu, a jest to Bulla Papieża Grzegorza IX, a kończy na dniach dzisiejszych.

⁹⁶ Statystyczne dane, szczególnie z ostatnich czasów, są przytoczone w spisie *Rodzin Zakonnych*, w *Tabula Terræ Sanctæ* są inne historyczne źródła, znalezione w naszym archiwum.

History of the Archives of the Custody of the Holy Land in Jerusalem

The Archives of the Custody of the Holy Land in Jerusalem is the Catholic organization *in partibus infidelium*, which, throughout the ages, has represented the Holy See. The majority of these Archives document the return of Catholicism to the Holy Land and can be helpful to learn the history of Catholics in the Holy Land and its neighboring countries. Its significance comes also from the fact that, as the Archives of the Custody of the Holy Land, it also collects historical documents from all the countries of the Middle East. Many important documents depict the process of recovering the holy sites from Muslims and allowing access to pilgrims coming to these places, as well as descriptions of everyday life of the friars and Christians who live in the Holy Land and the Middle East. The beginning of the Archives go back to Pope Gregory IX's bull and continues to the current time.

Słowa kluczowe: Kustodia Ziemi Świętej; Archiwum Kustodii; Archiwum Miejsc Świętych, Jerozolima

Key words: the Custody of the Holy Land, the Archives of the Custody, the Archives of holy sites, Jerusalem

Pierwsze średniowieczne spory o ubóstwo franciszkańskie pomiędzy mistrzami świeckimi a franciszkanami

Jednym z bardzo ważnych czynników, który ukształtował średniowieczną wizję franciszkańskiego ubóstwa, był duży i skomplikowany wewnętrznie cykl sporów i dyskusji, zwanych dzisiaj popularnie „dyskusją z mendykantami” albo „nad ubóstwem”, jakie rozpoczęły się na Uniwersytecie Paryskim w 1252 roku, a których zasięg następnie objął większy obszar, a sprawa w ostateczności oparła się nawet o władzę papieską¹. W tych sporach można wyróżnić wiele interesujących wątków i zagadnień, które splecione ze sobą wzajemnie i powiązane organicznie „rozpalały” serca i umysły ówczesnych², ale na nasze potrzeby z tej wielkiej dyskusji wyciągnie się tylko te wątki i tropy, które bezpośrednio dotyczą kwestii ubóstwa franciszkańskiego³. Analizując wszystkie te wspomniane powyżej wydarzenia, można zasadniczo wyznaczyć trzy wielkie etapy całej ówczesnej dyskusji na temat ubóstwa zakonnego⁴:

1. Lata 1252-1255, kiedy to dyskusja zaczyna się od trudności powstałych wewnątrz uniwersyteckiej korporacji na Uniwersytecie Paryskim⁵.

¹ Syntetycznie tę kwestię prezentuje: A. Pompei, *Bonaventura da Bagnoregio. Il pensare francescano*, Edizioni Miscellanea Francescana, Roma 1993, s.203-205.

² Doskonale wgląd w te sprawy daje zbiór dokumentów dotyczących Uniwersytetu Paryskiego zebranych przez H. Denifle, A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis, sub auspiciis Consilii Generalis Facultatum Parisiensium ex diversis bibliothecis tabularisque collegit et cum authenticis chartis contulit Henricus Denifle O.P., in Archivo Apostolicae Sedis Romane vicarius, Academiae Scientiarum Vindobensis socius, auxiliante Aemilio Chatelain, Bibliothecae Universitatis in Sorbona conservatore adjuncto*, t. 1, (1200-1286), Parisii 1889. Dalej cytowane jako *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Zbiór przeróżnych dokumentów, który pozwala na wgląd w najważniejsze wydarzenia oraz codzienne życie ludzi tegoż Uniwersytetu.

³ W naszych rozważaniach pominięte zostaną takie ważne wątki, jak np.: ówczesna walka ludzi Uniwersytetu Paryskiego o jego pełną autonomię; obecność i współudział Zakonu Dominikańskiego w tychże sporach; różne kwestie społeczno-polityczne tegoż sporu; konsekwencje jurydyczno-prawne wynikłe ze zwycięstwa tzw. stronnictwa papieskiego nad kościelnymi obrońcami ładu feudalnego, którzy to już wtedy budowali swoiste zręby koncepcji koncylialnych rozwiniętych następnie w XV i XVI wieku.

⁴ Analizując różne dokumenty i opracowania dotyczące tamtych czasów, można wyróżnić kilka okresów tychże sporów pomiędzy klerem świeckim a zakonnym, a które toczyły się w latach: 1252-1254, 1254-1257, 1257-1259, 1265-1271, 1282-1290. Ponieważ jednak niektóre z tych dyskusji dotyczyły tylko Zakonu Dominikańskiego, albo główną rolę adwersarza przeciwko świeckiemu klerowi obierał św. Tomasz z Akwinu, stąd w naszych analizach wskazane zostały tylko trzy okresy tychże dyskusji, które najbardziej dotyczyły Zakonu Franciszkańskiego.

⁵ Mateusz z Paryża pisząc swoją *Chronica Maior*, zapisał wręcz, iż ta kontrowersja doprowadziła prawie uniwersytet do upadku...; wystawiając na zagrożenia, będące winnym aż zawieszenia jego wykładów i dysput, i rozproszaniem wielu jego uczonych...; o bycie winnym oskarżano i pomawiano [Braci] Kaznodziejów i [Braci] Mniejszych. Matthew Paris's, *English history from the year 1235 to 1273*, tłum. z łac. J. A. Giles, (3 tomy, Henry G. Bohn, London 1852-4), vol. III, London 1854, s. 149.

2. Druga faza (1255-1257) już jest okresem sporów o charakterze doktrynalno-dogmatycznym (z najbardziej znaczącą obecnością Wilhelma z Saint-Amour).
3. Faza schyłkowa (ok. 1269-1271), w której uczniowie Wilhelma z Saint-Amour, Gerard z Abbeville i Mikołaj z Lisieux, próbowali właściwie tylko odgrzewać stary spór.

Pierwsza faza zatargów pomiędzy mistrzami świeckimi i franciszkanami oficjalnie była spowodowana faktem, iż zakonnicy zaliczali *Artium* (Wydział Filozofii) w swoich klasztorach, a na Uniwersytecie starali się tylko „zdobyć” teologię. Jeżeli do tego dodamy, iż zakonnicy posiadali egzempcję spod władzy miejscowych biskupów⁶, to powodowało, iż byli postrzegani jako bardziej uprzywilejowani w stosunku do mistrzów świeckich. Wszak to mendikantom został nadany dnia 30 maja 1250 roku przywilej papieża Innocentego IV, który to zlecał kanclerzowi Paryża Haimerykowi z Vaire, aby nadawał licencję w teologii tymże zakonnikom (*licenciandis magistris in theologica facultate*) bez przechodzenia tego przez ręce mistrzów Wydziału Teologicznego, a także bez wstępnej prezentacji ich jako kandydatów przed tymże Wydziałem (to tzw. *petitio*)⁷. Dlatego to w lutym 1252 roku świeccy mistrzowie Wydziału Teologii nie uznali przyznania dominikanom prawa do posiadania swojej katedry w ich dominikańskim klasztorze⁸, a w 1253 roku gdy świeccy mistrzowie strajkowali, to w tym samym czasie zakonnicy jednak prowadzili swoje wykłady, więc to oczywiście rozsierdziło mistrzów świeckich i zażądali, aby wszyscy mistrzowie zakonnicy przysiękali wierność na statuty uniwersyteckie przed kolegium mistrzów Uniwersytetu Paryskiego⁹. Papież Innocenty IV przyznał słuszność pewnym tezom i roszczeniom mistrzów świeckich i Bullą *Etsi animarum affectantes* (Neapol, 4 lipca 1254 roku)¹⁰ ograniczył przywileje zakonników w materii duszpasterskiej. Jednak dnia 7 grudnia 1254 roku w Neapolu umiera papież Innocenty IV, a już 12 grudnia zostaje wybrany jego następca – Aleksander IV. Był on wcześniej Kardynałem Protektorem Zakonu, stąd jego życzliwe usposobienie względem franciszkanów. W dziesięć dni po swoim wyborze niweluje Bullę *Etsi animarum affectantes*¹¹, a wydaje Bullę *Quasi lignum vitae* (Neapol, 14 kwietnia 1255 roku), w której papież przyznaje mendikantom: mogą mieć po kilka katedr i po kilku mistrzów, a wystarczy do tego tylko zgoda kanclerza Notre-Dame; świeccy mistrzowie muszą przyjąć do swego grona mistrzów zakonnych; prawo do strajku zostaje ograniczone, bowiem wymagana jest na to zgoda większości 2/3 profesorów Wydziału Teologii, a zatem konieczna jest zgoda przynajmniej części profesorów zakonnych¹². Taka opinia papieża to wręcz triumf mendikantów, a zatem należałoby się od razu spodziewać jak najbardziej zdecydowanej riposty mistrzów świeckich. Dnia 2 października 1255 roku mistrzowie świeccy publicznie wyrzekają się swoich przywilejów, zdecydowanie odrzucają możliwość przyjęcia do swojego grona profesorskiego dominikanów oraz grożą opuszczeniem miasta

⁶ Zakonnikom był dany również dość szczególny przywilej, iż tytuł doktora teologii mogli oni otrzymywać bezpośrednio od samego papieża, a z pominięciem zwyczajnej (oficjalnej) procedury uniwersyteckiej prowadzącej do tego stopnia naukowego.

⁷ Por. *Chartularium Universitatis Parisiensis...*, nr 191, s. 219.

⁸ Por. Tamże, nr 200, s. 226-227.

⁹ Por. Tamże, nr 219, s. 242.

¹⁰ Por. Tamże, nr 240, s. 267.

¹¹ Por. Tamże, nr 244, s. 276-277.

¹² Por. Tamże, nr 247, s. 278-285.

Paryża¹³. To zdaje się tak zdecydowanym posunięciem, iż sprawa mendykantów wydaje się zaprzepaszczone, ale odpowiedź papieża jest jeszcze bardziej stanowcza i bezwzględna: dnia 7 grudnia 1255 roku w Rzymie na Lateranie papież Aleksander IV nakazuje stanowczo biskupom Wilhelmowi z Orleanu i Gwidonowi z Owernii, aby imiennie ekskomunikowali tych mistrzów i studentów, którzy nie respektują Bulli *Quasi lignum vitae*¹⁴. Takie bardzo zdecydowane zadziałanie papieża studzi całą atmosferę i na krótki czas milkną spory i dyskusje. Podany powyżej przebieg wydarzeń z pierwszej fazy dyskusji mistrzów świeckich z mendykantami wymaga uzupełnienia o wskazanie prawdziwych przyczyn tychże „zawirowań”, ponieważ nie chodziło tutaj tylko o względy ambicjonalne. Mistrzowie zakonni skupiając przy sobie studentów, propagując swoje powołania zakonne, odciągali dużą część studentów od mistrzów świeckich, przez co zubożali ich materialnie. Należy bowiem pamiętać, iż w tamtym okresie funkcjonowanie Uniwersytetu nie było oparte na żadnej formie dotacji czy finansowania ogólnego (państwowego czy papieskiego), a opierało się tylko na opłatach wnoszonych przez studentów dla swoich mistrzów, stąd wszelki ubytek studentów, tych którzy przechodzili do nowopowstałych katedr mistrzów zakonnych, to było wręcz „być lub nie być” poszczególnych mistrzów świeckich¹⁵.

Druga faza konfliktu pomiędzy mistrzami świeckimi a mendykantami (to lata 1255-1257) zaczęła się właściwie już w 1254 roku od zamieszania wokół publikacji *Wprowadzenia do Ewangelii Wieczystej* (Joachima z Fiore) przez franciszkanina Gerarda z Borgo San Donnino. Jeszcze w tym samym roku zostało to potępione przez mistrzów Uniwersytetu¹⁶, a dnia 23 października 1255 roku papież Aleksander IV w Awinionie zażądał zniszczenia tego tekstu, jak też kilku innych, które zawierały błędy teologiczne¹⁷. To wydarzenie mogło być odbierane przez mistrzów świeckich jako częściowy zwrot w polityce papieża względem ich sprawy, ale już 7 grudnia 1255 roku papież nakazuje kanclerzowi Haimerykowi w Paryżu, aby ten nie dawał licencji żadnej osobie, która nie chce przestrzegać rozporządzeń bulli *Quasi lignum vitae*¹⁸; takie samo papieskie pismo trafia do kanclerza szkoły św. Genowefy w Paryżu¹⁹. To powoduje, że wszelki ewentualny opór mistrzów świeckich nie ma sensu, więc dochodzi do obopólnych uzgodnień, które owocują we wspólnej deklaracji ugody, tzw. *Liście czterech biskupów* (1 marca 1256 roku), biskupów Filipa z Bourges, Tomasza z Reims, Henryka z Sens i Eudesa z Rouen (to jest Eudes Rigaud, franciszkanin). Ta umowa zatwierdza, iż bracia nie będą mieli więcej niż dwóch katedr; ich profesorowie nie będą izolowani na Uniwersytecie (zostaną zatem przyjęci w poczet mistrzów Uniwersytetu); oraz jest dopuszczalne przechodzenie studentów do dobrowolnie przez nich wybranych szkół (tj. katedr)²⁰. Jednocześnie papież Aleksander IV już dnia 3 marca tegoż roku wystosował na Lateranie pismo do biskupa Reginalda w Paryżu, aby ten ekskomunikował

¹³ Por. Tamże, nr 256, s. 292-297.

¹⁴ Por. Tamże, nr 261, s. 299-300.

¹⁵ Doskonale wszystkie te kwestie finansowo-ekonomiczne przedstawia: L. Moulin, *Średniowieczni szkolarze i ich mistrzowie*, tł. H. Lubicz-Trawkowska, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk-Warszawa 2002.

¹⁶ Por. *Chartularium Universitatis Parisiensis...*, nr 243, s. 272-275.

¹⁷ Por. Tamże, nr 257, s. 297.

¹⁸ Por. Tamże, nr 259, s. 298-299.

¹⁹ Por. Tamże, nr 260, s. 299.

²⁰ Por. Tamże, nr 268, s. 304.

tych mistrzów (świeckich), którzy przeszkadzają mistrzom zakonnym²¹, podobne zresztą pismo papieża zostało wystosowane do tegoż biskupa dnia 4 kwietnia tego samego roku²². Natomiast z podobną prośbą o wsparcie tychże działań biskupa paryskiego, prośbą papieską wniesioną do króla Francji Ludwika IX, papież Aleksander IV zwrócił się dnia 12 kwietnia 1256 roku²³.

Osobnym zagadnieniem na tym etapie prezentacji „sporów” pomiędzy zakonnikami a świeckimi mistrzami jest postać i działania Wilhelma z Saint-Amour – patetycznie określonego jako „Młot na Braci”²⁴. Wilhelm urodził się na początku XIII wieku w miejscowości Saint-Amour (w Burgundii). Studiował w Paryżu, gdzie w 1228 roku zaliczył Wydział Filozoficzny, wiemy także, że zdobył tytuł doktora prawa kanonicznego (ok. 1238 roku), a około 1250 roku został mistrzem teologii. Jego główne prace z tego okresu to: *In Priora Analytica* i *In Posteriora Analytica*, obie to komentarze do Arystotelesa. W międzyczasie został kanonikiem w Beauvais i rektorem w Granville (diecezja Coutances). W Paryżu stał się niekwestionowaną głową stronnictwa walczącego przeciwko mendykom, już w 1254 roku został wybrany przełożonym uniwersyteckiej delegacji mistrzów świeckich udającej się do Awinionu do papieża Innocentego IV. W tym czasie Wilhelm pisze swój *Liber de Antichristo et eiusdem ministris*, a pod jego wpływem papież wydaje bullę *Quotiens pro communi* (4 lipca 1254 roku), potwierdzającą przywileje mistrzów świeckich, a dnia 21 listopada tegoż roku papież wydaje bullę *Etsi animarum*, która cofa mendykom wcześniej przyznane przywileje. To jest szczyt sukcesów Wilhelma i jego zwolenników. Dnia 7 grudnia 1254 roku umiera papież Innocenty IV, a jego następcą zostaje Aleksander IV. Dokumenty papieża Aleksandra IV z dnia 3 marca i 4 kwietnia 1254 oraz następne wyraźnie cofały przywileje przyznane mistrzom świeckim. Wobec zaistniałej sytuacji Wilhelm z Saint-Amour staje się głową oporu mistrzów świeckich. W czerwcu organizuje usunięcie mendykatów z Uniwersytetu, a we wrześniu organizuje strajk przeciwko nim. Wszyscy uczestnicy strajku zostają ekskomunikowani, ale to nie wygasza napięcia. W międzyczasie, w lipcu tegoż roku, Wilhelm zostaje jeszcze oskarżony przed biskupem Mâcon, a w sierpniu przed biskupem Reginaldem w Paryżu, w obu wypadkach udaje się mu wybronić. Rok akademicki 1255/1256 staje się jeszcze bardziej burzliwy. W środku zimy Wilhelm z Saint-Amour wydaje przeciwko nauczaniu św. Bonawentury całą serię *Quaestiones disputate de mendicitate*, a następnie opracowuje trzy kwestie, wydane w *Tractatus de periculis*, które zostały wygłoszone publicznie w sześciu kazaniach uniwersyteckich od 9 kwietnia do 4 czerwca 1256 roku. Papież nakazał zrobić streszczenie tych kazań, wzywa do siebie Wilhelma (4 kwietnia 1256 roku), a dnia 27 czerwca pozbawia jego i trzech jego najgorliwszych zwolenników wszystkich przywilejów. W odpowiedzi na to dnia 31 lipca 1256 roku Wilhelm wykorzystuje fakt synodu w Paryżu i do zgromadzonego tam tłumnie duchowieństwa przemawia publicznie, zachęcając ich, aby dalej prowadzili wojnę. Ponownie także wydaje swoje ostatnie dziełko, które zostaje potępione przez papieża dnia 5 października 1256 roku. Wilhelm udaje się

²¹ Por. Tamże, nr 269, s. 305-306.

²² Por. Tamże, nr 272, s. 308-309.

²³ Por. Tamże, nr 275, s. 314-315.

²⁴ C. H. Lawrence, *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, 3 edition, Longman, Harlow 2001, s. 234; G. Sivéry, *Saint Louis et son siècle*, Tallendier, Paris 1983, s. 487-491.

jednak do Awinionu w nadziei wybronięcia się z zaistniałej sytuacji (pod koniec 1256 roku), ale w styczniu 1257 roku zaczął chorować i powrócił do rodzinnego Saint-Amour. Dnia 9 sierpnia 1257 roku otrzymuje zakaz udawania się do Paryża (na Uniwersytet) oraz zostaje pozbawiony wszystkich swoich beneficjów i korzyści z nich płynących. Kilkakrotnie w latach następnych (1258 i 1259) jego zwolennicy starali się o cofnięcie tych zakazów papieskich, ale dekret papieski z dnia 11 sierpnia 1260 roku pt. *Cum universitas* jednoznacznie odrzuca możliwość jego powrotu na Uniwersytet Paryski. Ostatnim akordem jego walki było przesłanie do papieża Klemensa IV w 1266 roku ostatniego dzieła Wilhelma z Saint-Amour, czyli *Collectiones catholicae et canonicae Scripturae*. Pomimo że Wilhelm właściwie przebywał na banicji już od 1257 roku, to do końca swojego życia, tj. 13 września 1272 roku, utrzymywał korespondencję ze swoimi najbardziej gorliwymi uczniami, którzy mieli kontynuować jego wojnę, byli to Gerard z Abbeville i Mikołaj z Lisieux. Właściwie całe jego życie to jedno wielkie pasmo potyczek i klęsk w jego prywatnej wojnie z zakonnikami, aż do jego ostatecznej klęski życiowej²⁵. Zachowane do naszych czasów poszczególne dzieła Wilhelma z Saint-Amour²⁶ pozwalają na postawienie tezy, iż „wojna z zakonnikami” stała się jego życiowym zadaniem (tezą życia)²⁷. W jego nauczaniu polemicznym wobec mendykantów można wyróżnić zasadniczo takie najważniejsze i współzależne wątki: 1. nowopowstałe zakony mendykantckie nie mają poświadczenia historycznego, a zatem nie mają osadzenia w tradycji Kościoła oraz nie znajdują uzasadnień prawnych dla swojego istnienia, a co gorsze, burzą istniejący porządek relacji każdej instytucji kościelnej do swojego (tj. lokalnego) biskupa; 2. w takiej wizji eklezjologicznej Wilhelma nie mieszczą się zakony mendykackie z powodów „czysto” ekonomicznych.

Wilhelm z Saint-Amour w swoich *Collectiones catholicae et canonicae Scripturae* zasadniczo neguje możliwość zaistnienia nowych zakonów odwołujących się bezpośrednio do rad ewangelicznych, ponieważ według niego każdy zakon musi się odwoływać i opierać na rozróżnieniu pomiędzy dwunastoma apostołami i siedemdziesięciu dwoma uczniami, którym została zlecona misja ewangeliza-

²⁵ Na temat życia Wilhelma z Saint-Amour zob. P. Delhay, *Guillaume de Saint-Amour*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 6, Paris 1967, kol. 1237-1241; T. Manteuffel, *Narodziny herezji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1964, s. 109-112; M. Perrod, *Étude sur la vie et les œuvres de Guillaume de Saint-Amour*, Lons-le Saulnier 1902.

²⁶ Najważniejsze wydanie dzieł wszystkich Wilhelma z Saint-Amour, to: *Gulielmus de Sancto Amore, Opera Omnia Magistri Guillelmi de Sancto Amore*, Constantiae 1632. W tym zbiorze odnajdujemy między innymi: *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum* (s. 17-72); dwie kwestie: *De quantitate elemosynae* i *De valido mendicante* (s. 73-87); dwa kazania z roku 1256, czyli: *De phariseo et publicano* (s. 7-16), oraz na święto Jakuba i Filipa (s. 491-506); *Responsiones* albo *Casus et articuli super quibus accusatus fuit magister Guillelmus de Sancto Amore a fratribus praedicatoribus cum responsionibus ad singula* (s. 88-110); *Collectiones catholicae et canonicae Scripturae* (s. 111-487); natomiast lekcja inauguracyjna Wilhelma z Saint-Amour i fragment jego komentarza do Psalmów (s. 1-7) są tylko powtórzeniem wstępu do komentarza do Psalmów autorstwa Hugona ze świętego Wiktora (wg P. Delhay, *Guillaume de Saint-Amour*, kol. 1239) [dalej cytowane będą tytuły poszczególnych dzieł z tego wydania]. Natomiast jego *Liber Antichristo et ejus ministris* zostało wydane przez E. Martène, U. Durand w: *Veterum scriptorum amplissima collectio*, t. 9, Parisiis 1733, kol. 1273-1446. Według najnowszych badań zachowany tekst *Liber Antichristo et ejus ministris* jest prawdopodobnie dziełem Mikołaja z Lisieux, a nie Wilhelma z Saint-Amour, a zatem oryginalny jego tekst się nie zachował, takie stanowisko prezentuje: H.-W. Stork, *Nicolaus von Lisieux*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Hrsg. von F. W. Bautz, Bd. VI, Hamm (Westf.) 1993, s. 694-695.

²⁷ Z obilnej literatury na ten temat można podać ważniejsze i najnowsze opracowania: Y. M.-J. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e*, *Archive d'histoire doctrinale et littéraire* 28(1961), s. 35-151; J. D. Dawson, *William of Saint-Amour and the Apostolic Tradition*, *Medieval Studies* 40(1978), s. 223-238; D. L. Douie, *The Conflict between the Seculars and the Mendicants at the University of Paris in the Thirteenth Century*, London 1954 (zob. zwłaszcza s. 8-14); P. Glorieux, *La faculté des arts et ses maîtres au XIII^e siècle*, Paris 1971; M.-M. Duéil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250-1259*, Picard, Paris 1972.

cyjna²⁸. Ta misja następnie jest sukcesywnie przekazywana ich następcom, aby zarządzili tymi wspólnotami, a zatem wszystkie takie wspólnoty są zależne od swoich zwierzchników²⁹, czyli biskupów. Bowiem według nauczania Wilhelma każdy zakon w Kościele, aby mógł sprawować swoje *regimen animarum*, musi najpierw uznać, że tylko taki zwierzchnik (biskup) może być głową każdej takiej wspólnoty³⁰. Według nauczania Wilhelma decydujące znaczenie ma kwestia sądownictwa lokalnego, sprawowanego przez miejscowego zwierzchnika. To wszystko jest wzajemnie przywiązane do ziemskiego wymiaru „Winnicy Pańskiej”, na której pracują wszyscy „robotnicy Pańscy”. Natomiast pojawienie się nowej grupy ludzi (mendykantów), odwołującej się do pracy na „Niwie Pańskiej”, ale nieprzywiązującej się do określonego terenu i niepodpadającej bezpośrednio pod określoną władzę lokalną, wydawało się Wilhelmowi niezgodne z Ewangelią, prawem kanonicznym, jak i uzasadnieniami powziętymi z hierarchii niebieskiej Pseudo-Dionizego³¹. Właściwie to wszystkie jego argumentacje dają się sprowadzić do bardzo prostego przekonania, iż istniejąca struktura hierarchiczna w Kościele opiera się tylko na jednej strukturze od apostołów i uczniów, co poniekąd odzwierciedlała jednolita struktura feudalna ówczesnych społeczeństw tamtych czasów. Wilhelm prezentuje tutaj hierarchiczną wizję bardzo sztywnej eklezjologii, w której istnieją tylko dwa porządki: niższy *ordo perficiendorum*, który obejmuje laikat, katechumenów i mnichów, i *ordo perficientium*, który składa się z diakonów, kapłanów i biskupów. Tylko ten drugi porządek posiada, wewnątrznie mu przydzieloną, *cura animarum*. Ponieważ, według Pseudo-Dionizego, te dwa porządki są oparte na niezmienniej niebiańskiej hierarchii, a kościelna hierarchia jest tylko opisana jako podobnie niezmienna. Tak oto pozostaje, że bracia, którzy nie są biskupami, kapłanami lub diakonami, muszą należeć do niższego *ordo* i, w konsekwencji, nie mogą posiadać *cura animarum*. Kiedy tacy ludzie głoszą, że oni zostali zaproszeni, aby to czynić i to czynią, zatem działają oni jako pseudo-kaznodzieje; a w ich wysiłku słuchania spowiedzi, oni są [owymi] *penetrantes domos*, przed którymi ostrzegał Apostoł (2 Tm 3,6)³². Dla Wilhelma już samo istnienie zakonów przedstawiło bardzo poważną groźbę dla całej uświęconej hierarchii Kościoła, może nie z powodu ich samego zachowania, ale ponieważ próbowali oni zająć miejsce pomiędzy dwoma Bosko uświęconymi komponentami kościelnej hierarchii, a mianowicie duchowieństwem (prefiguracją apostołskiej społeczności) i mnichami (prefiguracją pierwszych uczniów)³³. Stąd to było groźbą dla całej już ustalonej roli świeckiego duchowieństwa i instytucji monastycznych, a co Wilhelm odkrywał jako szczególnie niepokojące³⁴. W świetle takiej eklezjologii można szybko dostrzec aspekt ekonomiczny, który przyświecał Wilhelmowi. Duchowieństwo

²⁸ P. Delhaye, *Guillaume de Saint-Amour*, kol. 1239.

²⁹ Por. „Videtur ergo quo praeter episcopus qui apostolis, et praeter presbyteres qui septuaginta duobus discipulis successerunt [...], alii praedicatores incerti, ab Ecclesia vel a praelatis Ecclesiae non electi, vel quorum electione aut canonica missione non constat, pseudo sint censendi”. *Collectiones catholicae...*, s. 149.

³⁰ Por. „Item in hoc consistit honor, jurisdiction et potestas episcoporum et jus et distinctio et pax ecclesiarum ut in uno diocese non sit nisi unus episcopus, in uno archidiaconatu nisi unus archidiaconus, in una parochia nisi unus rector parochialis”. Tamże, s. 150.

³¹ Por. P. Delhaye, *Guillaume de Saint-Amour*, kol. 1240.

³² Ten paragraf jest dokładnie rozpracowany przez Wilhelma w rozdz. 2, 21-28.

³³ G. Geltner, *William of St. Amour's „De periculis novissimorum temporum”: A False Start to Medieval Antifraternalism?*, w: *Defenders and Critics of Franciscan Life: Essays in Honor of John V. Fleming*, ed. M. F. Cusato, G. Geltner, BRILL 2009, s. 109.

³⁴ Tamże.

świeckie utrzymywało się z opłat i darów otrzymywanych od swoich parafian, diecezjan itp. To zatem gwarantowało im utrzymanie, natomiast wszelkiego rodzaju zakonnicy winni utrzymywać się z pracy swoich rąk, według swoich tradycyjnych przepisów. Dla Wilhelma, jak i dla większości ówczesnych hierarchów i społeczeństwa, żebractwo jawiło się tylko jako swoisty fenomen zarezerwowany na mocy wyjątkowego tytułu dla pielgrzymów albo pokutników, a zatem świadectwo i novum, jakie wnosili mendykanczy inicjatorzy *vita apostolica* w XIII wieku, nie od razu było uznawane i zrozumiałe³⁵, a dla wielu ludzi stawało się wręcz przedmiotem skandalu (jak np. dla Wilhelma z Saint-Amour)³⁶.

W swoim *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum* Wilhelm zasadniczo sugeruje, że nie posiadamy dowodów na to, iż Chrystus i Jego apostołowie utrzymywali się z dobrowolnych ofiar, czyli z jałmużny³⁷. Tak więc według Wilhelma nowopowstałe ówczesne zakony mendykancie nie mają żadnego osadzenia w Piśmie Świętym. Następnie Wilhelm analizując samo „życie doskonałe”, jakie może prowadzić człowiek, uznaje, iż ono może się wyrażać na dwa sposoby: albo taka osoba powinna utrzymywać się z pracy swoich rąk, albo też powinna wstąpić do klasztoru, który zabezpieczy tej osobie (godziwe, konieczne) warunki bytowania³⁸. Tym bardziej że według przekonań Wilhelma nie trzeba się nawet odwoływać do tekstów teologicznych, ale tak po prostu nie godzi się zdrowemu człowiekowi żebrac³⁹. Dalej rozwijając ten temat, Wilhelm stwierdza, że zakonnicy powinni wypracowywać sobie swoimi rękami utrzymanie, a jeśli nie, to mendykantom, którzy nie szafują sakramentami (bo to według niego przynależy tylko do miejscowych duchownych, oczywiście świeckich), nie przysługują żadne dochody ołtarza⁴⁰. Tak oto „oceniał” i „podsumowywał” Wilhelm całą tradycję życia zakonnego.

Najważniejsza sekcja *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum* składa się z trzydziestu dziewięciu *signa*, dzięki którym można poznać „fałszywych apostołów”: w kilku wersjach, ta lista „znaków” wzrasta do czterdziestu jeden. Choć to nigdzie nie jest otwarcie wyrażone, te „znaki” także opisują typowe zachowania braci, którymi są, w podanym przez Wilhelma porządku: 1. Wchodzenie do domów i do prywatnych izb kobiet; 2. Pochlebstwo i oszustwo; 3. Odmowa bycia poprawianym; 4. Chępliwość; 5. Szukanie listów polecających; 6. Głoszenie bez pozwoleni; 7. Raczej przywoływanie autorytetów swoich własnych niż tych Boga; 8. Raczej nauczanie swoich własnych tradycji niż lekcje Ewangelii; 9. Utrzymywanie się raczej z żebrania niż ze swojej własnej pracy; 10. Radowanie się kiedy raczej to oni są wystawiani niż sam Bóg; 11. Głoszenie dla doczesnego zysku; 12.

³⁵ Por. np. T. Manteuffel, *Narodziny herezji*, s. 112-113; L. Duval-Arnould, *Une apologie de la pauvreté volontaire par un universitaire séculier de Paris (1256)*, w: *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*, éd. M. Mollat, Paris 1974, s. 411-445.

³⁶ Por. P. Delhay, *Guillaume de Saint-Amour*, kol. 1240.

³⁷ Por. „Quo autem Dominus mendicaverit, vel eius Apostoli, numquam reperitur: Nam quod aliquando petit a muliere Samaritana, Ioan. 4. Da mihi bibere, non iuit mendicitas, cum sit communis usus aquarum; nec bibere volebat aquam corporalem, cum nondum comedisset, sed miserat discipulos in civitatem, ut emergent cibos; sed dicitur ibidem, quod petebat ab ea Aquam spiritualem, id est fidem, et admonebat quod ipsa peteret Spiritus Sanctum, ut dicit Glossa ibidem”. *Tractatus brevis de periculis...*, s. 51.

³⁸ Por. „Qualiter ergo vivendum est, inquires, viro perfectio, postquam reliquerit omnia? Aut operando corporaliter minibus; Aut intrando Monasterium, ubi habeat necessaria vitae”. Tamże, s. 49-50.

³⁹ Por. „Quod autem non liceat mendicare validu corpore, cautum est expresse in lure humano...”. Tamże, s. 52.

⁴⁰ Por. „[...] nonum signum est, quoniam cum Pseudo ex potestate, quam habent, non sint Evangeliste, aut dispensatores Sacramentorum; tamen vivere volunt de Evangelio, non de labore manuum...”. Tamże, s. 60.

Przywoływanie większych autorytetów [większej władzy] niż parafialni kapłani; 13. Wyciskający dobra poprzez udawanie przyjaźni; 14. Argumentujący przeciwko prawdzie; 15. Wymuszający na ludziach, aby ich słuchali lub ich utrzymywali; 16. Sprzeciwiający się i negujący świeckie reguły; 17. Lekceważący prawdziwe proroctwa; 18. Pragnący złota i srebra dla swoich zgromadzeń; 19. Powodujący niezgodę w Kościele; 20. Nieponoszący prześladowań; 21. Służący na zebraniach parafialnych kapłanów; 22. Upór i duma; 23. Pragnący tylko zadowolić ludzi; 24. Pragnący luksusowych artykułów żywnościowych; 25. Przedkładający szacunek swoich sąsiadów nad łaskę Boga; 26. Budujący wielkie i ozdobne budynki; 27. Prosperujący z pracy innych, kiedy sami żyją w bezczynności; 28. Deklarujący moc nakazywania Duchowi Świętemu; 29. Promujący raczej siebie niż Chrystusa; 30. Uczestniczący w świeckich rozrywkach; 31. Jedzący ze stołów innych; 32. Pełni nienawiści; 33. Pełni mściwości ku wszystkim, którzy ich prowokują lub kwestionują ich postępowanie; 34. Głoszący tylko do ludzi już nawróconych na wiarę; 35. Naruszający terytoria innych kapłanów; 36. Wymagający zaufania do Boskich dzieł przez nich osiągniętych; 37. Polegający raczej na logice i rozumie niż na Bożym objawieniu; 38. Nepotyzm; 39. Zalecający światowe wsparcie dla swoich zamierzeń i działań.

Wilhelm ozdabia te przypisywane im zarzuty różnymi aluzjami do Benedyktyńskiej Reguły, Listów Pawłowych i Dziejów Apostolskich (dzieło jest zatem zbudowane według ówczesnych reguł metodologicznych). Bracia różnie są porównywani: a to do pożerających wilków (*lupi graves*), złodziei w domach ludzi (*penetrantes domos*), leni i dziwaków (*otiosos et curiosos*), bezcelowych wędrowców (*gyrovagos*) i, najczęściej powracające, fałszywych kaznodziei (*pseudo-predicatores*). I chociaż dzieło Wilhelma nie zostało napisane na prośbę „zmarłych dostojników kościelnych Francji”, którzy pragnęli „ochronić Kościół Galijski im powierzony przed zagrożeniami dni ostatecznych, które nadejdą w *pseudo* i *penetrantes domos*” (*Resp.*, 359-360), to my możemy być pewni, że ci dostojnicy kościelni byli jego zamierzonym audytorium. Natomiast sam cel tego traktatu jest potrójny: po pierwsze, udowodnić, że dni ostateczne, o których mówi św. Paweł, są faktycznie dostrzegane tutaj i teraz albo niebawem nadejdą (rozdz. 8, 37-42)⁴¹; po drugie, pokazać jaką grupą ludzi chce wprowadzić te zagrożenia dni ostatecznych (rozdz. 2, 21-28; także rozdz. 3, 5, 7 i 13); i po trzecie, wyjaśnić, jak te zagrożenia mogą być pokonane (rozdz. 9-12, 42-53).

Wilhelm z Saint-Amour w swojej kwestii *De quantitate eleemosynae*, po analizie tekstów biblijnych i uznanych tekstów teologicznych, uznawał, iż nie jest właściwym rozwiązaniem rozdawanie całego swojego majątku bliźnim, wszystkiego, co się posiada, bo się nie gwarantuje dla siebie podstaw materialnej egzystencji⁴². Następnie rozwija to zagadnienie, wskazując na przykład apostołów⁴³, którzy pra-

⁴¹ Tutaj Wilhelm podaje listę znaków, dzięki którym można mówić, czy te zagrożenia już nadeszły. To zawiera pojawienie się tak zwanej *Evangelium aeternum* (znaki 1-3); nadejście ludzi, którzy wydają się *sanctiores*, kaznodziei wprowadzających wielu znakami pojawiającej się świętości, i którzy wydają się być *zelatores fidei* (znak 4-7); i raczej bezproblemowo, nadejście ludzi, którzy ogłaszają zagrożenie dniami ostatecznymi (znak 8).

⁴² Por. „Si dat omnia sic, ut non habeat spem aliunde habendi necessaria, peccat mortaliter; quia exponit se periculis multorum peccatorum, scilicet adulationis, detractationis, furandi, periurandi, declinandi a iustitia, ut ostensum est supra; vel periculo mortis corporalis, quam evitare posset sine peccato, si necessaria vitae retineret”. *De quantitate eleemosynae*, s. 76-77.

⁴³ Por. „Si ergo Apostolus, ne gravaret homines, se abstinere a sumptu, qui ei debebatur, et operabatur corporaliter, et in hoc praecipit se imitandum, certum est quod illis, qui non sunt Apostoli, non licet petere cibos vel victum, si

cowali na siebie, a co jest dla niego najlepszym przykładem w tej kwestii. Dalej Wilhelm z Saint-Amour, odrzuca stanowisko tych, którzy uprawiają dobrowolne ubóstwo, stwierdzając, że lepiej żebrać, aniżeli przebywać w klasztorze dysponującym jakimś określonym majątkiem⁴⁴.

W tekście *De valido mendicante* Wilhelm z Saint-Amour wręcz potępia udzielanie jałmużny osobom młodym i zdolnym do pracy fizycznej⁴⁵. Cały wywód Wilhelma opiera się na następującym schemacie: żadna racja nie usprawiedliwia dawania jałmużny braciom mendykantom, jeśli tylko są oni zdrowi i zdolni do pracy fizycznej, ponieważ jeżeli oni są kaznodziejami, to taka jałmużna miałaby właściwie posmak świętokupstwa albo pochlebstwa, a jeżeli oni nie są kaznodziejami (nie mają prawa do głoszenia kazań jak np. mnisi), to oni pozbawiają prawdziwą biedotę tej pomocy, która im się słusznie należy. W konsekwencji mendykanci, którzy mogą żyć ze swojej ręcznej (fizycznej) pracy, a proszą o jałmużnę, wręcz obrażają samą sprawiedliwość i ład społeczny oraz stają w całkowicie jawnej sprzeczności z nauczaniem św. Pawła⁴⁶.

Natomiast w *Responsiones* albo inaczej nazywanych: *Casus et articuli super quibus accusatus fuit magister Guilielmus de Sancto Amore a fratribus praedicatoribus cum responsionibus ad singula* można wyczytać, że ogromna liczba młodych i zdrowych ludzi żebrzących pod pozorem poświęcania całego swojego czasu na uprawianie życia apostołskiego jest tak wielka, że wręcz nabiera cech klęski społecznej w ocenie Wilhelma z Saint-Amour⁴⁷.

Ciekawym tekstem Wilhelma prezentującym jego wizję krytyki franciszkanizmu jest jego kazanie: *Qui amat periculum*⁴⁸, wygłoszone dnia 1 maja 1256 roku. Kazanie zaogniło sytuację na Uniwersytecie i zmusiło króla Ludwika IX do podjęcia zdecydowanych posunięć⁴⁹. Krytyka braci dokonywana przez Wilhelma miała zatem wymiar nie tylko eklezjalny, ale także sporo wybiegała poza czystą sferę doktrynalną (teologiczną), dotyczyła również relacji społecznych, a te były już w gestii działań władzy świeckiej. Warto zatem chociaż pobieżnie przyjrzeć się temu kazaniu.

Wilhelm wybrał sobie jako swój temat wers: *Qui amat periculum peribit in illo* (Kohelet 3,27)⁵⁰, który dostarczył mu okazji, aby się skupić na wyliczeniu zagrożeń

aliunde possint habere sine peccato; nec sub eis sub spe mendicandi contra Apostolorum sua dare, sed tantum sub spe vivendi de bonis Ecclesiae, vel sub spe vivendi de corporali labore". Tamże, s. 77.

⁴⁴ Por. „Sed dicet quis: Melius est mendicare, quam esse in monasterio habente possessiones: quia melius est nihil habere in proprio, neque in communi, quam habere aliquid in communi, quia minoris est illud perfectionis”. Tamże, s. 78 (Respondeo Contrarium dicit Prosper, 12, q.1, cap.).

⁴⁵ Por. „Ergo illi, qui non sunt Apostoli, multo fortius debent laborare minibus, unie vivant; Ergo qui non facit, iniuste agit; Ergo non est dandum”. *De valido mendicante*, s. 84-85.

⁴⁶ Por. Tamże, s. 80-87.

⁴⁷ Por. „Ad hoc iam responsum est: et est sciendum, quo ea, quae superius de mendicitate dixi, dixi praecipue propter validos corpore, quorum est in regno Franciae multitudo infinita, et propter quosdam iuvenes, quos appellant Bonos Valetos, et propter quasdam mulieres iuvenes, quas appellant Beguinas per totum regnum iam diffusas; qui omnes, cum sint validi ad operandum, parum certe, aut nihil volunt operari, sed vivere volunt de eleemosynis in otio corporali sub pretextu orandi, cum nullius sint Religionis per Sedem Apostolicam approbatae. Et extra praedictas, iam est quarta Secta Parisius, quae dicit numquam operandum manibus, sed incessanter orandum; et si homines sic orarent, plures fructus terra sine cultura afferent, quam modo afferent cum cultura”. *Responsiones*, s. 91.

⁴⁸ A. G. Traver, *The Opuscula of William of Saint-Amour: the minor works of 1255-1256*, Aschendorff Verlag, Münster 2003, s. 155-178. Dalej cyt. jako: *Qui amat periculum*...

⁴⁹ J. Richard, *Saint Louis: Crusader King of France*, ed. S. Lloyd, trans. J. Birrell, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 134; A. G. Traver, *The Identification of the Vita Apostolica with a Life of Itinerant Preaching and Mendicancy: Its Origins, Adherents, and Critics*, ca. 1050-1266, PhD Dissertation, University of Toronto 1996, s. 145.

⁵⁰ Miejsce to jest nie do zlokalizowania w Biblii Tysiąclecia – przypis autora J.Ł.

dni ostatecznych (w sposób bardzo przypominający argumentację podaną w *De periculis...*). Następnie kazanie podaje pięć powiązanych ze sobą tematów: 1. że zagrożenia muszą nadejść; 2. czym są te zagrożenia; 3. przez kogo one nadejdą; 4. jacy ludzie wprowadzą nadejście tych zagrożeń; 5. jak tę „klasę” ludzi będzie można rozpoznać⁵¹. W tym kazaniu Wilhelm poświęcił duży fragment na żywą dyskusję z tymi, którzy wprowadzają te zagrożenia. Ta sekcja wielokrotnie zapewnia słuchaczy, że ci, co wprowadzają te zagrożenia, będą udawać objawienie się u nich świętości lub wielkiej pobożności⁵². Wilhelm podpira się tutaj tekstem zaczerpniętym z *Glossa Ordinaria* do Ap 6,5, który wyjaśnia że diabeł wyda fałszywych braci, którzy mogą obalać wiarę *sub habitu sanctitatis*, a co pozwala Wilhelmowi czynić wyraźną aluzję do braci, co jest bardziej niż oczywiste⁵³. Według Wilhelma są to nie tylko fałszywi bracia, ale także są fałszywi apostołowie, bo głoszą, a nie posiadają do tego misji; bo głoszą, chociaż nie są ani biskupami, ani kapłanami, ani nawet wikariuszami czy archidiaconami⁵⁴. Argumentacja Wilhelma dalej drąży ten temat, dążąc do wykazania, że problem z tymi kaznodziejami nie jest w tym, że oni koniecznie głoszą niegodziwe rzeczy; problem faktycznie jest w tym, że oni chcą naprawdę dobrze głosić, ale jednak oni nie czynią tak dla prawdy, ale tylko po to, aby być chwalonym⁵⁵. Tak więc to pycha jest motorem ich działania i dlatego ci fałszywi zakonnicy udają tylko pozory świętości i zawsze będą studiowali, ale nigdy nie dojdą do prawdziwej mądrości i wiedzy⁵⁶. Ci zwoździele będą się zachowywać w ten sposób, bo oni są wspomnianymi wcześniej *penetrantes domos* (2 Tm 3,6), którzy usiłują „skraść” ludzkie sumienia i prowadzić kobiety i mężczyzn na zatracenie; a pojawienie się *Evangelium aeternum* jest tutaj zacytowane jako niezbitý dowód tylko to poświadczający⁵⁷. Dalsza część tego kazania to obszernie omówienie oczywistych znaków – według Wilhelma – które mają pomóc nam rozpoznać „fałszywych braci”, którzy są „fałszywymi apostołami” i „fałszywymi kaznodziejami”. Całość tej argumentacji daje się zasadniczo sprowadzić do następujących kwestii: 1. oskarżenie, że oni chcą żyć z Ewangelii dzięki kaznodziejstwu; 2. oni głoszą tam, gdzie jest już obfitość kaznodziejów (idą na łatwiznę); 3. oni szukają swojej własnej chwały ponad Boską Chwałę; 4. oni nie mówią prawdy o sobie samych; 5. kiedy im się wypowiada ich nieszczerłość lub ich atakuje, to „pędzą” do Papieskiej Kurii, aby żebrać o listy ekskomunikacji⁵⁸. Argumentacje Wilhelma są zatem bardzo różnorodne i raczej nieskomplikowane, dość często można wykryć ich emocjonalne odniesienie i niechęć, jaka przenika myślenie Wilhelma w stosunku do braci. Jeszcze lepiej to można odkryć w kolejnym kazaniu Wilhelma na dzień Zesłania Ducha Świętego, *Si quis diligit me*⁵⁹.

Temat kazania na Zesłanie Ducha Świętego wywodzi nasz autor z wersu z Jana: „Si quis diligit me, sermonem meum servabit” (J 14,23), który pozwala mu

⁵¹ A. G. Traver, *The Opuscula of William of Saint-Amour...*, s. 59-62 wykazuje, że tych pięć sekcji jest kolejno oparte na rozdziałach 1, 4, 13, 2, i 13 z *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum* oraz że trzecia sekcja w tym kazaniu jest bardziej obszerna niż w *De Periculis...* w rozdz. 3 (zob. specjalnie nr 28-29).

⁵² Zob. np. *Qui amat periculum...*: nr 9, s. 158; nr 10, s. 158; nr 11, s. 159; nr 12, s. 159; nr 13, s. 159; nr 15, s. 161; nr 23, s. 170 i nr 27, s. 172.

⁵³ Zob. Tamże, nr 15, s. 161-162.

⁵⁴ Zob. Tamże, nr 17, s. 163-164.

⁵⁵ Zob. Tamże, nr. 17-18, s. 165-166.

⁵⁶ Zob. Tamże, nr. 22-23, s. 170-171.

⁵⁷ Zob. Tamże, nr 19, s. 166-167.

⁵⁸ Zob. Tamże, nr. 30-37, s. 173-177.

⁵⁹ A. G. Traver, *The Opuscula of William of Saint-Amour...*, s. 179-189. Dalej cyt. jako: *Si quis diligit me...*

na rozwinięcie myśli, co to znaczy naprawdę kochać Boga. Po względnie osobistej i bezpośredniej relacji, jak to powinniśmy kochać Boga, kazanie Wilhelma błyskawicznie wkracza na znajome już nam terytorium polemiczne. Wychodząc od Augustyńskiej definicji, że religia jako *religio* powinna nas mocno łączyć z Bogiem, to ktoś kto nie jest tak „przywiązany” do Boga, jest niereligijnym człowiekiem, chociaż on może mieć na sobie pokorny habit. Tacy ludzie to są faryzeusze: oni mają tylko zewnętrzny habit, ale nie mają religii w swoim sercu⁶⁰. Temat hipokryzji, już poruszany wcześniej przez Wilhelma, tutaj osiąga ciekawe apogeum, bowiem po raz pierwszy wskazuje na hipokryzję wręcz „rozlewającą się” na kobiety⁶¹ i na królów, którzy – zamiast wydawać sprawiedliwe sądy – zajmują się tylko działalnością pozorną, jak wysłuchiwanie wielu Mszy Świętych⁶². Po takim dictum wygłoszonym w Paryżu pod samym nosem króla Ludwika IX, władca nie mógł w żaden sposób zachować obojętności wobec całego zajścia⁶³, stąd zdecydowane działania króla były tylko konsekwencją zadziwiającego postępowania samego Wilhelma⁶⁴. Różne argumentacje przeciwko braciom zostają tutaj sumiennie powtórzone, a tym, co pojawia się nowe, jest „innovacyjna” teza Wilhelma, iż: ci, którzy nie są ani powołani, ani poproszeni o to, nie mają *cura animarum* i nie są zdolni (sic!) do udzielania rozgrzeszania; dlatego takie „indywiduum”, które umrze po wypowiedzianiu się u nich, idzie do piekła *ex contemptu sui pastoris*⁶⁵.

Ostatnie zachowane kazanie Wilhelma to *De phariseo et publicano*⁶⁶. Całe kazanie bazuje na znanej przypowieści o faryzeuszu i celniku (Łk 18,10-14) i jest właściwie aktualną dyskusją o hipokryzji. Z tego tekstu wyciągnijmy najbardziej „smakowite kąski”. W przeciwieństwie do obłudnego faryzeusza – hipokryzyjnego zakonnika – to pokorny celnik, a mianowicie to jest świecki ksiądz, który realistycznie żyje, wie, że jest grzesznikiem i nie symuluje świętości⁶⁷. Dlatego ówczesni faryzeusze, czyli członkowie zakonów, tylko zewnętrznie demonstrują surowość i świętość, ale są hipokrytami w swoich sercach⁶⁸. Tym co jednak jest jeszcze gorsze, są fakty, iż współcześni faryzeusze (czyli bracia) mają paskudne zwyczaje: skarżą się na innych; chcą zasiadać na najlepszych miejscach przy stołach na bankietach panów i dostojników kościelnych; chcą zasiadać na pierwszych miejscach we współczesnych synagogach, czyli kościołach; są bardziej zainteresowani tym, co dotyczy ich własnej chwały niż zbudowania innych; są tylko „podobni” do bycia powołanymi do głoszenia; a przeciwnie do Pawłowego nauczania (zob. 2 Tm 2,4) okazują wielkie zakonne zainteresowanie w wypełnianiu funkcji sędziów i prawniczych asystentów; a ostatecznie, to jest ich ogromna hipokrycka miłość, aby chcieć być nazywanymi kiedyś *rabbi* – a obecnie *magister*⁶⁹. Całe to nauczanie Wilhelma nosi zatem bardzo ciekawy rys nie tylko intelektualnego uprzedzenia do braci, ale także pewnego poważnego emocjonalnego zaangażowania w ideologiczną walkę

⁶⁰ Zob. Tamże, nr 5, s. 180-181.

⁶¹ Zob. Tamże, nr 5, s. 182.

⁶² Zob. Tamże, nr 5, s. 182-183.

⁶³ M.-M. Dufeil, *Le roi Louis dans la querelle des mendiants et des séculiers (Université de Paris, 1254-1270)*, w: *Septième centenaire de la mort de Saint Louis. Actes des Colloques de Royaumont et de Paris (21-27 mai 1970)*, Les Belles Lettres, Paris 1976, s. 281-289.

⁶⁴ Por. *Chartularium Universitatis Parisiensis*..., nr 289, s. 334.

⁶⁵ Zob. *Si quis diligit me*..., nr 9, s. 184-185.

⁶⁶ A. G. Traver, *The Opuscula of William of Saint-Amour*..., s.191-205. Dalej cyt. jako: *De phariseo et publicano*...

⁶⁷ Zob. Tamże, nr 17, s. 200-201.

⁶⁸ Zob. Tamże, nr 3, s. 191.

⁶⁹ Zob. Tamże, nr. 6-11, s. 194-198.

z nimi. To pozwala zauważyć, że dla Wilhelma wojna z zakonami mendykanckimi stała się swoistym jego powołaniem życiowym. To nie była kwestia odmienności poglądów eklezjologicznych, wizji społeczeństwa, zadań i funkcji Kościoła⁷⁰, to była wojna o charakterze egzystencjalnym. Wilhelm po prostu nie widział żadnego miejsca dla zakonu żebraczego w ówczesnym państwie czy Kościele⁷¹. Według Guy'a Geltnera to Wilhelm odkrył nieuprawomocnione miejsce dla zaistnienia nowych żebrzących zakonów w ówczesnej hierarchii Kościoła. Jego eklezjologia, tak dobrze rozwinięta w *De periculis...* i w innych dziełach, celowała w zniesienie zakonów, a nie ich rehabilitację. Tak oto, przedstawiając braci hipokryzję i moralne rozluźnienie, był to dla niego sposób o radykalnie różnym celu niż ich reforma – on po prostu dążył do ich fizycznego zlikwidowania⁷².

Taki przerażający obraz kwestii mendykantstwa i ubóstwa prezentował Wilhelm z Saint-Amour w oparciu o liczne autorytety i cytaty. Można w tym miejscu przywołać wspomniane przez niego cytaty ze św. Augustyna i ze św. Hieronima⁷³, już wcześniej prezentowane w niniejszej pracy. Jego prace naukowe, jak i kazania były napisane według manieri scholastycznej, zatem miały swoją moc przemawiania dla ówczesnych. Jean Châtillon w swoim artykule: *Nudus Christum nudus sequere* wspomina jednak, że erudycja Wilhelma z Saint-Amour była dość nikła oraz bardzo nieuporządkowana, a spora część inwektyw rzucanych na mendykantów⁷⁴ była tymi samymi wyzwiskami, jakie pewna liczba kaznodziei stosowała w XII wieku przeciwko waldensom albo wobec heretyków z południowej Francji, a teraz to były „argumenty” zastosowane przez Wilhelma z Saint-Amour i mistrzów świeckich w stosunku do mendykantów⁷⁵. Jednak należy zauważyć, że jest to opinia współczesnego badacza, bowiem już sam fakt zaangażowania się w spory papieża i króla świadczy o wysokim znaczeniu podejmowanych zagadnień, a także o adekwatnie wielkim znaczeniu podejmowanych działań. Sam traktat napisany przez Wilhelma, w miarę szybko „zneutralizowany” przez papieża, nie mógł mieć aż tak wielkiego wpływu i znaczenia, zatem to głoszone przez Wilhelma kazania, jego wypowiedzi stanowiły prawdopodobnie główne źródło niepokojów i napięć.

Głosiciel powyższych tez⁷⁶ został po raz pierwszy potępiony przez papieża Aleksandra IV w specjalnym piśmie do biskupa Paryża Reginalda (17 czerwca 1256 roku), a przy okazji zostali potępieni inni najaktywniejsi przywódcy puczu uniwersyteckiego, tacy jak: doktor teologii Eudes z Douai, mistrz Mikołaj z Bar-sur-Aube i Krystian z Verdun (kanonik w Beauvais); zostają pozbawieni tytułów magistra i wszystkich beneficjów kościelnych, winni też być wygnani z królestwa Francji (o to prosi papież króla Francji, czyli Ludwika IX), a wszyscy ich koledzy winni być ukarani w podobny sposób, jeżeli tylko nie okażą posłuszeństwa w cią-

⁷⁰ Zob. np. J. D. Dawson, *William of Saint-Amour and the Apostolic Tradition*, *Mediaeval Studies* 40(1978), s. 223-238.

⁷¹ Zob. C. H. Lawrence, *The Friars: The Impact of the Early Mendicant Movement on Western Society*, Longman, Harlow 1994, s. 171.

⁷² Zob. „William found no legitimate place for the new mendicant orders in the hierarchy of the church. His ecclesiology, as developed in *De periculis* and elsewhere, aimed at the orders abolition, not rehabilitation. Thus, exposing the friars hypocrisy and moral laxity was a means to a radically different end than reform”. G. Geltner, *William of St. Amour...*, s. 110.

⁷³ Dokładniej omawia to zagadnienie: J. Châtillon, *Nudus Christum nudus sequere. Note sur les origines et la signification du thème de la nudité. Spirituelle dans les écrits de Saint Bonaventure*, w: *S. Bonaventura 1274-1974*, ed. J. G. Bougerol, Grottaferata (Roma), Collegio S. Bonaventura 1974, t. 4, s. 745-746.

⁷⁴ Por. Tamże, s. 745.

⁷⁵ Por. Tamże, s. 746.

⁷⁶ To pierwsze potępienie dotyczy osoby Wilhelma z Saint-Amour, a nie jego dzieł.

gu 15 dni⁷⁷. Zniecierpliwiony papież już po dziesięciu dniach (List Papieski z dnia 27 czerwca 1256 roku) pisze ponownie do króla Ludwika IX, zalecając mu od razu tymczasowe uwięzienie Wilhelma z Saint-Amour i Krystiana z Beauvais) jako tych, którzy „qui sunt perversitate huiusmodi potiores, faceres usque ad beneplacitum nostrum in carcere detineri”⁷⁸. Natomiast dnia 5 października 1256 roku w Awinionie papież podpisał potępienie dzieła Wilhelma z Saint-Amour, *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, w którym to dziele komisja kardynałów odnalazła liczne ataki na władzę papieża i stąd to zostało ono potępione w terminach bardzo surowych przez papieża⁷⁹, który nakazał je spalić, a tego, kto się temu nie podporządkuje, obłożyć ekskomuniką⁸⁰. Kolejne dokumenty papieskie wydane w Viterbo, a sygnowane w dniach: 11 sierpnia 1257 roku⁸¹, 23 sierpnia 1257 roku⁸², powtarzają wszystkie te sankcje, natomiast dnia 24 września 1257 roku papież Aleksander IV wystosował specjalne pismo do biskupa Jakuba w Bolonii, aby ten i tam ogłosił sankcje wobec Wilhelma z Saint-Amour i wniósł zakaz czytania i komentowania jakichkolwiek pism Wilhelma na Uniwersytecie Bolońskim⁸³. Takie zdecydowane działania papieża zaowocowały tym, iż przedstawiciele paryskich mistrzów świeckich przybyli do Kurii Papieskiej w sierpniu 1256 roku, prosząc o łaskę⁸⁴. Natomiast dnia 23 października 1256 roku w Awinionie Eudes z Douai i Krystian z Beauvais wygłosili swoją przysięgę, której tekst się zachował⁸⁵, wobec obecnych kardynałów zgromadzonych na dworze papieskim, w której skruszeni przyrzekali między innymi: przyjąć do grona mistrzów uniwersyteckich (wspomnianych imiennie) Tomasza z Akwinu i Bonawenturę, którzy są doktorami teologii, i będą ich wyraźnie uznawać za doktorów i mistrzów, a po powrocie do Paryża obaj powtórzą publicznie to wyznanie oraz będą tak postępować, aby nic nie uczynić przeciwko tejże umowie⁸⁶. Zachował się dokument biskupa Paryża Reginalda datowany na 27 sierpnia 1257 roku, mówiący o powtórzeniu przysięgi przez Krystiana z Verdun, kanonika w Beauvais, w dniu 12 sierpnia 1257 roku. Odkonstytuowało się ono uroczyste w klasztorze Franciszkanów w Paryżu w niedzielę przed Wniebowzięciem: „in pleno sermone facto in domo Minorum Parisiensium magister Christianus Virdunic in presentia mandati nostri iurati ad hoc dixit publice omnia et singula inferius annotata in hunc modum”⁸⁷.

⁷⁷ Por. *Chartularium Universitatis Parisiensis...*, nr 280, s. 319-323.

⁷⁸ Por. Tamże, nr 282, s. 324-326.

⁷⁹ „Nos libellum eundem qui sic incipit « Ecce videntes clamabunt foris » quique secundum ipsius titulum « Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum » nuncupatur, tanquam iniquum, scelestum ex execrabilem, et institutiones ac documenta in eo tradita utpote prava, falsa et nefaria de fratrum nostrorum consilio auctoritate apostolica reprobamus et in perpetuum condemnamus”.

⁸⁰ Por. *Chartularium Universitatis Parisiensis...*, nr 288, s. 331-333.

⁸¹ Por. Tamże, nr 315, s. 363.

⁸² Por. Tamże, nr 316, s. 363-364.

⁸³ Por. Tamże, nr 318, s. 367.

⁸⁴ Por. Tamże, nr 280, s. 319-323.

⁸⁵ Por. Tamże, nr 293, s. 338-340.

⁸⁶ Por. „[...] quo fratres Predicatores et Minores Parisius degentes, magistros et auditores eorum et specialiter ac nominatim fratres Thomam de Aquino de Ordine Predicatorum et Bonaventuram de Ordine Minorum doctores theologiae ex tunc quantum in eis esset in societatem scolasticam et ad Universitatem Parisiensem recipere, et expresse doctores ipsos recipere ut magistros, et cum Parisius fuerint faciant publice illud idem, ipsosque juxta ordinationem predictam ab Universitate seu magistris et scholaribus Parisius commorantibus procurent recipere bona fide, et contra predicta numquam presentent consilium vel assensum”. Tamże, nr 293, s. 339.

⁸⁷ Cały tekst tejże przysięgi jest w: Tamże, nr 317, s. 364-367.

Dalszy przebieg wydarzeń, stanowiących o swoistym schyłku tejże fazy zatargów pomiędzy świeckimi a mendykantckimi magistrami na Uniwersytecie Paryskim, zasadniczo wyznaczają następujące najważniejsze wydarzenia:

1. Dnia 27 września 1257 roku papież Aleksander IV nakłada swoją ekskomunikę na tych wszystkich, którzy brali udział w tym zatargu przeciwko mendykantom albo którzy tylko posiadali potępioną księgę Wilhelma z Saint-Amour⁸⁸.
2. Dnia 2 października 1257 roku w liście do biskupa Reginalda papież potwierdza fakt złożenia przysięgi przez Eudesa z Douai i Krystiana z Beauvais oraz nakazuje zwrot beneficjów dla Eudesa z Douai⁸⁹.
3. Dnia 21 października 1257 roku papież Aleksander IV adresuje specjalny list do Bonawentury, już wtedy Ministra Generalnego Franciszkanów, a dwa dni później, tj. 23 października 1257 roku, miała się odbyć ceremonia przyjęcia 3 mistrzów zakonnych do wspólnoty magistrów teologii Uniwersytetu Paryskiego⁹⁰.

Cały ten etap sporów o ubóstwo syntetycznie, ale i bardzo trafnie ujął J. Verger, zaznaczając,

iż mistrzowie świeccy, spośród których wynurzyła się postać Wilhelma z Saint-Amour, byli bardzo zdecydowani i mogli liczyć na sympatię dużej części opinii społecznej i duchowieństwa, a już szczególnie episkopat Francuski nie tolerował [wręcz] nauki we wszystkich aspektach życia duszpasterskiego w swoich diecezjach. Wilhelm z Saint-Amour i jego przyjaciele, przekraczając sam poziom pretensji wnoszonych przez korporację [Uniwersytecką] postawili ten spór na płaszczyźnie dużo wyższej, oni bowiem zajęli się krytyką reguł nowych zakonów, oni chcieli wykazać, że takimi jakimi są te nowe zakony, to one ani nie mają miejsca na Uniwersytecie ani w samym Kościele. – Dalej ten sam autor zauważa – świeccy zarzucali mendykantom herezję. Do tego oni czynili im zarzuty, bardzo rozpowszechniane w opinii publicznej, o nietakt i o hipokryzję. Wreszcie oni ogłosili jako fałszywe ideały: ubóstwo i mendykantwo. – Ale to już był ostatni etap ich przewagi nad zakonnikami, bowiem – ostatnie słowo należało do mendykantów. Nie tylko święty Bonawentura i święty Tomasz replikowali odpowiadając mistrzom świeckim, broniąc, pierwszy – ideału ubóstwa, a drugi – prawa nowych zakonów do poświęcania się nauczaniu i głoszeniu kazań, a nie zajmowaniem się pracą ręczną, jak to czynili dawniejsi mnisi; ale także Aleksander IV złamał opór mistrzów świeckich; [...] Większość mistrzów świeckich podporządkowała się Rzymowi. Wilhelm z Saint-Amour tego nie uczynił, i został potępiony, wykluczony z Uniwersytetu, potem wygnany z Francji przez świętego Ludwika⁹¹.

⁸⁸ Por. Tamże, nr 319, s. 368.

⁸⁹ Por. Tamże, nr 320, s. 368-369. Ciekawe, że ten tekst nic nie mówi o zwrocie dóbr dla Krystiana z Beauvais.

⁹⁰ Fakt przyjęcia Bonawentury do wspólnoty profesorskiej jest dość powszechnie wiązany właśnie z datą 23 października 1257 roku jako momentem wygaśnięcia tychże sporów, ale nie mamy na to poświadczenia w dokumentach *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Może więc chodzi o datę 23 października 1256 roku, to przysięga świeckich mistrzów w Awinionie (zob. Tamże, nr 293, s. 338-340).

⁹¹ Por. „Les maîtres séculiers, parmi lesquels emerge la figure de Guillaume de Saint-Amour, étaient décidés et pouvaient compter sur la sympathie d'une bonne partie de l'opinion, et du clergé, notamment de l'épiscopat qui tolérât mal l'instruction des mendiants dans tous les aspects de la vie pastorale des diocèses. Aussi, dépassant le niveau des griefs corporatifs, Guillaume de Saint-Amour et ses amis placèrent-ils la débat sur un plan plus élevé: se livrant à une critique en règle des ordres nouveaux, ils voulurent montrer que, tels qu'ils étaient, ces ordres n'avaient leur place ni dans les universités ni même dans l'Eglise. [...] les séculiers accusèrent les mendiants d'hérésie. Ils y ajoutèrent les reproches, déjà très répandus dans l'opinion, d'indiscrétion, d'hypocrisie. Enfin, ils dénoncèrent comme de faux idéaux la pauvreté et la mendicité; [...] Malgré tout, le dernier mot resta aux mendiants. Non seulement saint Bonaventure et saint Thomas surent répliquer aux séculiers en défendant, le premier, l'idéal de pauvreté, le second, le droit des nouveaux ordres à se consacrer à l'enseignement et à la prédication et non au travail manuel, comme les anciens moines; mais Alexandre IV brisa la résistance des maîtres séculiers; [...] La plupart se soumirent. Guillaume de Saint-Amour, irréductible, fut condamné, exclu de l'université, puis banni de France par ordre de saint Louis”. J. Verger, *Les Universités au Moyen Âge*, Paris 1973, s. 88-89.

Zaistniała sytuacja bardzo wyraźnie pokazała, iż papież Aleksander IV zadział niezwykle stanowczo i zdecydowanie wobec mistrzów świeckich, zmusił ich do przyjęcia mistrzów zakonnych, ale też zaaprobował mendykanckie stanowiska w różnych dziedzinach, jak np. w kwestii ubóstwa. Dlatego wydawało się, że całe to dotychczasowe zamieszanie i spory wokół kwestii zakonnych już na pewno ucichną na zawsze, jednak jeszcze istniało małe grono, ale najwierniejszych zwolenników potępionego banity Wilhelma z Saint-Amour⁹².

Ostatni etap dyskusji nad ubóstwem to już faza schyłkowa (od ok. 1269 do 1271 roku), w której już tylko uczniowie Wilhelma z Saint-Amour, czyli Gerard z Abbeville i Mikołaj z Lisieux, próbowali „odgrzewać” ten stary spór poprzez z jednej strony, wydawanie całej serii oskarżeń i zarzutów, a z drugiej strony, dawanie odpowiedzi i replik, co przedstawiało już nam obraz być może niezwykle burzliwej, ale już tylko dyskusji akademickiej⁹³. Ponieważ w tej fazie sporów o ubóstwo dość wyraźnie daje się odkryć, że w pierwszym okresie, tj. 1269-1270, główną rolę odgrywał Gerard z Abbeville, a od połowy 1270 roku pojawia się na scenie sporu Mikołaj z Lisieux, dlatego to wyznaczmy nam kolejność omawianych postaci i wnoszonych przez nich problemów do tejże burzliwej dyskusji⁹⁴.

Gerard z Abbeville był wiernym uczniem Wilhelma z Saint-Amour, a po jego banicji (październik 1256 roku) został przywódcą mistrzów świeckich, właściwie aż do 1272 roku. Gerard z Abbeville (Gerardus de Abbatisvilla) urodził się około 1225 roku, a zmarł 8 listopada 1272 roku. Pochodził ze szlacheckiej rodziny, od 1254 roku jest już znany jako: *magister actu regens in theologia* oraz jako *subdiaconus papae*, a zarazem od 1256 roku był obdarzonym bogatym archidiaconatem w Ponthieu i Cambrai (diecezja Amiens). Przyjaciół Wilhelma z Saint-Amour, brał udział w kontrowersjach pomiędzy mistrzami świeckimi a zakonnymi w latach 1256 do 1270, a po banicji Wilhelma z królestwa Francji to właśnie Gerard z Abbeville został przywódcą mistrzów świeckich. Dość aktywnie uczestniczył w życiu uniwersyteckim w Paryżu, dając po dwie dyskusje na dowolny temat (*disputationes quodlibetales*) rocznie, głównie na problemy polemiczne. Stąd też Gerard z Abbeville jest najbardziej znany jako teolog polemista w swoich czasach. Zasadniczo mistrz z Abbeville walczył na dwóch frontach: przede wszystkim z mendykantami oraz drugie pole jego zainteresowań polemicznych to wystąpienia przeciwko „deterministom” awerroistycznym na Wydziale Artium (tutaj wręcz sprzymierzał się z mendykantami)⁹⁵.

Gerard z Abbeville rozpoczął niespodziewanie ową trzecią fazę sporu swoim kazaniem (31 grudnia 1268 albo 1 stycznia 1269 roku) pt. *Postquam consumma-*

⁹² Na temat tych dyskusji zob. np. C. H. Lawrence, *Medieval Monasticism...*, s. 252-255.

⁹³ Na ten temat doskonale ogólnym wprowadzeniem jest: P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, J. Vrin, Paris 1935².

⁹⁴ Chronologię i przebieg tego sporu prezentuje: P. Glorieux, *Les polémiques „contra Geraldinos”*, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 6(1934), s. 40-41.

⁹⁵ Na temat życia i doktryny Gerarda z Abbeville zob. np. P. Grand, *Gérard d'Abbeville*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 6, Paris 1965, kol. 258-263; P. Grand, *Gérard d'Abbeville et la pauvreté volontaire*, w: *Études sur l'histoire de la pauvreté*, éd. M. Mollat, Paris 1974, s. 389-409; S. Kozakiewicz, *Gerard z Abbeville*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 992-993; T. Marschler, *Gerard d'Abbeville*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Hrsg. von F. W. Bautz, Bd. XX, Hamm (Westf.) 2002, s. 625-631. Z bogatej spuścizny piśmienniczej Gerarda z Abbeville przytaczamy tutaj tylko te wybrane jego pozycje, które dotyczyły sporów pomiędzy mistrzami świeckimi a zakonnymi.

tr⁹⁶ wygłoszonym w paryskim kościele franciszkańskim do franciszkanów⁹⁷. Na to najszybciej zareagował na początku marca 1269 roku św. Tomasz z Akwinu swoją kwestią: *Quodl. I, q. 14*⁹⁸. Także na początku marca 1269 roku Gerard z Abbeville wydaje *Quodl. III, q. 5-6*⁹⁹. W okresie pomiędzy lipcem a październikiem 1269 roku Gerard ogłasza swoje *Contra adversarium perfectionis christiane*¹⁰⁰, na które replikuje św. Bonawentura pod koniec 1269 roku swoją pracą *Apologia pauperum*. Pod koniec 1269 roku św. Tomasz wyda *De perfectione* (1 redakcja) oraz *Quodl. II*. Prawie w tym samym czasie, w jakim powstawało ostatnie wspomniane dzieło św. Tomasza z Akwinu (tj. pomiędzy 8 a 15 grudnia), Gerard z Abbeville przygotował swoje nowe: *Quodl. XIV, q. 1*¹⁰¹. Początek 1270 roku przebiegał pod znakiem odpowiedzi: i tak Tomasz z Akwinu podał nową (drugą) wersję *De perfectione*, a Jan Peckham wydał swoje dziełko znane pod skróconą nazwą *De pueris oblatis*¹⁰². Na to odpowiedział w lutym Gerard swoją tzw. podwójną kwestią¹⁰³, na którą na początku kwietnia odpowiedział św. Tomasz z Akwinu swoją *Quodl. III, q. 11, q. 12, q. 17*. W okresie pomiędzy styczniem a czerwcem 1270 roku Gerard z Abbeville wydał tzw. *110 exceptiones*¹⁰⁴, na które mu odpowiedział anonimowy franciszkanin pismem pt. *113 exceptiones* czyli *Contra adversarium*¹⁰⁵. W tym mniej więcej czasie Gerard z Abbeville znowu wydaje: *Replicationes contra exceptiones*¹⁰⁶, na który to znowu odpowiada Jan Peckham swoim *Tractatus pauperis*¹⁰⁷, a w październiku Tomasz z Akwinu swoim *Contra retrahentes*, a już w listopadzie Jan Peckham wydaje swoje *De paupertate*¹⁰⁸. Natomiast w grudniu (pomiędzy 1 a 8 grudnia) św.

⁹⁶ Sermo „Postquam consummate”, *Gerardi sermo factus apud Fratres Minores*, wyd. M. Bierbaum, w: *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris 1255-1272*, Franziskanische Studien 2(1920), s. 208-219.

⁹⁷ W tym kazaniu Gerard nie tylko bronił tzw. darowizny Konstantyna i prawa do bogacenia się kleru, ale zaatakował franciszkańską teorię ubóstwa, określając ją mianem ukrytej herezji, która na rzekomo sprzeciwiać się tejże donacji Konstantyna. Rozwinął także wątek o konieczności posiadania dóbr przez duchowieństwo, aby mogło ono właściwie spełniać swoje funkcje charytatywne i duszpasterskie. Na temat okoliczności tegoż kazania i całego wystąpienia przeciwko franciszkanom Gerarda z Abbeville, zob. A. Pompei, *Bonaventura da Bagnoregio...*, s. 212-213.

⁹⁸ Stanowisko i poszczególne dzieła św. Tomasza z Akwinu w tychże dyskusjach omawia: J. P. Torrell, *Magister Thomas. Leben und Werke des Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg 1995. Zob. zwłaszcza s. 94-114.

⁹⁹ *Quodlibet III, q. 5-6*, wyd. A. Teetaert, *Quatre questions inédites de Gérard d'Abbeville pour la défense de la supériorité du clergé séculier*, Archivio italiano per la storia della pietà 1(1951), s. 83-178.

¹⁰⁰ S. Clasen, *Tractatus Gerardi de Abbatisvilla „Contra adversarium perfectionis christianae”*, Archivum Franciscanum Historicum 31(1938), s. 276-329, 32 (1939), s. 89-200. Dalej cyt. jako: *Contra adversarium...*

¹⁰¹ *Quodlibet XIV, q. 1-12*, wyd. P. Grand, *Le quodlibet XIV de Gérard d'Abbeville*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 31(1964), s. 227-269.

¹⁰² *Quaestio utrum Liceat Inducere Pueros, Doli Capaces, ad Obligandum se religioni Voto Iuramento Aut Etiam Adhuc Adolescentes*, wyd. L. Oliger, *De pueris oblatis in ordine minorum*, Archivum Franciscanum Historicum 8 (1915), s. 414-439. Por. A. Boureau, *L'enfant peut-il faire vœu? John Peckham et Thomas d'Aquin adversaires de Gérard d'Abbeville (vers 1270)*, Cahiers de Centre de Recherches Historiques 21(1998), s. 87-98.

¹⁰³ [*Quaestio duplex*], wyd. S. Clasen, *Die „Duplex Questio” des Gerhard von Abbeville über den Ordenseintritt Jugendlicher*, Antonianum 22(1947), s. 177-200.

¹⁰⁴ *Exceptiones contra librum qui incipit „Manus quae contra”*, wyd. M. Bierbaum, w: *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris 1255-1272*, Franziskanische Studien 2(1920), s. 169-207.

¹⁰⁵ Por. L. Bongianino, *Le questioni quodlibetal di Gerardo di Abbeville contro i Mendicanti*, Collectanea Franciscana 32(1962), s. 5-55.

¹⁰⁶ Por. Tamże.

¹⁰⁷ Całe to dzieło Jana Peckhama zostało wydane, ale jest dostępne tylko w poszczególnych częściach i tak: *Tractatus de perfectione Evangelica*, wyd. A. Van den Wyngaert, Paris 1925, [rozdziały 1-6]; *Tractatus de perfectione Evangelica*, wyd. F. Delorme, Studi Francescani 29(1932), s. 54-62 [rozdziały 7-9]; *Fr. Johannis de Peckham (...) Tractatus tres de paupertate*, wyd. A. G. Little, Aberdeen 1910 [rozdziały 10 i 16 oraz ekstrakty z 7-9, 11, 12, 15]; *Tractatus Pauperis*, wyd. F. Delorme, Collectanea Franciscana 14(1944), s. 84-120 [rozdziały 11-14]; *Tractatus Pauperis*, wyd. F. Delorme, w: F. Richardi de Mediavilla *Quaestio Disputata de Privilegio Martini Papae IV*, Quaracchi 1925, s. 79-88 [rozdział 15].

¹⁰⁸ *Quaestio de Paupertate: Utrum Perfectio Evangelica Consistat in Enuntiando vel Carendo Divitiis Propriis et omnibus*, wyd. L. Oliger, Franziskanische Studien 4(1917), s. 139-176.

Tomasz wydaje swoje *Quodl. XII, q.17, q.19, q.35*, a Gerard z Abbeville wydaje ostatnie swoje wielkie dzieło polemiczne czyli *Hanc quaestionem*¹⁰⁹. Właściwie to jednak jego prawdziwie ostatnim pismem, w którym można jeszcze wyczuć jego wojowniczy ton wobec mendykantów, jest jego testament¹¹⁰. Gerard z Abbeville posiadał bardzo wielką bibliotekę, tj. ponad trzysta rękopisów (to ogromna liczba jak na ówczesne czasy)¹¹¹, którą pozostawił w spadku Robertowi z Sorbony (twórca Biblioteki Sorbońskiej)¹¹² z wyraźnym zaznaczeniem, iż są one tylko dla biednych studentów i pod tym warunkiem, że nie są oni zakonnikami¹¹³.

W całym piśmiennictwie polemicznym wobec mendykantów Gerarda z Abbeville można wyróżnić zasadniczo trzy najważniejsze wątki: 1. dyskusja o miejsce zakonów mendykanckich w Kościele; 2. kwestia pojmowania doskonałości zakonnej; 3. kwestia ubóstwa zakonnego¹¹⁴.

Gerard z Abbeville jest jednym czołowych mistrzów świeckich broniących monopolu hierarchii świeckiej w materii duszpasterskiej i jej praw do nauczania (*cura animarum et licentia docendi*). Wiązał to zagadnienie z faktem, iż tak jak Chrystus zlecił swoim apostołom troskę o dusze, tak samo papież zleca to biskupom, a ci dalej przekazują ją swoim współpracownikom, czyli proboszczom, bo przecież i apostołowie przekazali ją siedemdziesięciu dwóm uczniom¹¹⁵. Podobnie jak Wilhelm z Saint-Amour, tak i Gerard widzi strukturę eklezjologiczną jako odwzorowanie hierarchii niebieskiej Pseudo-Dionizego¹¹⁶, ale Gerard kładł szczególny nacisk na charakter obowiązujący na każdym szczeblu hierarchii, konkretyzowany przez stałość terytorialną. Z tego zatem wynikało, że najwyższy władca w Kościele (użyjmy feudalnego określenia – suzeren), czyli papież posiada tylko władzę „pośrednią” nad każdym swoim, nawet „najniższym poddanym” wasalem, ale to oznacza, że może się z nim komunikować, ale tylko za pośrednictwem swojego wasala (czyli „pośredniego”)¹¹⁷. To w konsekwencji oznacza, że każdy przełożony jest swoistym pośrednikiem/łącznikiem, i to o niezbędnym charakterze, pomiędzy przełożonym wyższym a niższym (a co konstytuuje społeczną średniowieczną piramidę feudalną). Bardzo prosto i dobitnie wyraził to Gerard z Abbeville w swoim *Quodlibet XIV, q.1*: „Sicut patriarcha presidet in suo patriarchatu, archiepiscopus in suo archiepiscopatu, episcopus in suo episcopatu, similiter certe et archidiaconus in suo archidiaconatu et presbyter curatus in sua parochia”. Nie trzeba zatem wyjaśniać, że w tej piramidzie nie ma miejsca dla żadnych mnichów (czy też zakonników), bowiem, według przekonań Gerarda, jest to normalne, skoro oni porzucają świat (ubóstwo jest tutaj pojęte jako wyrzeczenie się tego świata)¹¹⁸. Ta piramida jest, według nauczania Gerarda z Abbeville, piramidą „ewangeliczną”,

¹⁰⁹ *Hanc quaestionem*, wyd. S. Clasen, *Eine Antwort auf die theologische Quästion des Johannes Peckham über die vollkommene Armut*, Franziskanische Studien 25(1938), s. 248-258.

¹¹⁰ *Testament de Gérard d'Abbeville*, wyd. P. Grand, w: *Le quodlibet XIV de Gérard d'Abbeville*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 31 (1964), s. 213-218.

¹¹¹ Por. P. Glorieux, *Bibliothèques de maîtres Parisiens*, Recherches de théologie ancienne et médiévale 36(1969), s. 148-183.

¹¹² Por. R. H. Rouse, *The early Library of the Sorbonne*, Scriptorium 21(1967), s. 42-71, 227-251.

¹¹³ Por. P. Grand, *Gérard d'Abbeville...*, kol. 258.

¹¹⁴ Wszystkie te trzy przez nas wskazane wątki obecne u Gerarda z Abbeville były swoistą kontynuacją i rozwinięciem myśli Wilhelma z Saint-Amour.

¹¹⁵ Por. P. Grand, *Gérard d'Abbeville...*, kol. 258.

¹¹⁶ Por. J. T. Marrone, *The Ecclesiology of the Parisian Secular Masters*, PhD Thesis, Cornell University 1973.

¹¹⁷ Por. J. Kłoczowski, *Europa. Chrześcijańskie korzenie*, Stentor, Warszawa 2004, s. 126.

¹¹⁸ Por. P. Grand, *Gérard d'Abbeville...*, kol. 259.

ponieważ została ustanowiona przez samego Jezusa Chrystusa, a nie przez papieża, jest zatem jedyną i jedynie obowiązującą strukturą w Kościele¹¹⁹. W tym kontekście pytanie o relacje papieża do biskupów sprowadza się tylko do prymatu jurysdykcji¹²⁰. Dlatego to Gerard z Abbeville już właściwie antycypował niektórych teologów XIV wieku, którzy określili i wyrazili całą teorię koncylaryzmu, wcześniej zasugerowaną przez Gerarda, a który ją zaczerpnął ze starych teorii kościelnych o wieczystej organizacji Kościoła, a które to tak doskonale się rozwijały w średniowieczu na pożywcę traktatów Pseudo-Dionizego¹²¹. Taka profeudalna¹²² eklezjologia wręcz automatycznie wykluczała mendykantów z życia Kościoła i negowała ich styl życia¹²³.

Kwestia doskonałości zakonnej w nauczaniu Gerarda z Abbeville przybrała dość szczególną eksplikację. Dla mistrza z Abbeville istnieje nie tylko wyższość biskupiego przełożenstwa nad zakonnikiem, ale także w sensie właściwym można i należy mówić o wyższości doskonałości życia duchowieństwa świeckiego, które jest „jedynym” duszpasterskim spadkobiercą dwunastu apostołów i siedemdziesięciu dwóch uczniów¹²⁴. Gerard poszedł zatem jeszcze dalej, kwestionując sam stan zakonnej jako środek do uzyskania wyższego stopnia doskonałości w łasce, a konsekwencją tego, swoistą jego intencją, było stałe jego dążenie do umniejszania roli i wartości życia zakonnego w dążeniu do (najwyższej) świętości. Głosił on bowiem tezę, iż wyznawanie rad ewangelicznych nie wpływa na uzyskanie stanu bardziej doskonałego ani też bardziej nie sprzyja uzyskaniu doskonałości (większej) niż stan świętych w Starym Testamencie. Wnioskował o tym Gerard wskazując na postaci ze Starego Testamentu i stwierdzając, iż owi mężowie byli przecież ludźmi doskonałymi, a co więcej, tymże „Ojcom” przed-Chrystusowym była dana doskonałość życia wraz z małżeństwem i dużymi majątkami¹²⁵. Rozważając całkiem konsekwentnie, według swoich specyficznych założeń, Gerard wnioskował zatem, iż rady ewangeliczne są „drogą” do doskonałości, ale ponieważ ta doskonałość może być osiągnięta bez tychże rad, a zatem życie zakonne z jego ogromnym wyakcentowaniem roli ścisłego ubóstwa (ewangelicznego) nie ma specjalnej wartości jako droga do uzyskania wyższej świętości¹²⁶. W tym momencie dość wyraźnie daje się zauważyć, iż dla Gerarda z Abbeville „doskonałość życia chrześcijańskiego” sprowadza się zasadniczo do prostej możliwości jak najbardziej pełnego zachowania podanych przepisów¹²⁷. Dlatego tenże autor postawi bardzo prostą tezę,

¹¹⁹ Wyraźne są tutaj echa eklezjologii Wilhelma z Saint-Amour. Należy jednak w tym miejscu wspomnieć, iż najczęściej przez nich wspominany autorytet, czyli św. Augustyn, nie tylko jako biskup prowadził życie prawie zakonne, ale także był przekonany, iż jest to najbardziej właściwy i zalecany stan życia dla duchowieństwa. Zob. C. H. Lawrence, *Medieval Monasticism...*, s. 26.

¹²⁰ Na ten temat zob. np. Tamże, s. 254.

¹²¹ Por. P. Grand, *Gérard d'Abbeville...*, kol. 259.

¹²² Podkreślenie moje – J.Ł.

¹²³ Na ten temat zobacz także już cyt: Y. M.-J. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers...*

¹²⁴ To jest efekt dyskusji Gerarda z Abbeville (*Quodlibet XIV*, zob. zwłaszcza q. 1) ze św. Tomaszem z Akwinu (*De perfectione vitae spiritualis* oraz *Quodlibet III*, q. 17). Św. Tomasz uznawał wyższość przełożenstwa biskupa nad zakonnikiem, choć także wskazywał na kwestię egzempcji papieskiej, ale od razu wskazywał na stan doskonałości przypisywany zakonnikom, a który to stan doskonałości był przez Akwinatę odmawiany proboszczom czy zwłaszcza archidiałom, bowiem ci ostatni uzyskiwali od biskupa tylko delegację pełnomocnictwa (*simplicem commisionem*). A zatem doskonałość życia nie jest „przywiązana” do zagadnienia duszpasterskiej odpowiedzialności.

¹²⁵ Por. *Contra adversarium...*, s. 288.

¹²⁶ Por. Tamże, s. 287.

¹²⁷ Dla Gerarda skrupulatność i precyzja w zachowywaniu przykazań staje się doskonałą formą świętości. Warto sobie tę wizję doskonałości zestawić ze starotestamentalną faryzejską koncepcją wiary i realizacji Bożych przykazań.

iż to właśnie Przykazania Boskie (same) „prowadzą” każdego człowieka do bycia doskonałym¹²⁸. Zrozumiałe jest zatem, że takie ogromne sympliifikacje dokonane przez Gerarda musiały wywołać bardzo zdecydowany oddźwięk u mendikantów, stąd to np. św. Bonawentura poświęcił tejże kwestii cały swój traktat *Apologia Pauperum* (*Obrona Ubogiego*).

Ostatnią chronologicznie, ale także najbardziej zajadłą kwestią dyskusyjną u Gerarda, była kwestia interpretacji ubóstwa zakonnego. Jeżeli św. Tomasz z Akwinu¹²⁹ i Jan Peckham¹³⁰ przyjmowali absolutne ubóstwo materialne jako zasadniczą i faktyczną istotę doskonałości zakonnej, o tyle Gerard¹³¹ widział w ubóstwie tylko swoisty charakter pokory i pokuty godnej samych mnichów, a której przyjęcie przez proboszczów, prałatów i wyższych przełożonych w Kościele byłoby dla nich (wręcz) upadlające, a uzasadniał to dość oryginalnie¹³²: gdyż to nie byłoby ich (wewnętrznym) ubóstwem serca¹³³. Już w swoim „pierwszym wybuchowym” kazaniu, czyli *Postquam consummati*, Gerard zasugerował, iż zgodnie z nauczaniem św. Hieronima chwałą biskupa było zadbać o potrzeby ubogich, a wstydem byłoby dla kapłana przywiązywać się do swego doczesnego bogactwa, ale Gerard z tego twierdzenia wyciąga bardzo specyficzny wniosek, iż duchowni nie mogą (prawnie) wyrzec się całej swej wspólnej własności, bowiem w takich okolicznościach nie mogliby przychodzić z pomocą ubogim!¹³⁴

Gerard z Abbeville prezentuje cały swój tok dowodzenia w *Contra adversarium perfectionis christianae* w oparciu o przytaczanie licznych tekstów, dlatego warto przywołać kilka cytatów przez niego wykorzystanych, a które już były wcześniej wspomniane, to między innymi: Dz 4,32 o wspólnocie dóbr w pierwotnym Kościele¹³⁵; fragment ze św. Augustyna z tzw. *Reguły*¹³⁶; jeden z kanonów z *Gloria episcopi*, z którego korzystał także w swoim kazaniu *Postquam consummati*¹³⁷; wreszcie Gerard wspomina tekst z Ewangelii Janowej (J 4,8) o tym, że „uczniowie poszli do miasta, aby zakupić jedzenia”, a co miało przekonywująco świadczyć, według mistrza z Abbeville, że apostołowie w sposób zwyczajny posługiwali się pieniędzmi¹³⁸. Gerard ciekawie rozwija ten motyw, bowiem pyta się wręcz retorycznie: czyż jeżeli nie czyni się ofiar dla prawdziwego kapłana, to jest Jezusa Chrystusa, który mógł je przyjmować i dawać je swoim apostołom i uczniom, to czy z tego powodu miałby On mniejszą doskonałość, skoro przecież Stare Prawo upoważniało lewitę do otrzymywania darów? Wyraźne jest tutaj nawiązanie do znanego tekstu św. Hieronima (*List do Nepocjana*)¹³⁹. Zaskakująco jednak Gerard interpretuje te teksty i wyciąga z nich swoje wnioski, bowiem stara się przeko-

¹²⁸ Por. *Contra adversarium...*, s. 281.

¹²⁹ Zob. już wspomniane jego *Contra retrahentes*.

¹³⁰ Zob. już wspomniane jego *De paupertate*.

¹³¹ Zob. już wspomniane jego *Hanc questionem*.

¹³² Gerard z Abbeville tę kwestię dość obszernie opracował w już wcześniej wspomnianym *Quodlibet III*, q.5 i q.6, a których to tytuły doskonale oddają naturę jego wizji oraz jego prezentacji tegoż problemu: *Utrum communium ecclesiae facultatum dispensatio in prelati diminuat de excellentia perfectionis* oraz *Utrum habere et administrare communes ecclesiae facultates expedit prelati ad sui status perfectionem et officii administrationem*.

¹³³ Por. P. Grand, *Gerard d'Abbeville...*, kol. 259-260.

¹³⁴ Por. *Sermon „Postquam consummati”*, s. 212.

¹³⁵ Por. *Contra adversarium...*, 32 (1939), s. 102 i 109-110.

¹³⁶ Por. Tamże, s. 110.

¹³⁷ Por. Tamże, s. 109.

¹³⁸ Por. Tamże, s. 96.

¹³⁹ Por. Tamże, s. 96-97.

nać, iż apostołowie żyjąc całkowicie z przepowiadania i z dobrowolnych ofiar im składanych, zawsze mieli pieniądze na swoje urządzenie się i swoje utrzymanie. Następnie jednak łagodzi tę wypowiedź, wskazując, iż apostołowie nic nie posiadali na własność, bowiem wszystkie te dary i ofiary były „darem” od samego Boga, a zatem nie były ich własnością (w absolutnym sensie prywatnego przez nich ich posiadania). A zatem prawdziwe „ubóstwo” (wręcz można powiedzieć językiem Hieronimowym – „ogółocenie”) i „doskonałość” życia polegają według Gerarda właśnie na tym, że oni naśladowali Pana („nudi secuti sunt Apostoli Dominum et omnes perfecta”)¹⁴⁰. Trochę dalej Gerard analizując ten słynny tekst św. Hieronima o wyrzeczeniu się wszystkich swoich dóbr, aby „nago naśladować nagi krzyż”, by uzyskać szczęście wieczne, pyta się całkowicie obcesowo i retorycznie, czy może Hieronim podał, iż niedozwolone albo niezgodne z doskonałością ewangeliczną jest pewne (określone) użytkowanie wspólnych dóbr Kościoła¹⁴¹. To zatem pozwala mu na postawienie wniosku, że ktokolwiek tylko dobrze żyje w Kościele, ten naprawdę „nago naśladowuje nagi [ogółocony] krzyż” („qui tantum de bonis Ecclesiae vivit, nudus nudam crucem sequitur”)¹⁴². W bardzo podobnym stylu Gerard interpretuje również inny tekst św. Hieronima, czyli *List do Hedybii*. Mistrz z Abbeville stwierdza bowiem, iż Hieronim dobrze radził tej pobożnej wdowie, aby wyrzekła się wszystkich swoich dóbr, ale to jest kwestia tylko jej własnych (osobistych) dóbr, ale na pewno nie chodzi tutaj o dobra Kościoła (dobra wspólne)¹⁴³. Ta sama argumentacja, jedynie wypowiedziana w tonie zdecydowanie bardziej surowym pojawi się w *Exceptiones*, gdzie Gerard z Abbeville bardzo autorytatywnie stwierdza, iż te wcześniej wspomniane teksty św. Hieronima rzeczywiście dotyczą wyrzeczenia się wszelkiego rodzaju własności, tak prywatnej (osobistej), jak i wspólnej, ale św. Hieronim mówi w tym tekście: „widocznie tylko o dobrach własnych, a nie dobrach Kościoła, które są dobrami wspólnymi i poświęconymi Panu”¹⁴⁴. Gerard zatem jeszcze raz z całą mocą zaprezentuje swoją specyficzną argumentację wspomnianej myśli Hieronimowej, iż ten, kto żyje tylko z dóbr Kościoła, to jest z dóbr wspólnoty, ten rzeczywiście: „nago naśladowuje nagi krzyż” i nie posiada nic poza Chrystusem („nudus nudam crucem sequitur nec habet aliud preter Christum”)¹⁴⁵. Całe to nauczanie Gerarda można tak zestawić: dla św. Franciszka z Asyżu i jego naśladowców ubóstwo ewangeliczne było „drogą” do pełnego naśladowania Chrystusa; a dla Gerarda już naśladowanie Chrystusa jest samo w sobie taką formą ubóstwa i wyrzeczenia, która wręcz dyspensuje od podejmowania ubóstwa (w sensie faktycznym). Można zatem słusznie i zasadnie zauważyć, iż nawet tak skrótowo zaprezentowana myśl Gerarda z Abbeville stanowiła antypody myśli franciszkańskiej.

Ostatnią z wielkich postaci sporów pomiędzy mistrzami świeckimi a zakonnymi w omawianym okresie jest postać Mikołaja z Lisieux¹⁴⁶. Jest on dlatego tutaj

¹⁴⁰ Por. Tamże, s. 97.

¹⁴¹ Por. Tamże, s. 138.

¹⁴² Por. Tamże, s. 138.

¹⁴³ Por. Tamże, s. 146.

¹⁴⁴ Por. *Exceptiones contra librum...*, nr 6, s. 172.

¹⁴⁵ Por. Tamże, nr 10, s. 174.

¹⁴⁶ Niestety wiemy o nim bardzo mało, nawet obszerny i dokładny *Dictionaire de Spiritualité* nie poświęca mu osobnego hasła, a tylko sporadycznie wymienia jego imię i nazwisko. Trochę wiadomości podaje już cytowany H.-W. Stork, *Nicolasus von Lisieux...* Mikołaj urodził się około 1210 roku. Był kanonikiem i skarbnikiem w Lisieux. To on, według najnowszych badań, miał najprawdopodobniej przygotować pismo pt. *De periculis novissimorum*

wspominany, iż współcześnie pojawiają się opinie, iż najważniejsze pisma polemiczne ze strony duchowieństwa świeckiego miały być właśnie napisane przez niego, który dość przezornie trzymał się w „bezpiecznym cieniu” wśród tych dyskusji i sporów, a zwłaszcza na początku tejże kontrowersji, gdy ona opierała się o Stolicę Apostolską¹⁴⁷.

Oficjalnie na światło dzienne tychże sporów „wypłynął” Mikołaj z Lisieux w 1270 roku swoimi pismami: *De perfectione et excellentia status clericorum*, *Listą 23 pomyłek Tomasza z Akwinu* (działko znane jako *Isti errores*)¹⁴⁸ oraz *Listem o zesłaniu Wilhelma z Saint-Amour*¹⁴⁹. Dzieła te dotyczyły ówczesnych sporów o doskonałość życia zakonnego i zasadniczo były polemiką głównie ze św. Tomaszem z Akwinu¹⁵⁰, który w odpowiedzi na nie napisał swoje: *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*¹⁵¹. Natomiast rok później, to jest w 1271 roku, Mikołaj z Lisieux ripostował na to swoim dziełem *De ordine praeceptorum ad consilia* oraz napisał dziełko pt. *Contra Peckham et Thomas*¹⁵², już całkowicie poświęcone dyskusji nad kwestią ubóstwa zakonnego, w którym to piśmie Mikołaj z Lisieux albo już tylko powtarza nauczanie swoich poprzedników w tejże kwestii, albo, jeśli to on był autorem tychże wcześniej wspomnianych dzieł polemicznych, tylko systematycznie powtarza swe wcześniejsze argumentacje. To jest swoisty okres epigoniński całej tejże dyskusji.

Reasumując tę średniowieczną burzliwą dyskusję na temat ubóstwa, obrona zakonnego ubóstwa ewangelicznego nie była rzeczą prostą, bowiem wizje rozta-
czane przez ówczesnych wrogów tegoż ubóstwa były przez nich uzasadniane na sposób niezwykle przekonujący i bardzo odpowiadający ówczesnej feudalnej wizji społecznej¹⁵³. Wszystko to powodowało, iż obrońcom ubóstwa franciszkańskiego przychodziło stanąć wobec całego tego problemu, to znaczy, że już nie wystarczyło napisać tylko zgrabnej apologii, w której się tylko przytoczy kilka doskonale dopasowanych tzw. autorytetów, zaistniała bowiem kwestia zaprezentowania jak najbardziej komplementarnej teorii ubóstwa, która musiałaby zarazem

temporum, zazwyczaj przypisywane Wilhelmowi z Saint-Amour. Odgrywał dość ważną rolę w uniwersyteckim sporze w Paryżu w 1252 roku w kwestii obsady katedr uniwersyteckich przez mistrzów zakonnych, a także w sporach o ubóstwo i egzempcje dla mendykantów. Pomiędzy 1265 a 1268 rokiem Mikołaj miał przygotować i wydać *Liber de Antichristo et ejusdem ministris*, także wcześniej zazwyczaj przypisywany Wilhelmowi z Saint-Amour. Był on głównym polemistą walczącym ze św. Tomaszem z Akwinu, zwłaszcza w kwestii rozumienia doskonałości zakonnej i pojmowania ubóstwa.

¹⁴⁷ Por. M.-M. Dufeil, *Evolution ou fixité des institutions ecclésiastiques: une controverse universitaire*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 55(1971), s. 465-479.

¹⁴⁸ Por. P. Glorieux, *Une offensive de Nicolas de Lisieux contre Thomas d'Aquin („Isti errores“)*, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 39(1938), s. 123-127.

¹⁴⁹ Por. P. Grand, *Gérard d'Abbeville...*, kol. 260 i 262.

¹⁵⁰ Nauczanie św. Tomasza z Akwinu w dziedzinie ubóstwa zakonnego syntetycznie prezentuje J. D. Jones, *Poverty and the Human Condition*, New York 1990. Zob. s. 317-320. A także tegoż autora *Poverty and Subsistence: St. Thomas and the Definition of Poverty*, *Gregorianum* 75(1994), s. 135-149; J. Łopat, *Rozumienie ubóstwa zakonnego przez świętego Tomasza z Akwinu*, *Lignum Vitae* 7(2006), s. 95-116.

¹⁵¹ Tekst i opracowanie aparatu naukowego zawiera: *An Apology for the Religious Orders*, ed. J. Procter, London 1902, s. 377-479.

¹⁵² Por. P. Grand, *Gérard d'Abbeville...*, kol. 262.

¹⁵³ Społeczeństwo feudalne było zorganizowane jak najbardziej pragmatycznie i funkcjonalnie, dlatego wizja ubóstwa i ludzi ubogich musiała z konieczności opierać się na rozwiązaniach bliższych naturalizmowi społecznemu, podobnemu do rozwiązań antycznych, niż na rozwiązaniami głoszonymi przez Pismo Święte. Dlatego to ewangeliczna wizja ubóstwa propagowana w XIII wieku przez mendykantów w ośrodkach miejskich musiała spotkać się ze sprzeciwem ze strony dotychczasowych beneficjentów systemu feudalnego. Na ten temat zob. np. C. H. Lawrence, *Medieval Monasticism...*, s. 226-255.

odpowiedzieć na wszystkie zarzuty stawiane ze strony ludzi z zewnątrz Zakonu Franciszkańskiego, a jednocześnie ta sama nauka musiałaby przekonywująco wyjaśnić wszystkie sporne i dyskusyjne kwestie na temat ubóstwa ciągle toczące się wewnątrz samego Zakonu.

Streszczenie

Artykuł o. dr Jerzego Łopata pt: *Pierwsze średniowieczne spory o ubóstwo franciszkańskie pomiędzy mistrzami świeckimi a franciszkanami* podejmuje bardzo mało znany epizod z początku istnienia ruchu franciszkańskiego, jakim były pierwsze kościelne i teologiczne krytyki ruchu franciszkańskiego. Ważną, acz dziś zapomnianą postacią był Wilhelm z Saint-Amour. Ten wykształcony ksiądz podejmował się krytyki ruchu franciszkańskiego w swoich kazaniach, różnych tekstach, jak również w swoim specjalnym piśmie: *Tractatus de periculis*, które bardzo szybko zostało potępione przez papieża Aleksandra IV. Analiza tekstów Wilhelma pozwala najpierw zaprezentować jego poglądy oraz określić jego stanowisko, które krótko można scharakteryzować, że radykalnie dążyło do zdecydowanego zniszczenia ruchu franciszkańskiego. Ruch franciszkański od samego początku musiał zatem zmierzyć się ze zdecydowaną krytyką nie tylko ze strony niechętnych mu środowisk świeckich, poważnymi dyskusjami na temat ubóstwa w obrębie samego Zakonu, ale także z przemyślaną krytyką wewnątrzkościelną. Kwestia ubóstwa zakonnego była zatem ważnym elementem decydującym o tożsamości nowopowstałego ówczesnie Zakonu Franciszkańskiego.

The First Middle Age Disputes about Franciscan Poverty between the Secular Masters and Franciscan Scholars

This article undertakes a little known episode from the beginnings of the Franciscan movement, that is the first ecclesial and theological criticism of the Franciscan movement. An important figure, who is not widely known today, was Wilhelm of Saint-Amour. He, as well educated priest, criticized the Franciscan movement in his sermons and writings, but most of all in his treatise *Tractatus de periculis*, which was very quickly denounced by Pope Alexander IV. An analysis of Wilhelm's writings allows for the presentation his ideas and standpoint which can quickly be recognized as striving to destroy the Franciscan movement. Therefore, the Franciscan movement from its beginning was challenged by the sharp criticism, not only from secular circles and serious disputes on poverty inside the order, but also with opposition from inside the Church. Therefore, the issue of poverty in the medieval world was an important component of the newly-formed Franciscan Order.

107

Słowa kluczowe: Wilhelm z Saint-Amour, krytyki franciszkanizmu, spory uniwersyteckie, ubóstwo zakonne, zakony mendykanckie

Key words: Wilhelm of Saint-Amour, criticism of the Franciscan movement, university disputes, religious poverty, Mendicant orders

Doświadczenie wolności duchowej w *Dzienniku* bł. Anieli Salawy

Wczytując się w teksty mistyków, niejednokrotnie dostrzegamy, jak Bóg wprowadza ich, wręcz wypracowuje w nich nową wrażliwość, jak pogłębia rozumienie tajemnicy człowieka i rzeczywistości nadprzyrodzonych.

Dotyczy to również bł. Anieli Salawy, która zostawiając po sobie zapis łask w *Dzienniku*, pozostawia świadectwo tej pracy Boga. Antropologia „studni duszy” czy teologia dziecięstwa Bożego, czy rozumienie natury cierpienia pozwalają dostrzec dojrzały „szlif” łaski.

Jednym z tematów, którym warto się przyjrzeć w lekturze *Dziennika* jest wolność.

Wolność należy do najważniejszych kategorii w dziedzinie nauki o człowieku, w zachowaniu podmiotowości i konkretnym działaniu, czy to zewnętrznym, czy wewnętrznym. Z jednej strony, mówi się o niej jako możliwości otwarcia się, podjęcia lub odmowy wobec czegoś, co możliwe jest do wyboru. Ostatecznie człowiek może uczestniczyć w tym, co wybrał. Z drugiej strony, mówimy o niezależności, braku nacisku na podejmowanie decyzji.

Wolność w sensie duchowym, to z jednej strony wydobyć spod dominacji zła i grzesznych struktur zalegających nasze wnętrze (skaza grzechu pierworodnego), a z drugiej – wolność w miłości i uwolnienie jej dla Boga. Formuluje się to na zadania wypracowania wolności od grzechu (najpierw ciężkiego, następnie powszedniego), wolności od wpływu nieewangelicznej mentalności (tego świata), wreszcie radykalnym uwolnieniu heroicznej miłości. Wtedy wolność opiera się o łaskę i staje się wolnością dzieci Bożych (zob. Ga 5, 1).

Wolność Boga

Mówiąc o wolności najpierw wskażmy wolność Boga. Bóg jest wolny w tym sensie, że jest absolutnym suwerenem i niczym nieograniczonym podmiotem działania. W Piśmie Św. znajdujemy prawdę o tym, że Bóg stworzył świat niezależnie od nikogo, jak i rozpoczął historię zbawienia w nieprzymuszony sposób. O wolności Boga względem natury znajdujemy pouczenie psalmisty: „Cokolwiek Panu się spodoba, / to uczyni na niebie i na ziemi, / na morzu i we wszystkich głębinach” (Ps 135,6). Natomiast względem człowieka – w Księdze Syracha: „Jak glina w ręce garncarza, / który ją kształtuje według swego upodobania, / tak ludzie są w rękę Tego, który ich stworzył [...]” (Syr 33,13).

Bóg w sposób wolny wybiera poszczególnych ludzi czy narody, jednych czyni bardziej uprzywilejowanymi. I tak wybrał naród hebrajski i zawarł z nim przymierze. Jak to określa Pismo, „uczynił różnicę” (Wj 11,7), wyróżniając go spośród innych narodów. Podobnie w życiu duchowym, mimo że wszyscy są powołani do zbawienia, Bóg wybiera sobie niektóre osoby i obdarza je szczególnymi łaskami, „według postanowienia swej woli” (Ef 1,5), co dowodzi, że wszystko „[...] sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce” (1 Kor 12,11).

Wolność Boga przejawia się najczęściej w samym powołaniu człowieka, zwłaszcza do zjednoczenia mistycznego, w hojności obdarzania łaskami, w dopuszczaniu do własnych tajemnic. Przykład tego odnajdujemy w *Dzienniku* bł. Salawy.

Aniela czuje się zarazem „pyłkiem” chwały Boga¹, jak i „przedmiotem najczulszej swej miłości i ukochaną swoją”². Pewnego razu słyszy słowa: „ty jesteś jedynym przedmiotem mojej miłości”³. Tę wyłączność i wyjątkowość łask Błogosławiona z Krakowa ujmuje w postaci metafory dwóch ksiąg:

I otrzymałam dwie księgi, w których tylko ja umiałam czytać. A tam były wszystkie tajemnice spisane Serca Bożego, jakie ma nad całym światem. Ale to zrozumiałam, żeby tego nie mówić zupełnie⁴.

Boskie Serce sygnalizuje nam pojawienie się oblubieńczego wymiaru mistyki. Salawa nazywa swego Oblubieńca Mistrzem Utajonym, przebywając u Jego stóp jak ewangeliczna Maria, „pogrążona w głębokim milczeniu, upojona szczęściem takim, jakiego tylko Bóg udzielić może stworzeniu”⁵. Oblubieniec domaga się równie wyłącznej i absolutnej miłości:

Powiedz tak, że Mię kochasz i pragniesz kochać więcej, niż wszyscy ludzie od początku świata i aż do końca świata będą mię miłować...⁶

W głębi miłości i pragnienia dojrzewa wolność, w której Bóg jest jedynym godnym wyboru, staje się osią życia. Ze strony Boga wolność i miłość dla Niego jest rozpalana w tajemniczym płomieniu. W aktach mistycznych człowiek doznaje Boskiej hojności. Aniela podkreśla hojność tej wolności, z jaką Bóg się udziela: „[...] poznaję, to Pan Jezus udziela mi łask Bożych z wielkiej swojej miłości”⁷. Ta hojność rozciąga się na modlitwę: „Proś, o co chcesz, niczego ci nie odmówię. Wszystko otrzymasz z hojności Mojego Serca”⁸. Należy zwrócić uwagę na grę dwóch hojności: hojności Boga i hojności duszy⁹. Bóg w swej hojności przyodziewa człowieka swym pięknem:

A majestat Boży tak się bardzo zniża do tej biednej mojej prostoty. Ogrom wielkości Boga zakrywa całą moją nędzę tak, jakby ją zasłaniał, aby dusza w tej chwili nic nie widziała, tylko cała zakryta w nadzwyczajnej piękności Boga swojego...¹⁰

Chrystus często nawiedzał bł. Anielę, ponieważ szukał odpoczyнку:

¹ A. Salawa, *Dziennik*, red. J. R. Bar OFMConv., Warszawa 1989, s. 74.

² Tamże, s. 96.

³ Tamże, s. 83.

⁴ Tamże, s. 75.

⁵ Tamże, s. 97. Ukryty Oblubieniec jest charakterystyczną figurą Chrystusa np. w mistyce św. Jana od Krzyża.

⁶ Tamże, s. 103.

⁷ Tamże, s. 57.

⁸ Tamże, s. 58.

⁹ Tamże, s. 80.

¹⁰ Tamże, s. 94.

Często też Pan Jezus zrywa duszę i woła do Siebie, jakby szukał u niej jakiegoś schroniska i odpoczynku na widok zniewag i niewdzięczności ludzkiej, jak się wyrażał, czy żalił, czy zwierzał ze Swoim cierpieniem¹¹.

Wolność człowieka

Wolność człowieka należy do najbardziej istotnych przejawów życia ludzkiego, obok poznania i miłości jest jednym z komponentów podobieństwa do Stwórcy. Wolność pojawia się w doświadczeniu podmiotu, który podejmuje decyzję, wybiera, opowiada się pośród licznych okoliczności, racji i motywów.

Bóg respektuje wolność człowieka o czym zaświadcza nasza Błogosławiona. Przytacza opis spotkania z Jezusem:

A w całej tej rozmowie czułam, jak dusza moja duchem dziwnie była z Nim złączona. Był tak majestatyczny, ale bardzo ukryty. Zrozumiałam w tej mowie, a raczej w tym oświeceniu, jakie straszne udręczenia, dotąd nie znane, pragnie na duszę dopuścić, a czeka na zgodzenie się duszy. Bo Pan Jezus tak szanuje wolę człowieka, że nie dopuści podobnych cierpień, bez dobrowolnego od duszy zezwolenia¹².

Z teologicznego punktu widzenia obecność łaski wiąże się z dwiema okolicznościami:

- z coraz pełniejszym byciem prawdziwym i życiem w Prawdzie, którą jest Chrystus, a pamiętamy, że tylko prawda wyzwala (por. J 8,32);
- z narastającą wolnością w Duchu Świętym, gdyż tam, gdzie niepodzielnie panuje Bóg, tam jest i wolność: „gdzie jest Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3,17).

Ta wolność jest kształtowana na wzór Chrystusa, a może coś więcej. Św. Paweł mówi: „aż Chrystus w was się ukształtuje” (Ga 4,19). Zatem nie tyle ma być kształtowany człowiek, co Chrystus w człowieku. Życie w prawdzie i bycie prawdziwym wiąże się z wyzwaniem z grzechu, czyli zakłamania i dziedziny, która należy do Ojca kłamstwa (por. J 8,44). Następuje to pod wpływem Ducha Prawdy, „[...] którego świat przyjąć nie może, ponieważ Go nie widzi ani nie zna” (J 14,17).

Wolność od grzechu

Wolność nakierowana jest na dobro, można by powiedzieć – na jego pomnożenie, lecz funkcjonuje w środowisku aktywnego zła. Sama wola jest również skażona grzechem pierworodnym i człowiek może świadomie czy też nieopatrznie wejść w przestrzeń zła.

W życiu duchowym pierwszy etap rozwoju polega na wyzwoleniu się od naporu grzechu i zminimalizowaniu jego oddziaływania na ludzkie wnętrza (tzw. droga oczyszczająca lub początkujących). Tajemnica grzechu pojawia się w różnych formach, od metafory bagna po doświadczenie piekła. Aniela staje często przed, jak to nazywa, „zgrozą grzechu”¹³, ujmując ją jako brudną wodę¹⁴.

¹¹ Tamże, s. 82.

¹² Tamże, s. 96-97.

¹³ Tamże, s. 64.

¹⁴ Tamże, s. 59-60.

I stało się widzenie, że ja w jednej chwili jestem w znanej parafii chcąc przejść przez nią, by się dostać do kościoła. Co kilka kroków zewsząd, z każdego miejsca, czy z góry, czy doliną, wszędzie wybuchała woda bardzo brudna i tak wielka, że zalewała całą wioskę. A ja byłam w tych latach, ale dziwnie stałam się młodą i z nadzwyczajnym duchem szłam, a gdzie postąpiłam, to wszędzie ta woda ustępowała tak, że mogłam przejść¹⁵.

Wprowadzona zostaje w głębiny piekła, gdzie dominuje bezgraniczna rozpacz. Pod datą 2 kwietnia 1920 roku znajdujemy przejmujący zapis:

Najstraszniejsze, kiedy dusza poznała, za jakie grzechy została na wieki odrzucona od Pana Boga. A co najstraszniejsze, że ja już nie żyłam i że już nie miałam zupełnie prawa do miłosierdzia Bożego i Pan Bóg na wieki nie chciał o mnie wiedzieć. Widziałam i to dla mnie najważniejsze było, jak na ziemi byli wszyscy pewni, że ja przy łasce Bożej jestem i spowiednicy mieli się za mnie wiele modlić. Ach, jakaż to była męka najstraszniejsza, że ja już im tego nie mogę powiedzieć, bo już na wieki tak zostanę¹⁶.

Bóg często daje mistykom odczuć powagę grzechu oraz jego skutki, będące powodem cierpienia Chrystusa. Aniela notuje:

Kilka razy widziałam tak Pana Jezusa cierpiącego, to w cierniowej koronie, to ubiczowanego, to na krzyżu. I tak mi było powiedziane, że to za grzechy nałogowe – i moje i innych ludzi – tak Pan Jezus cierpiał¹⁷.

Głębina tego cierpienia staje się udziałem mistyczki. W dniu 19 grudnia 1918 roku napisze:

Czasem [...] doświadczam poszczególnie zniewag każdego grzechu, jakie Pan Jezus z niego ponosi¹⁸.

Dzięki owocowaniu tego typu wolności, człowiek doświadcza wyniesienia ku dobru i sprawności w jego dokonywaniu. Dokonuje się tajemnica chrztu świętego, kiedy to porzucane są dzieła diabła, a wybierane te Boże.

Wolność od świata i siebie samego

Wolność od grzechu wspierana jest dwiema łaskami:

- uwolnieniem się od mentalności tego świata, który tak często sprzeciwia się Bogu, lekceważy Go i usuwa z przestrzeni publicznej;
- uwolnieniem od siebie samego.

Aniela wspomina o pewnym olśnieniu:

Tu pragnę wyrazić trzy uczucia duszy pod wpływem szczególnej łaski Bożej. Pierwsze uczucie. Nadzwyczajny wstręt do wszystkiego, co nie jest Bogiem, a na to miejsce pragnienie, ach, jak bardzo wielkie: dużo, ach dużo cierpieć dla Boga.

Drugie uczucie. Szal miłości, porywający duszę gwałtem ku wyżynom tam, gdzie mój Pan i Bóg mieszka. Ach, jak wielki to szal miłości!

Trzecie uczucie. Niepojęta boleść duszy, czemu Pan Bóg jest tak mało kochany i tak zapominany i tak zlekceważony!¹⁹

¹⁵ Tamże, s. 59.

¹⁶ Tamże, s. 65.

¹⁷ Tamże, s. 53.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 99.

W innym miejscu mówi o konieczności „oddalenia się” od świata:

Teraz coraz lepiej rozumiem, jak bardzo ważna to rzecz oddalić się od świata ciałem, sercem i umysłem i duszą, a wtenczas można poznać niepojęte rzeczy²⁰.

Upominał mnie Pan Jezus, że gdy będę się zajmowała różnymi rzeczami, choćby to były rzeczy same w sobie dobre, to nie będzie mnie udzielał tak wielkiej znajomości siebie²¹.

Kolejną ważną dziedziną wolności jest uwolnienie się od siebie. Bł. Aniela świadoma jest różnicy w dążeniu natury (ciała) i ducha (łaski). Stwierdza, że

Natura na każdym kroku roztacza tysiączne skargi niezadowolenia – a dusza ustawicznie podbija ją pod swoje prawo²².

Zmaganie z naturą skażoną grzechem należy do istotnych elementów życia duchowego. Dokonuje się swoista optymalizacja w dziedzinie działania łaski. Człowiek staje się jej coraz bardziej poddany.

Przybiera ono w mistyce konkretną formę zapomnienia o sobie. Aniela przytacza słowa Jezusa:

Pan Jezus i upominał i karmił i do ufności wielkiej zachęcał i do cierpienia i do zupełnego o sobie zapomnienia²³. Na innym miejscu znajdujemy słowa:

Tu potrzeba w życiu moim heroicznym duchem zdać się na rządy Opatrzności Bożej, a tym samym gwałtem zapomnieć o sobie²⁴.

W jakikolwiek sposób Pan Bóg się duszy udzieli, zawsze ją zachęca do zupełnego zmiążdżenia, a zapomnienia o sobie. I tak ma być, aby był w duszy spokój i śmierć bez bojaźni²⁵.

Wolność dla Boga – droga posłuszeństwa

Obok „wolności od” należy wskazać „wolność dla”. W tym wypadku uwolnienie od grzechu (rzeczywistości demonicznej), świata (doczesności) i siebie samego (zniekształconej grzechem natury) powoduje, że człowiek pozyskuje niezwykłą podatność na działanie Boga, gdyż wolność człowieka jest całkowicie uzgodniona z działaniem Bożym.

Można by stwierdzić, że człowiek świętuje i żyje wolnością dzieci Bożych, wolnością samego Boga. W przestrzeni ludzkiej wolności prawdziwym i jedynym Gospodarzem staje się Stwórca, a stworzenie zostaje Mu doskonale poddane. Dokonuje się to poprzez zwycięstwo nad naturą skłoną do grzechu, co św. Paweł nazywa dawnym, zmysłowym człowiekiem, a co Aniela określa jako ducha zwyczajnego i ducha wyższego. Pisz:

W dawnych zjawiskach czułam jak biegłam mimo ciemności, to mi było jasne, że to pewnie zapewnienie o moim postępie. A teraz to nie czuję, że ja mam tę nadzwyczajną siłę, ani tej wielkiej mądrości nie posiadam, tylko czuję, że jakaś druga istota duszy mojej do tej drogi jest pociągnięta i że się skłania, i zyskuje spokój prawdziwy, o ile wyższy od zwykłego spokoju. Jednym słowem jest tak, że duch wyższy jest przeciwny

²⁰ Tamże, s. 84-85.

²¹ Tamże, s. 57.

²² Tamże, s. 96.

²³ Tamże, s. 81.

²⁴ Tamże, s. 89.

²⁵ Tamże, s. 92.

duchowi dobremu i zwyczajnemu, i w tym zwyczajnym dusza nie znajdzie prawdziwego spokoju²⁶.

W tej dziedzinie mamy do czynienia z coraz szerszej i głębiej pojętym posłuszeństwem. Błogosławiona wskazuje kilka sytuacji, które je osłabiają:

Kilka razy zrozumiałam doświadczalnie, jak wielka jest doskonałość, do której Pan Bóg dusze przeznacza i jakie są przeszkody, że one do niej nie dochodzą, przeważnie bardzo delikatne lenistwo duchowe, trwoga przed pracą i brak posłuszeństwa łasce [...] ²⁷.

Pozyskiwanie i umacnianie wierności wobec Boga dokonuje się przez duchową formację. Aniela częstokroć, np. pod datą 12 marca 1919 roku, stwierdza: „Uczył Pan Jezus duszę, jak ma postępować. Była to mowa bardzo poważna i bardzo głęboka”²⁸. Jednocześnie zdaje sobie sprawę, że „Bardzo delikatne i maleńkie uchybienia, jak wielką są przeszkodą do połączenia się z Panem Bogiem”²⁹. Bóg od dusz uprzywilejowanych domaga się miłości heroicznej, absolutnej, bezwarunkowej.

Całkowite przyłgnięcie do Pana

W rozwoju duchowym następuje łaska zjednoczenia woli człowieka z wolą Boga lub też – precyzyjnie w naszym kontekście – wolności człowieka z wolnością Boga. Mówimy o całkowitym przyłgnięciu do Pana. Aniela tłumaczy:

[...] On chce [mieć] duszę tak gotową, żeby niewiele się czym innym zajmowała; choćby na pozór dobrym, ale więcej zajmowała się zatopieniem w Bogu [...] ³⁰.

Podporządkowanie się Bogu w dziedzinie mistyki wiąże się również z tzw. stanami biernymi, w których Bóg zawiesza aktywność duszy. Jest to swoiste prawo mistyczne, które oznacza doskonałe zawładnięcie ducha ludzkiego przez Boga. Człowiek w takim stanie nie ma jakiegokolwiek wpływu na czas, przebieg i owoce doświadczenia mistycznego.

Dusza zapomniiała zupełnie o sobie, poznała Boga swojego zupełnie bez zasłony. Trudno to wyrazić, jak się Bóg duszy udziela. Pełna zachwytu, cała olśniona i napełniona miłością, upojona takim szczęściem, że przez długi czas odeszła zupełnie od siebie, tak jakby nigdy nie żyła, ani nie istniała na świecie... ³¹

Sam Jezus wyjaśnia, że należy zachować wtedy spokój i nie próbować wpływać na Boską interwencję. Zaleca wręcz milczenie duszy.

Tak mówił Pan Jezus, że w tym stanie ma się dusza zachować biernie, spokojnie, w bardzo wielkiej cichości... ³².

Salawa uzasadnia, dlaczego Bóg wprowadza w ten stan:

Ale On stosuje się do jej nędzy i słabości, szczególnie że dusza ta jest jeszcze w ciele grzesznym, a On by ją skruszył swoją świętością. I dlatego czyni tak, że odśłania jej Swoją majestat i wzmacnia ją na tę chwilę. A widząc, jak dusza bardzo odeszła od siebie, czy też od życia – tego nie wiem – wzmacnia ją, o tak, jak maleńkie dziecko do pewnego stopnia matka pozostawia same sobie, ale jak już widzi matką, że dziecko

²⁶ Tamże, s. 71.

²⁷ Tamże, s. 68.

²⁸ Tamże, s. 59.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 57.

³¹ Tamże, s. 101-102.

³² Tamże, s. 97.

to samo sobie rady dać nie może, naówczas zbliża się do dziecka, by mu dać znać, że ona jest przy nim i że widzi, co ono robi. O, tak samo dobroć Boża postępuje ze stworzeniem. Odsłania Swój majestat, ale go czyni przystępnym dla stworzenia, bo inaczej skruszałoby stworzenie...³³

Miłość – ostatecznym uzasadnieniem wolności

Bł. Aniela daje wyraz zrozumieniu, że hojna, bezinteresowna miłość pragnie ostatecznego dobra dla innych, czyli chce ofiarować im zbawienie. Wolność jest tak formowana, że święty bierze na siebie odpowiedzialność za grzech i pragnie z miłości cierpieć.

Zrozumiałam zamiary Boże. Zupełnie inne niż to, co człowiek pojmuje. Wiele rzeczy Pan Jezus zapowiedział, zachęcał do znoszenia przeróżnych upokorzeń, być od wszystkich wzgardzoną, bez sławy i dobrego imienia. I zaznaczył, że zupełnie jest co innego cierpieć to co mnie się należy, a co innego z miłości wielkiej hojnym sercem brać cierpienia za drugich³⁴.

W *Dzienniku* bł. Anieli często pojawia się wątek pragnienia cierpienia, by zapewnić innym niebo.

W zupełności doświadczyłam i byłam upewniona, że ta dusza jest w niebie, a co tam widziałam i czułam, co za chwała i co szczęście jest w niebie, to ani słowem, ani piórem się nie da wyrazić. I po takim doświadczeniu, to tylko jedno mam pragnienie: umrzeć, a drugie: dużo tu na ziemi cierpieć za grzechy³⁵.

Pragnienie to przyjmuje formę zadośćuczynienia:

O Boże! Jakżeż strasznie odczuwałam ból w duszy mojej, jakby w miarę zniewag pragnienie zadośćuczynienia. I tak to czułam, że absolutnie tak być musi, a inaczej być nie może, by zaspokoić pragnienie³⁶.

Ten ból nie wiąże się z jakimś zdręczaniem siebie, ale jest uczestniczeniem w Męce Chrystusa:

w dobroci Bożej tak mnie Pan Jezus zachęca do cierpień i że to jest największa łaska i że do tego daje odczuć swoje cierpienie³⁷.

W tym cierpieniu człowiek nie znajduje jedynie udręki, lecz i szczęście:

innym razem ukazał się Ukrzyżowany i bardzo cierpiący. A tak zapewnił, że tylko ten widok ma mnie do Niego przykuć i że tylko On, tak cierpiący, ma być moim celem. I dusza dziwnie była zgodzoną i zdecydowaną pójść tylko tą drogą. I to miało być jej szczęściem i zupełnym zadowoleniem³⁸.

Tajemnica grzechu w mistycznym wymiarze domaga się ducha ekspiacji. Wolność jest tak formowana, żeby człowiek podjął odpowiedzialność za grzechy innych. Bł. Aniela jest często zapraszana do podjęcia tego dzieła:

I tak to rozumiałam, że On chce [mieć] duszę tak gotową, żeby niewiele się czym innym zajmowała, choćby na pozór dobrym, ale więcej zajmowała się zatopieniem w Bogu i ustawicznie przeproszała za grzechy swoje i drugich³⁹.

³³ Tamże, s. 102.

³⁴ Tamże, s. 55.

³⁵ Tamże, s. 63.

³⁶ Tamże, s. 64.

³⁷ Tamże, s. 83.

³⁸ Tamże, s. 82.

³⁹ Tamże, s. 57.

Och, jakżeż boleśnie daje się odczuć, kiedy Pan Bóg jakby czeka ulgi u stworzenia! O Boże! Jakżeż strasznie odczuwałam ból w duszy mojej, jakby w miarę zniewag pragnienie zadośćuczynienia⁴⁰.

Ustawicznie czuję to, że jako ja mam być ofiarą i prześlaniem za grzechy ludzi...⁴¹

W końcu cała struktura duchowa zostaje wciągnięta w dzieło odkupienia. Salawa błaga Boga:

daj mi Panie, tę łaskę, abym ja była, jak Ty, taką ofiarą między niebem a ziemią, takim prześlaniem za grzechy najpierw moje, a i za grzechy całego świata⁴².

Bóg na tej drodze umacnia naszą mistyczkę wieloma łaskami, między innymi doświadczeniem stanu duszy bezgrzesznej:

Kilka godzin trwało zjawienie się Pana Boga, najpierw Majestat Boży, chwala Jego, następnie czule pieściły z maleńką dzieciną Pana Jezusa. Było też szczęście, jakiego doznaje dusza bez grzechu będąca⁴³.

Wyzwolenie od grzechu staje się własnym zadaniem, jak i misją wobec Kościoła, wprzęgniętą w zbawczą misję naszego Pana.

Ostatecznie zbawienie przybiera formę pełnego zjednoczenia z Bogiem, co w kontekście wolności oznacza życie w wolności Boga i niejako „przemierzanie” Boskich tajemnic świętując głębie Jego miłości.

Z przytoczonego materiału wynika, że wolność jest postawą duchową, która zostaje w pełni odzyskana w procesach rozwoju. Rozpoczyna się w zmaganiu z grzechem, czy też wpływem zła, a kończy świętowaniem Boskiej wolności, która zarazem jest udziałem w wolności Boga, jak i totalnym przyłgnięciem do Jego zbawczego dzieła. Lektura *Dziennika* bł. Anieli Salawy stanowi dojrzałe udokumentowanie tej prawdy duchowej.

Streszczenie

Ważną kategorią antropologiczną jest wolność, która objawia swą istotną rolę również w dziedzinie mistyki. Związana jest ona na pierwszych etapach z wolnością od grzechu (wyzwolenie z dziedziny zła), następnie staje się wolnością dla Boga i w Bogu, w potwierdzeniu miłości.

Bł. Aniela Salawa zaświadcza w swym *Dzienniku* o tych formach wolności, wskazując na konieczność życia w łasce, następnie wolności od świata i samego siebie (zapomnienie), wreszcie wolność osadzona w miłości do Boga, która wiąże się z ostatecznym przyłgnięciem do Niego. Wolność formowana przez miłość przyjmuje formę troski o zbawienie człowieka, a więc o związanie jego wolności z dziełem zbawczym Boga.

⁴⁰ Tamże, s. 64.

⁴¹ Tamże, s. 47.

⁴² Tamże, s. 100.

⁴³ Tamże, s. 48.

Spiritual Freedom Experience in the *Diary* of Bl. Aniela Salawa

Freedom is an important anthropological category which shows its important role also in the field of mysticism. In its first stages it is associated with freedom from sin (freedom from evil); it then becomes freedom for God and in God, as an affirmation of love.

Bl. Aniela Salawa confirms these forms of freedom in her *Diary*, denoting the necessity of life in grace, then freedom from the world and oneself (oblivion) and finally freedom which is implanted in love to God leading to ultimate adherence to Him. Freedom formed by love takes the form of concern for man's salvation that is to join his freedom with the salvific activity of God.

Słowa kluczowe: bł. Aniela Salawa, wolność, grzech, mistycyzm, zjednoczenie z Bogiem, przebłaganie za grzechy

Key words: Blessed Aniela Salawa, freedom, sin, mysticism, union with God, propitiation for sins

OMÓWIENIA, RECENZJE I SPRAWOZDANIA

Napomnienia św. Franciszka według wydania krytycznego Carlo Paolazzi. Czy tylko nowe tłumaczenie?

Choć od niedawna możemy cieszyć się kolejnym tłumaczeniem *Pism św. Franciszka z Asyżu*¹, przy czym w wersji bardziej rozszerzonej, niż najbardziej popularny do tej pory przekład o. Kajetana Ambrożkiewicza OFM Cap², nie oznacza to bynajmniej, iż nowa próba oddania ducha *Pism* Biedaczyny z Asyżu – w oparciu o najnowsze wydanie krytyczne, opracowane przez Carlo Paolazzi – jest niepożądana lub wprost niepotrzebna³. Niniejsza wersja tłumaczenia *Napomnień* w wielu miejscach brzmi zupełnie odmiennie niż wszystkie dotychczasowe, czasami bardzo podobnie i niepodobnie zarazem, ale bywa i tak, że jest zupełnie identyczna z wersjami innych tłumaczy (zwłaszcza wtedy, kiedy Franciszkowy tekst opiera się na cytowniu Biblii). Niech taką jaką jest, przysłuży się wszystkim miłośnikom Tego, który oplakiwał Miłość niekochaną.

ADMONITIONES [I: De corpore Domini]

⁽¹⁾ Dicit Dominus Jesus discipulis suis: „Ego sum via, veritas et vita; nemo venit ad Patrem nisi per me. ⁽²⁾ Si cognovissetis me, et Patrem meum utique cognovissetis: et amodo cognoscetis eum et vidistis eum. ⁽³⁾ Dicit ei Philippus: Domine, ostende nobis Patrem et sufficit nobis. ⁽⁴⁾ Dicit ei Jesus: Tanto tempore vobiscum sum et non cognovistis me? Philippe, qui videt me, videt et Patrem (Joa 14, 6-9) meum”. ⁽⁵⁾ Pater lucem habitat inaccessibilem (cfr. 1 Tim 6, 16), et spiritus est Deus (Joa 4, 24), et Deum nemo vidit unquam (Joa 1, 18). ⁽⁶⁾ Ideo nonnisi spiritu videri potest, quia spiritus est qui vivificat; caro non prodest quidquam (Joa 6, 64). ⁽⁷⁾ Sed nec filius in eo, quod equalis est Patri, videtur ab

NAPOMNIENIA [I. Ciało Pańskie]

⁽¹⁾ Pan Jezus powiedział swoim uczniom; „Ja jestem drogą, prawdą i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej, jak tylko przez Mnie”. ⁽²⁾ Gdybyście Mnie byli poznali to, z całą pewnością, znalibyście i mojego Ojca; i odtąd już Go poznałycie i zobaczyliście Go. ⁽³⁾ Filip powiedział do Niego: Panie, pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy. ⁽⁴⁾ Jezus mu odpowiedział: Tyle czasu jestem z wami, a jeszcze mnie nie poznaliście? Filipie, kto Mnie widzi, widzi i Ojca (J 14, 6-9) mego. ⁽⁵⁾ Ojciec mieszka w niedostępnej światłości (por. 1 Tm 6, 16) i Duchem jest Bóg (J 4, 24) oraz Boga nikt nigdy nie widział (J 1, 18). ⁽⁶⁾ Dlatego tylko w Duchu może być oglądany, bo Duch jest tym, który ożywia; ciało nic nie pomaga (J 6, 63). ⁽⁷⁾ Podobnie i Syn,

aliquo aliter quam Pater, aliter quam Spiritus Sanctus. ⁽⁸⁾ Unde omnes qui viderunt Dominum Jesum secundum humanitatem et non viderunt et crediderunt secundum spiritum et divinitatem, ipsum esse verum Filium Dei, damnati sunt. ⁽⁹⁾ Ita et modo omnes qui vident sacramentum, quod sanctificatur per verba Domini super altare per manum sacerdotis in forma panis et vini, et non vident et credunt secundum spiritum et divinitatem quod sit veraciter sanctissimum corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi, damnati sunt, ⁽¹⁰⁾ ipso Altissimo attestante, qui ait: "*Hoc est corpus meum et sanguis meus novi testamenti [qui pro multis effundetur]*" (cfr. Mc 14, 22. 24); ⁽¹¹⁾ et: "*Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, habet vitam eternam*" (cfr. Joa 6, 55). ⁽¹²⁾ Unde spiritus Domini, qui habitat in fidelibus suis, ille est qui recipit sanctissimum corpus et sanguinem Domini. ⁽¹³⁾ Omnes alii, qui non habent de eodem spiritu et presumunt recipere eum, *iudicium sibi manducant et bibunt* (cfr. 1 Kor 11, 29).

⁽¹⁴⁾ Unde: *Filii hominum, usquequo gravi corde?* (Ps 4, 3). ⁽¹⁵⁾ Ut quid non cognoscitis veritatem et creditis in *Filium Dei* (cfr. Joa 9, 35)? ⁽¹⁶⁾ Ecce, quotidie humiliat se (cfr. Phil 2, 8), sicut quando a *regalibus sedibus* (Sap 18, 15) venit in uterum Virginis; ⁽¹⁷⁾ quotidie venit ad nos ipse humilis apparens; ⁽¹⁸⁾ quotidie descendit de *sinu Patris* (cfr. Joa 1, 18) super altare in manibus sacerdotis. ⁽¹⁹⁾ Et sicut sanctis apostolis in vera carne, ita et modo se nobis ostendit in sacro pane. ⁽²⁰⁾ Et sicut ipsi intuitu carnis sue tantum eius carnem videbant, sed ipsum Deum esse credebant oculis spiritualibus contemplantes, ⁽²¹⁾ sic et nos videntes panem et vinum oculis corporeis, videamus et credamus firmiter eius sanctissimum

w tym w czym jest równy Ojcu, nie może być widziany przez kogokolwiek inaczej niż Ojciec i inaczej niż Duch Święty. ⁽⁸⁾ Dlatego ci wszyscy, którzy widzieli Pana Jezusa pod względem człowieczeństwa, ale nie dostrzegli i nie uwierzyli tak pod względem Ducha jak i Bóstwa, że jest On prawdziwym Synem Bożym, ściągnęli na siebie wyrok potępienia¹⁴. ⁽⁹⁾ A teraz w ten sam sposób, wydają na siebie wyrok ci wszyscy, którzy widzą Sakrament, który uświęcany jest na ołtarzu poprzez słowa Pana i przez ręce kapłana, pod postaciami chleba i wina, ale nie dostrzegają i nie wierzą, że pod względem Ducha i Bóstwa, jest to prawdziwie Najświętsze Ciało i Krew Pana naszego Jezusa Chrystusa¹⁵, ⁽¹⁰⁾ o czym poświadcza sam Najwyższy, który mówi: „To jest ciało moje i krew moja Nowego Przymierza [która za wielu będzie wylana]” (por. Mk 14, 22. 24);¹⁶ i: ⁽¹¹⁾ *Kto pożywa ciało moje i pije krew moją, ma życie wieczne* (por. J 6, 55). ⁽¹²⁾ Stąd [też] to Duch Pana, który zamieszkuje w swych wiernych jest tym, Kto przyjmuje Najświętsze Ciało i Krew Pana¹⁷. ⁽¹³⁾ Wszyscy pozostali, którzy nie posiadają tego samego Ducha a ośmielają się je przyjmować, spożywają i piją własny sąd (por. 1 Kor 11, 29).

⁽¹⁴⁾ Przeto: *Synowie ludzcy, dokąd [będziecie] twardego serca?* (Ps 4, 3). ⁽¹⁵⁾ Czemu nie poznajecie prawdy i nie wierzycie w *Syna Bożego?* (por. J 9, 35). ⁽¹⁶⁾ Oto codziennie uniża się (por. Flp 2, 8) jak i wówczas gdy zeszedł do łona Dziewicy z *tronu królewskiego* (por. Mdr 18, 15); ⁽¹⁷⁾ codziennie, on sam, przychodzi do nas w pokornej postaci; ⁽¹⁸⁾ codziennie zstępuje z łona Ojca na ołtarz w rękach kapłana (por. J 1, 18). ⁽¹⁹⁾ I jak świętym apostołom ukazał się w prawdziwym ciecie, tak teraz w ten sam sposób ukazuje się nam w świętym Chlebie. ⁽²⁰⁾ I jak oni dzięki wzrokowi cielesnemu, widzieli tylko Jego Ciało, lecz wierzyli, że jest Bogiem, kontemplując Go poprzez ogląd duchowy ⁽²¹⁾

corpus et sanguinem vivum esse et verum. ⁽²²⁾ Et tali modo semper est Dominus cum fidelibus suis, sicut ipse dixit „Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem seculi” (cfr. Mt 28, 20)⁴

tak i my, widząc chleb i wino oczyma cielesnymi, starajmy się dostrzegać i mocno wierzyć, że jest to żywe i prawdziwe Najświętsze Jego Ciało i Krew. ⁽²²⁾ I w taki [właśnie] sposób Pan jest zawsze ze swymi wiernymi, jak sam to powiedział: „Oto Ja jestem z wami aż do skończenia świata” (por. Mt 28, 20).

[II: De malo proprie voluntatis]

(1) Dixit Dominus ad Adam: De omni ligno comede, de ligno autem scientie boni et mali non comedas (Gen 2, 16-7). (2) De omni ligno paradisi poterat comedere, quia, dum non venit contra obedientiam, non peccavit. (3) Ille enim comedit de ligno scientie boni, qui sibi suam voluntatem appropriat et se exaltat de bonis que Dominus dicit et operatur in ipso, (4) et sic per suggestionem diaboli et transgressionem mandati factum est ei pomum scientie mali. (5) Unde oportet quod sustineat penam⁵.

[II. Zło własnej woli]

⁽¹⁾ Pan powiedział do Adama: *spożywaj z wszelkiego drzewa rajskiego ogrodu, ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść* (Rdz 2, 16-17). ⁽²⁾ [Adam] Mógł jeść z każdego rajskiego drzewa [i] dopóki nie wystąpił przeciw posłuszeństwu nie zgrzeszył. ⁽³⁾ Ten zaś [człowiek] jada z drzewa poznania dobra, kto wywyższając siebie, własnej woli przypisuje owo dobro, jakie Pan słowem i czynem w nim realizuje. ⁽⁴⁾ I tak za sugestią diabła i wskutek przekroczenia przykazania, to właśnie staje się dla niego owocem poznania [prowadzącego do] zła. ⁽⁵⁾ [I] stąd trzeba było aby poniósł karę¹⁸.

[III: De perfecta obedientia]

⁽¹⁾ Dicit Dominus in Evangelio: „Qui non renuntiaverit omnibus, que possidet, non potest meus esse discipulus” (Lc 14, 33); ⁽²⁾ et: „Qui voluerit animam suam salvam facere perdet illam (Lc 9, 24). ⁽³⁾ Ille homo relinquit omnia, que possidet, et perdit [animam suam et] corpus suum, qui se ipsum totum prebet ad obedientiam in manibus sui prelati. ⁽⁴⁾ Et quidquid facit aut dicit, quod ipse sciat quod non sit contra voluntatem eius, dum bonum sit quod facit, vera obedientia est. ⁽⁵⁾ Et si quando subditus videat meliora et utiliora anime sue quam ea que sibi prelatus precipiat, sua voluntarie Deo sacrificet, que autem sunt prelati, opere studeat adimplere. ⁽⁶⁾ Nam hec est caritativa obedientia (cfr. 1 Petr 1, 22), quia Deo et proximo satisfacit.

[III. Posłuszeństwo doskonałe]

⁽¹⁾ Pan mówi w Ewangelii: „Kto nie wyrzekłby się wszystkiego, co do niego należy, nie może być moim uczniem” (por. Łk 14, 33). ⁽²⁾ I: Kto chciałby swoje życie zachować, utraci je (Łk 9, 24). ⁽³⁾ Ten człowiek opuszcza wszystko, co do niego należy i traci [duszę swoją i] ciało swoje, kto siebie samego całkowicie oddaje pod posłuszeństwo w ręce swojego przełożonego. ⁽⁴⁾ A prawdziwym posłuszeństwem jest to, gdy ktoś sam w sobie wie, że cokolwiek czyni lub mówi – o ile to co czyni jest dobre – nie sprzeciwia się woli przełożonego. ⁽⁵⁾ A ilekroć podwładny zobaczyłby cokolwiek lepszego i pożyteczniejszego niż to, co poleca mu uczynić dla swej duszy przełożony, niech dobrowolnie ofiaruje to Bogu jako swoją ofiarę, a stara się [w sposób aktywny] zrealizować polecenie przełożonego. ⁽⁶⁾

⁽⁷⁾ Si vero prelatus precipiat aliquid subdito contra animam suam, licet ei non obediat, tamen ipsum non dimittat. ⁽⁸⁾ Et si ab aliquibus persecutionem inde sustinuerit, magis eos diligat propter Deum. ⁽⁹⁾ Nam qui prius persecutionem sustinet, quam velit a suis fratribus separari, vere permanet in perfecta obedientia, quia ponit *animam suam* (cfr. Joa 15, 13) pro fratribus suis. ⁽¹⁰⁾ Sunt enim multi religiosi, qui sub specie meliora videndi quam que sui prelati precipiunt, retro aspiciunt (cfr. Lc 9, 62) et *ad vomitum* proprie voluntatis redeunt (cfr. Prov 26, 11; 2 Petr 2, 22); ⁽¹¹⁾ hi j homicide sunt et propter mala sua exempla multas animas perdere faciunt⁶.

Takim jest posłuszeństwo [wypływające z nieobłudnej] miłości (1 P 1, 22), ponieważ zadośćczyni Bogu i bliźniemu.

⁽⁷⁾ Jeśli przełożony wydałby podwładnemu jakieś polecenie wbrew jego sumieniu, to [choć] wolno mu być nieposłusznym, jednakże [nie wolno] jego samego opuścić. ⁽⁸⁾ A gdyby z tego powodu został przez pewnych ludzi prześladowany, to – ze względu na Boga – niech tym bardziej ich miłuje. ⁽⁹⁾ Kto bowiem, raczej woli znosić prześladowanie niż być odłączonym od braci, ten prawdziwie trwa w doskonałym posłuszeństwie, ponieważ życie swoje (por. J 15, 13) oddaje za braci swoich. ⁽¹⁰⁾ Ale są też zakonnicy, którzy pod pretekstem widzenia czegoś lepszym, niż to co, co poleca przełożony, oglądają się wstecz (Łk 9, 62) i wracają do wymiortów swojej własnej woli (por. Prz 26, 11; 2 P 2, 22). ⁽¹¹⁾ Oni to są zabójcami i własnym złym przykładem gubią liczne dusze.

[IV: Ut nemo appropriet sibi prelationem]

⁽¹⁾ Non veni ministrari, sed ministrare (cfr. Mt 20, 28), dicit Dominus. ⁽²⁾ Illi qui sunt super alios constituti, tantum de illa prelatione gloriantur, quantum si essent in abluendi fratrum pedes officio deputati. ⁽³⁾ Et quanto magis turbantur de ablata sibi prelatione quam de pedum officio, tanto magis sibi *oculos* (cfr. Joa 12, 6) ad periculum anime componunt⁷.

[IV. Aby nikt nie przywłaszczał sobie przełożenstwa]

⁽¹⁾ Pan mówi *nie przyszedłem, aby Mi służyli, lecz aby służyć* (Mt 20, 28). ⁽²⁾ Ci, którzy zostali postawieni nad innymi, tak powinni się chlubić z owego przełożenstwa, jak gdyby zostali wyznaczeni do obowiązku umywania braciom stóp. ⁽³⁾ A im więcej są wzburzeni utratą swego przełożenstwa niż obowiązkiem umywania stóp, tym bardziej, z niebezpieczeństwem dla duszy, przygotowują sobie trzosa (por. J 12, 6)¹⁹.

[V: Ut nemo superbiat, sed gloriatur in cruce Domini]

⁽¹⁾ Attende, o homo, in quanta excellentia posuerit te Dominus Deus, quia creavit et formavit te *ad imaginem* dilecti Filii sui secundum corpus et *similitudinem* (cfr. Gen 1, 26) secundum spiritum. ⁽²⁾ Et omnes creature, que sub

[V. Aby nikt się nie pysznił, lecz chlubił się w Krzyżu Pańskim]

⁽¹⁾ O człowieku, zwróć uwagę, do jakiej doskonałości podniósł cię Pan Bóg, albowiem [On to], co do ciała, stworzył cię i ukształtował *na obraz* umiłowanego swego Syna, a co do ducha, *na podobieństwo* swoje (por. Rdz 1, 26). ⁽²⁾ I wszelkie

celo sunt, secundum se serviunt, cognoscunt et obediunt Creatori suo melius quam tu. ⁽³⁾ Et etiam demones non crucifixerunt eum, sed tu cum ipsis crucifixisti eum et adhuc crucifigis delectando in vitiis et peccatis. ⁽⁴⁾ Unde ergo potes gloriari? ⁽⁵⁾ Nam si tantum esses subtilis et sapiens quod *omnem scientiam* (cfr. 1 Cor 13, 2) haberes et scires interpretari omnia *genera linguarum* (cfr. 1 Cor 12, 28) et subtiliter de celestibus rebus perscrutari, in omnibus hijs non potes gloriari, ⁽⁶⁾ quia unus demon scivit de celestibus et modo scit de terrenis plus quam omnes homines, licet aliquis fuerit, qui summe sapientie cognitionem a Domino receperit specialem. ⁽⁷⁾ Similiter et si esses pulchrior et ditior omnibus et etiam si faceres mirabilia, ut demones fugares, omnia ista tibi sunt contraria et nichil ad te pertinet et in hijs nil potes gloriari; ⁽⁸⁾ sed in hoc possumus gloriari in infirmitatibus nostris (cfr. 2 Cor 12, 5) et baiulare quotidie sanctam crucem Domini nostri Jesu Christi (cfr. Lc 14, 27; Gal 6, 14)⁸.

[VI: De imitatione Domini]

⁽¹⁾ Attendamus, omnes fratres, bonum pastorem, qui pro ovibus suis salvandis crucis sustinuit passionem. ⁽²⁾ Oves Domini secute fuerunt (cfr. Ioa 10, 4) eum in tribulatione et persecutione, verecundia et fame (cfr. Rom 8, 35), in infirmitate et tentatione et ceteris alijs, et de his receperunt a Domino vitam sempiternam. ⁽³⁾ Unde magna verecundia est nobis servis Dei, quod sancti fecerunt opera et nos recitando et predicando ea volumus inde recipere honorem et gloriam⁹.

stworzenie, które jest pod niebem, zgodnie z własną naturą, o wiele lepiej służy, [roz] poznaje i jest posłuszne, swemu Stwórcy niż ty. ⁽³⁾ Doprawdy, także nie demony, lecz ty [sam] wraz z nimi ukrzyżowałeś i krzyżujesz Go nadal przez upodobanie w wadach i grzechach. ⁽⁴⁾ Dlatego też, czy tym możesz się poszczycić? ⁽⁵⁾ Choćbyś bowiem był tak pojętny i mądry, że posiadałbyś wszelką wiedzę i umiał tłumaczyć wszystkie rodzaje języków i przenikliwie badać rzeczy niebieskie, tym wszystkim [jednak] nie możesz się szczycić, ⁽⁶⁾ ponieważ jeden demon poznał rzeczy niebieskie i teraz zna sprawy ziemskie o wiele lepiej niż wszyscy ludzie, aczkolwiek mógłby się znaleźć ktoś taki, kto otrzymałby od Pana szczególne poznanie najwyższej mądrości²⁰. ⁽⁷⁾ Podobnie, gdybyś był piękniejszy i bogatszy od wszystkich i gdybyś nawet czynił cuda, tak że przepędzałbyś demony, [to i tak] to wszystko nie od ciebie zależy²¹ i nie do ciebie należy i nie tym możesz się chlubić; ⁽⁸⁾ możemy jednak chlubić się w naszych słabościach (2 Kor 12, 5) i codziennie dźwigać święty krzyż Pana naszego Jezusa Chrystusa (por. Łk 14, 27; Ga 6, 14).

[VI. Naśladowanie Pana]

⁽¹⁾ Miejmy na uwadze, wszyscy bracia, Dobrego Pasterza, który dla zbawienia swoich owiec wycierpiał mękę krzyżową. ⁽²⁾ Owce Pańskie poszły za Nim (por. J 10, 4) w ucisku i prześladowaniu, we wstydzie i głodzie (Rz 8, 35), w chorobie i udręczeniu i we wszystkim innym; i za to otrzymały od Pana życie wieczne. ⁽³⁾ Stąd wielki to wstyd dla nas, sług Bożych, że święci dokonywali takich dzieł, a my chcemy otrzymać chwałę i cześć za to, że o tym głośno mówimy i nauczamy.

[VII: Ut bona operatio sequatur scientiam]

⁽¹⁾ Dicit apostolus: *Littera occidit, spiritus autem vivificat* (2 Kor 3, 6). ⁽²⁾ Illi sunt mortui a littera, qui tantum sola verba cupiunt scire, ut sapientiores teneantur inter alios et possint acquirere magnas divitias dantes consanguineis et amicis. ⁽³⁾ Et illi religiosi sunt mortui a littera, qui spiritum divine littere nolunt sequi, sed solum verba magis cupiunt scire et aliis interpretari. ⁽⁴⁾ Et illi sunt vivificati a spiritu divine littere, qui omnem litteram, quam sciunt et cupiunt scire, non attribuunt corpori, sed verbo et exemplo reddunt ea altissimo Domino Deo, cuius est omne bonum¹⁰.

[VII. Za wiedzą powinny iść dobre czyny]

⁽¹⁾ Apostoł mówi: *Litera zabija, Duch zaś ożywia* (2 Kor 3, 6)²². ⁽²⁾ Ci są uśmierceni przez literę, którzy pragną znać tylko słowa, żeby być uznanymi przez innych za mądrzejszych i aby [w ten sposób] móc zgromadzić wielkie bogactwa i rozdać je krewnym i przyjaciółom. ⁽³⁾ I ci zakonnicy są uśmierceni przez literę, którzy nie chcą postępować według Ducha Pisma Bożego²³, lecz pragną raczej znać tylko słowa aby wyjaśniać je innym. ⁽⁴⁾ Ci [natomiast] ożywieni są Duchem Pisma Bożego, którzy żadnej wiedzy, jaką posiadają i pragną osiąść nie przypisują ciału, lecz tak słowem jak i przykładem odnoszą ją do Pana Boga Najwyższego, od którego [też] wszelkie dobro pochodzi.

[VIII: De peccato invidie vitando]

⁽¹⁾ Ait apostolus: *Nemo potest dicere: Dominus Jesus, nisi in Spiritu Sancto* (1 Kor 12, 3); ⁽²⁾ et: *Non est qui faciat bonum, non est usque ad unum* (Rom 3, 12). ⁽³⁾ Quicumque ergo invidet fratri suo de bono, quod Dominus dicit et facit in ipso, pertinet ad peccatum blasphemie, quia ipsi Altissimo invidet (cfr. Mt 20, 15), qui dicit et facit omne bonum (1 Kor 6, 12)¹¹.

[VIII. Konieczność unikania grzechu zazdrości]

⁽¹⁾ Apostoł powiada: *Nikt nie może powiedzieć: Jezus jest Panem, inaczej, jak tylko dzięki Duchowi Świętemu* (1 Kor 12, 3) ⁽²⁾ i: *Nie ma takiego, kto by czynił dobro, nie ma ani jednego* (Rz 3, 12). ⁽³⁾ [Jeśli zatem] ktokolwiek zazdrości swemu bratu dobra, jakie Pan w nim czyni i przez niego przejawia, ten dopuszcza się grzechu bluźnierstwa, ponieważ zazdrości samemu Najwyższemu, od którego każdy czyn dobry i mowa pochodzi (1 Kor 6, 12).

[IX: De dilectione]

⁽¹⁾ Dicit Dominus: *„Diligite inimicos vestros [benefacite hijs qui oderunt vos, et orate pro persequentibus et calumniantibus vos]”* (Mt 5, 44). ⁽²⁾ Ille enim veraciter diligit inimicum suum, qui non dolet de iniuria, quam sibi facit, ⁽³⁾

[IX. Miłość]

⁽¹⁾ Pan mówi: „Miłujcie waszych wrogów, [dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą i módlcie się za tych, którzy was prześladują i spotwarzają]” (Mt 5, 44)²⁴. ⁽²⁾ Ten zaiste prawdziwie kocha swego wroga, kto nie martwi się

sed de peccato anime sue uritur propter amorem Dei. ⁽⁴⁾ Et ostendat ei ex operibus dilectionem¹².

krzywdą jakiej od niego doznaje, ⁽³⁾ lecz z powodu grzesznego stanu jego duszy, miłością Bożą rozpalony ⁽⁴⁾ czynami okazuje mu [swoje] miłosierdzie²⁵.

[X: De castigatione corporis]

[X. Umartwienie ciała]

⁽¹⁾ Multi sunt, qui dum peccant vel iniuriam recipiunt, sepe inculpant inimicum vel proximum. ⁽²⁾ Sed non est ita, quia unusquisque in sua potestate habet inimicum, videlicet corpus, per quod peccat. ⁽³⁾ Unde *beatus ille servus* (Mt 24, 46), qui talem inimicum traditum in sua potestate semper captum tenuerit et sapienter se ab ipso custodierit; ⁽⁴⁾ quia, dum hoc fecerit, nullus alius inimicus visibilis vel invisibilis ei nocere poterit¹³.

⁽¹⁾ Wielu jest takich, którzy gdy [sami] zgrzeszą lub doświadczą krzywdy, najczęściej winią za to swego wroga albo [swego] bliźniego. ⁽²⁾ Ale nie tak jest [w rzeczywistości]: ponieważ każdy ma władzę nad swoim wrogiem, jakim jest [jego] ciało, przez które grzeszy, ⁽³⁾ Stąd też *szczęśliwym jest ów sługa*, (Mt 24, 46), który [takiego] wroga, poddanego jego władzy, trzyma zawsze w niewoli i ma się przed nim mądrze na baczności. ⁽⁴⁾ O ile tak będzie postępował, żaden inny wróg – widzialny jak i niewidzialny – nie będzie mógł mu zaszkodzić.

Przypisy

- ¹ *Pisma św. Franciszka z Asyżu. Teksty łacińskie i starowłoskie w polskim przekładzie*. Kraków 2009. Dalej jako *Pisma*. Zespół
- ² *Święci Franciszek i Klara z Asyżu, Pisma. Wydanie łacińsko-polskie*. Kraków-Warszawa 2004. Dalej jako *Pisma*. Ambrożkiewicz
- ³ Francesco D'Assisi, *Scritti, edizione critica a cura di Carlo Paolazzi*, Grottaferrata (Roma), 2009. [Dalej cytowane jako: *Scritti, edizione critica*]. Wydzielenie drukiem pogrubionym i podkreślonym pewnych słów pochodzi ode mnie i oznacza ono, że mamy tu do czynienia z tekstem, który w tym właśnie miejscu różni się od wersji przyjmowanej dotychczas w innych tłumaczeniach za wzorcową; najczęściej są to słowa, których do tej pory nie akceptowano za autentyczne (tak więc użyte są po raz pierwszy), bądź też są to słowa, które zostały odmienne zapisane, czasami są to jedynie litery, które zostały dodane. (Zmian tych nie omawiam i nie wyszczególniam, ale jedynie sygnalizuję istniejącą w danym miejscu odmienną zapisu nowego wydania krytycznego. Pomijam także problem dyktogów i ich zapisu, np. dawne *ae* zastąpione przez *e*). W celu zachowania przejrzystości i prostoty opuściłem wszelkie odnośniki do całego aparatu krytycznego.
- ⁴ *Scritti, edizione critica*, 352.354
- ⁵ *Scritti, edizione critica*, 354.
- ⁶ *Scritti, edizione critica*, 356.
- ⁷ *Scritti, edizione critica*, 358.
- ⁸ *Scritti, edizione critica*, 358.360.
- ⁹ *Scritti, edizione critica*, 360.
- ¹⁰ *Scritti, edizione critica*, 360.362.
- ¹¹ *Scritti, edizione critica*, 362.
- ¹² *Scritti, edizione critica*, 362.
- ¹³ *Scritti, edizione critica*, 362.364
- ¹⁴ Dotychczas formułę *damnati sunt* polskie tłumaczenia wyrażały przez 'są potępieni' które – jak się wydaje – jest wyrażeniem zbyt mocnym. Ponieważ w *Pismach* Franciszkowych czasownik ten występuje tylko w tym właśnie tekście (dwa razy), stąd też trudno znaleźć porównanie do jakiegokolwiek tekstu paralelnego. Dla przykładu warto przytoczyć niektóre z polskich tłumaczeń, analogicznej do Franciszkowej myśli, biblijnej sentencji z 1 Kor 11, 27 : „Kto bowiem spożywa i pije nie zważając na Ciało [Pańskie], wyrok sobie spożywa i pije” (BD): „Albowiem kto je i pije niegodnie, nie rozróżniając ciała Pańskiego, sąd własny je i pije” (*Biblia Warszawska*): „Kto bowiem spożywa i pije niegodnie, ściąga na siebie wyrok potępienia, ponieważ nie odróżnia Ciała Pana od zwykłego chleba” (*Biblia Poznańska*).

- ¹⁵ Wydaje się, jak słusznie podpowiada R.J. Karris, że zwrot: „*ita et modo*” (użyty także w wersji 19) nie był sylogizmem zapożyczonym wprost od profesorów paryskich, ale formułą wziętą z tradycji egzegetycznej i stąd też, idąc za tłumaczeniem angielskim posłużyłem się zwrotem: ‘A teraz w ten sam sposób’. Por. R. J. Karris, *The Admonitions of St. Francis: Sources and Meaning*, (St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 2006, 25).
- ¹⁶ W dotychczasowych polskich tłumaczeniach mieliśmy przekręcone słowa ustanowienia Eucharystii; „to jest Ciało moje i Krew Mego Nowego Przymierza”, co wynikało zapewne z niewłaściwej zapisu tekstu łacińskiego – w wersji *Fontes Francescani*, Edizioni Porziuncola 1995, (s. 26); w wersji Francesco d’Assisi, *Scritti, Edizioni Francescane* 2002, (s. 446) – gdzie czytamy: „*Hoc est corpus meum, et sanguis mei novi testamenti*”. W wydaniu *Scritti, edizione critica* Paolazziego czytamy natomiast: „*Hoc est corpus meum et sanguis meus novi testamenti*”, co zgadza się z tekstem zapisu Ewangelii wg. św. Marka.
- ¹⁷ Słowo *[też]*- zapisane w nawiasie kwadratowym kursywą, nie ma swego odpowiednika w oryginale, gdyż zostało dodane przeze mnie w celu lepszego (jak sądzę) wyrażenia ducha tekstu Franciszkowego. Słowo to, podobnie jak i wszystkie inne zapisane w niniejszym tłumaczeniu w taki sam sposób, można w trakcie lektury zasadniczo pominąć.
- ¹⁸ Por. przypis 21.
- ¹⁹ Por. „Żaden minister lub kaznodzieja niech nie uważa pełnionej przez siebie posługi, albo urzędu kaznodziejskiego, za swoją własność, *[każdy raczej]* tej samej godziny, o ile otrzyma takie zalecenie, niech złoży swój urząd bez jakiegokolwiek sprzeciwu” (1 Reg 17, 4). Tł. własne.
- ²⁰ Wydaje się, że mówiąc o kimś, kto „otrzymałby od Pana szczególne poznanie najwyższej mądrości”, Franciszek mówi pośrednio o sobie, por. K. Kukulka, Święty Franciszek z Asyżu – teolog, filozof, egzorcysta? *W Nurcie Franciszkańskim* 20 (2013), ss. 49-57, 50.
- ²¹ „Omnia ista tibi sunt contraria” frazę tą tłumaczono dotychczas przez „wszystko to zwraca się przeciwko tobie” / *Pisma. Ambrozkiewicz* / lub „wszystko to jest przeciwne tobie” / *Pisma. Zespół* /, co – jak sądzę – nie oddaje myśli oryginału. Dla lepszego zrozumienia logiki Franciszka warto chociażby w tym miejscu przytoczyć następujący tekst: „Wszystkich braci moich; tych, którzy są kaznodziejami, tych, którzy się modlą, tych, którzy pracują tak kleryków, jak i laików, w miłości, którą jest Bóg. błagam o to, żeby we wszystkim starali się uniażać, żeby *[też]* nie przechwalali ani nie cieszyli się w sobie i nie wynosili się z powodu dobrych słów i czynów, co więcej, z żadnego dobra, jakie Bóg niekiedy czyni lub mówi i dokonuje w nich i przez nich, według tego co Pan mówi: *Zaprawdę, nie z tego się cieszyć, że duchy wam się poddają* (Łk. 10, 20)” 1 Reg 17, 5-6 (tł. własne).
- ²² W dotychczasowych tłumaczeniach *spiritus = duch* (*pisany z małej litery*), nie był utożsamiany z Duchem Świętym
- ²³ czyli *Pisma świętego*
- ²⁴ W *Scritti, edizione critica* Paolazziego tekst „*beneficite hiis...*” zapisany w nawiasie klamrowym – według Wulgaty brzmi następująco: „*Diligite inimicos vestros et orate pro persequentibus vos*” (Mt 5, 44) . Tak więc mamy tu do czynienia z kompilacją tekstu biblijnego.
- ²⁵ Jeśli św. Franciszek ostrzegał przed tym, aby grzech bliźniego (a nawet jakiegokolwiek zły przykład) nie wprawiał nas w oburzenie i gniew; „Wszyscy bracia, tak ministrowie i słudzy, jak i inni, niech wystrzegają się tego, aby nie burzyli się i nie wpadali w gniew z powodu czyjegoś grzechu lub złego przykładu, ponieważ diabeł przez grzech jednego, wielu chce znieprawować” /tł. własne/ (1 Reg 5, 7). Por. także 2 Reg 7, 3; frRegHD 5; frRegWo 70; 2Lw 44; 1 Reg 7, 16, to trudno się zgodzić z tym, żeby on sam zachęcał jednocześnie do tego, by czymś grzechem się smucić! Według dotychczasowych tłumaczeń taką, niestety, logikę podsuwa się jako „normę”; „dla miłości Bożej smuci się grzechem jego duszy” /*Pisma. Ambrozkiewicz*/; „z powodu miłości Bożej trapi się grzechem jego duszy” /*Pisma. Zespół*/. Czyż Franciszek nie zalecał raczej, aby kierując się miłością Bożą, potraktować grzech bliźniego jedynie jako swoisty powód do rozpalenia i uaktywnienia się okazywanego mu miłosierdzia? Por. *Napomnienie* 11.

Historia polskich franciszkanów w okresie międzywojennym

W roku 2011 nakładem wydawnictwa UNUM ukazała się książka autorstwa o. dr hab. Zdzisława Gogoli OFMConv pod tytułem *Dzieje franciszkańskiej prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię 1918-1939*. Biorąc do ręki omawianą książkę od razu widzimy, że jej autor wykonał gigantyczną pracę naukową. Przeglądając jej kolejne stronicę ukazują się nam efekty kwerendy naukowej w dziesiątkach archiwów i bibliotek, sięgając również do świadectw uczestników opisywanych wydarzeń, czy to zapisanych rękami zakonników, czy też relacjonowanych przez jeszcze żyjących braci. W efekcie mamy najlepsze i jedyne tak dokładne opracowanie historii polskich franciszkanów w okresie międzywojennym.

Autor zawarł opracowanie historii okresu międzywojennego prowincji franciszkańskiej w ośmiu rozdziałach. Pierwszy z nich poświęcony jest organizacji zakonu franciszkańskiego w Polsce. Omawia strukturę organizacyjną franciszkanów polskich w latach 1918-1939 oraz zjawiska związane z normalnym funkcjonowaniem zakonu takie, jak kapituły klasztorne, sesje definitorium, wizytacje prowincjałskie oraz wizytacje generalne. W drugim rozdziale zapoznajemy się z historią klasztorów. Dzieje się to w oparciu o cztery punkty. Na samym początku zostały omówione klasztory już istniejące, drugie zagadnienie koncentruje się na klasztorach, które zostały odzyskane w okresie międzywojennym. Następnie omawiane są nowe fundacje, a w ostatnim punkcie planowane placówki duszpasterskie. W rozdziale trzecim została omówiona formacja zakonna. Najpierw autor przedstawił ogólne zasady formacji, a następnie przybliżył zagadnienia związane z domami formacyjnymi i formacją permanentną zakonników. Bez wysiłku włożonego w odbudowanie struktur zakonu na płaszczyźnie zarówno personalnej jak i sieci klasztorów oraz bez konkretnej formacji zakonnej nie byłoby możliwe podjęcie tak wielu dzieł duszpasterskich i misyjnych dla dobra kościoła i ojczyzny. Rozdział czwarty poświęcony jest działalności duszpasterskiej. Autor scharakteryzował specyfikę działalności duszpasterskiej franciszkanów w Polsce, omówił duszpasterstwo zwyczajne (kościół klasztorne, parafie) i nadzwyczajne (sanktuaria, jubileusze, procesy beatyfikacyjne). Znajdujemy także w tym rozdziale zagadnienie katechezy i kaznodziejstwa franciszkańskiego.

Piąty rozdział ukazuje działalność misyjną Franciszkanów polskich (szczególnie w Japonii i Chinach) i pracę na rzecz środowisk polonijnych (w Europie, Chinach i USA). W rozdziale szóstym zatrzymuje się nad tematem stowarzyszeń franciszkańskich w II Rzeczpospolitej. Poznajemy bractwa i arcybractwa działające przy klasztorach, funkcjonowanie Trzeciego Zakonu, dzieła charytatywne i ak-

cje społeczne prowadzone w okresie międzywojennym oraz udział Franciszkanów w Akcji Katolickiej tamtego czasu. Siódmy rozdział dotyczy działalności kulturalno – oświatowej. Autor omawia działalność pisarską i naukową franciszkanów, następnie w ramach działalności wydawniczej przedstawia fenomen *Rycerstwa Niepokalanej*. Omówiony zostaje także aspekt działalności kulturalnej na różnych polach sztuki. W rozdziale ósmym poznajemy podstawy materialne funkcjonowania braci franciszkańskiej. Należy zwrócić uwagę na obszerną bibliografię zawierającą około 1300 różnych pozycji. Wielkim atutem powyższego zbioru jest szerokie odwołanie się do źródeł, dzięki czemu możemy spojrzeć na wiele zagadnień w nowym świetle, a praca zyskuje dzięki temu charakter badawczy i przynosi wiele nowych, nieznanych informacji.

Mało kto w naszych czasach jest świadom, jak wiele Franciszkanie wnieśli w życie religijne, kościelne, społeczne i misyjne tamtego okresu. Powyższa publikacja nie tylko zarysowuje rodzaje działalności braci, ale również nadaje konkretne proporcje myśleniu o tamtej epoce, choćby dzięki licznym zestawieniom i statystykom. Liczne tabele, zebrany i opublikowany przez autora materiał fotograficzny sprawia, że zapomniani bohaterowie tamtych wydarzeń na nowo odzyskują dla potomnych twarze i nazwiska, stając się przez to obecnymi w naszej świadomości historycznej. Dzięki zwróceniu uwagi na postacie, które przyczyniły się do odnowienia i rozwoju zakonu w Polsce opis staje się bardzo żywy, dynamiczny. Pozwala zobaczyć wpływ poszczególnych ludzi na kształtowanie instytucji.

Przedstawiając historię Franciszkanów nie pominął autor trudnych tematów związanych z życiem swojej wspólnoty, jak również trudności związanych z tworzeniem na nowo życia zakonnego na terenach odrodzonej po ciemnym czasie zaborów Polski. Całe dzieło odbudowy struktur, odzyskiwania i przywracania konwentów, a także nowe fundacje klasztorów pokazują niezwykle pracę wykonaną przez zakonników tamtej epoki.

Jednak o. dr hab. Zdzisław Gogola nie tylko opisuje historię prowincji franciszkańskiej, ale również oddziaływanie pastoralno – społeczne braci. W książce opisane zostały między innymi: działalność edukacyjna, duszpasterska, rekolekcyjna, katechetyczna jak również prowadzone przez braci sanktuaria. Nie pominął autor wspólnot prowadzonych przy klasztorach mających swoje źródła w duchowości franciszkańskiej.

Na szczególną uwagę zasługuje opis działalności wydawniczej i misyjnej inspirowanej ideą *Rycerstwa Niepokalanej*, której twórcą stał się bodajże najbardziej znany franciszkanin tamtego czasu – św. Maksymilian Maria Kolbe OFMConv. Wydawane przez niego czasopisma *Rycerz Niepokalanej*, *Mały Rycerz Niepokalanej* oraz *Mały Dziennik* miały znaczny udział w rynku prasowym tamtych czasów, kształtowały spojrzenie milionów czytelników i formowały ich nie tylko na płaszczyźnie religijnej, ale również społecznej i patriotycznej. Franciszkanie walczyli przyczynili się do integracji społeczeństwa po długich latach niewoli. Poprzez swoją działalność dali konkretną propozycję dla zjednoczenia i duchowej drogi nie tylko Kościoła, ale i narodu. Nie zamykając się jedynie w granicach Polski Franciszkanie pokazali także uniwersalizm swojego powołania i gotowość na wezwanie Chrystusa, aby głosić Ewangelię całemu światu.

Monografię uzupełniają liczne aneksy...

Dla miłośników historii będzie to na pewno cenna pozycja, która pozwoli nie tylko poszerzyć wiedzę na temat polskich Franciszkanów okresu międzywojennego, ale szerzej i na nowo ujrzeć rzeczywistość tego twórczego czasu w dziejach naszej ojczyzny, jak również przewartościować dotychczas posiadany obraz tamtej epoki. Ze względu na szeroki wachlarz zagadnień poruszonych w niniejszej pozycji nie jest możliwe dokładne jej omówienie. Za każdą wzmianką kryje się obszerny materiał faktograficzny, omówiony z pietyzmem, a poparty wieloma statystykami, który pokazuje pracę autora włożoną w powstanie dzieła. Oprócz walorów naukowych jest to zwyczajnie ciekawa pozycja, napisana z jednej strony prostym i zrozumiałym językiem, a z drugiej strony piękną polszczyzną, której lektura może niewątpliwie ubogacić czytelnika.

Zdzisław Gogola OFMConv, *Dzieje franciszkańskiej prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię 1918-1939*, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2011 (wyd. drugie uzupełnione i poprawione), ss. 844. Publikacja ta była podstawą pracy habilitacyjnej autora a jej recenzentami byli: ks. prof. dr hab. Zygmunt Zieliński, ks. prof. dr hab. Józef Mandziuk, ks. dr hab. Józef Wołczański oraz ks. dr hab. Leszek Wilczyński.

Ewangelizacja inkulturacyjna

Monografia o. Bogusława Dąbrowskiego, to obszerne prawie trzystu stronicowe dzieło, w którym autor z perspektywy swojej pracy misyjnej wśród ludu Baganda, podjął się opisanie i analizy specyfiki ewangelizacji inkulturacyjnej w tej grupie. Na podkreślenie zasługuje fakt, że autor od ponad 12 lat prowadzi na tym terenie pracę duszpasterską, interesując się przy tym bardzo kulturą afrykańską. Docenić należy zatem wysiłek jaki trzeba włożyć w pokonanie bariery językowej i w zrozumienie postępowania tamtejszych ludzi a przy tym jeszcze wykazać się zdolnością przetrwania w cięższych warunkach klimatycznych, zaakceptowania miejscowego pożywienia czy nauczania się postępowania z miejscową biurokracją. Fakt, że autor dobrze poradził sobie ze stresem i zmęczeniem jakie niesie życie w społeczeństwie o innej kulturze, nauczył się języka luganda, zbudował dom dla wspólnoty franciszkanów, ma sukcesy duszpasterskie a do tego jeszcze podjął wysiłek pracy naukowej w przysłowiowym „buszu”, bez dostępu na miejscu do dobrze wyposażonych bibliotek i większego wsparcia, już zasługuje na uznanie i szacunek.

Celem rozprawy było ukazanie procesu ewangelizacji inkulturacyjnej ludu Baganda i jej wpływu na zmiany zachodzące w kulturze tej grupy etnicznej, a zarazem zilustrowanie ubogacania skarbcza Kościoła niektórymi wartościami kultury miejscowej.

Rozdział pierwszy przedstawia metody i zjawiska inkulturacji w kontekście historycznych metod ewangelizacji sięgających czasów św. Pawła, a kończy ukazaniem koncepcji misji na podstawie dokumentów Soboru Watykańskiego II. Autor krytycznie się też w nim ustosunkowuje do praktyk europocentrycznych z przeszłości, jak i współczesnej globalizacji, słusznie przeciwstawiając je pojęciu inkulturacji. Wyjaśniając nazewnictwo wchodzące w relacje z omawianym pojęciem, zamiast użycia bardziej ogólnego terminu „adaptacja” mógłby jeszcze zmierzyć się z dawniej często używanym określeniem „asymilacja”, który odnosi się do utraty własnej tożsamości. W jego kontekście można by jeszcze w inny sposób podkreślić przewagę inkulturacji nad innymi formami zmian kulturowych. Pokazać, że jest ona wprawdzie rodzajem akulturacji ale nie asymilacji, gdyż dzięki chrześcijaństwu wzbogaca tylko miejscową kulturę ale nie odbiera jej prawa do własnej specyfiki i tożsamości, jak było to w okresie dominacji postaw europocentrycznych, czy jak się dzieje dziś pod wpływem procesów globalizacyjnych.

W rozdziale drugim autor omawia historię, kulturę i religię ludu Baganda w kontekście uwarunkowań, którym podlegały. Z przyjemnością muszę odnotować w tym miejscu, że jako antropolog kultury, nie znajduję tu żadnych poważniejszych uchybień czy też błędów metodologicznych, a mogłem sądzić, że właśnie to te tematy, dadzą mi pole do głębszej krytyki pracy doktoranta. Z uwagi tylko na fakt, że autor rozprawy nie definiuje nigdzie takich terminów, jak „ród”, „klan” czy „plemię”, których używa w pracy (w ostatnim przypadku także niestety wobec ludu, czy też grupy etnicznej Baganda), to zadałbym mu w tym kontekście pytanie, jak się je definiuje i rozróżnia na gruncie współczesnej socjologii i antropologii?

W kolejnych następnych trzech rozdziałach, autor prezentuje w zasadzie historię ewangelizacji ludu Baganda i problemy na które ona natrafiała. Poczynając od czasów, gdy obowiązywała europocentryczna koncepcja misji poprzez okres odnowy i dojrzewania Kościoła w Bugandzie, na przykładzie diecezji Kasana-Luweero aż po utrwalenie się i rozwój na jej terenie sieci parafialnej i stacji misyjnych w czasach współczesnych. Podkreślić należy, że materiał historyczny, który autor wykorzystuje jest starannie udokumentowany.

Dopiero jednak w rozdziale szóstym, siódmym i ósmym autor prezentuje się czytelnikowi jako ekspert w dziedzinie inkulturacji, której ta część pracy jest poświęcona. Są to niewątpliwie najważniejsze z punktu widzenia tematu rozprawy i najbardziej interesujące jej rozdziały, w których autor próbuje opisać specyfikę ewangelizacji inkulturacyjnej w grupie Baganda i tym samym odpowiedzieć na najważniejsze pytania postawione w swojej rozprawie. Szkoda, że temu kluczowemu dla pracy zagadnieniu poświęca tylko 68 stron swej blisko trzystu stronicowej rozprawy. Poza tym, choć wspomniane trzy rozdziały zostały napisane w jakimś stopniu pod wpływem własnych obserwacji i rozmów, to autor niestety nic o nich nie wspomina (nie licząc dosłownie jednego zdania w ostatnim akapicie rozprawy), nie mówiąc już o zapewne równie ciekawych ich kontekstach. Szkoda, że nie udało się ojcu Bogusławowi Dąbrowskiemu szerzej wykorzystać swoich dwunastoletnich obserwacji, gdyż to właśnie dzięki nieraz, takim szczegółom, jak np. opisane przez niego zdarzenie ze starszą osobą, na którą podniósł kiedyś głos, gdy dokonała kradzieży i reakcji w postaci oburzenia miejscowych autorytetów, rozprawa ta przestaje być konwencjonalną, misjologiczną, monografią historyczną. Z punktu widzenia antropologii w każdym bądź razie, niedostateczne wykorzystanie własnych obserwacji jest największą słabością tej pracy.

Ostatni, dziewiąty rozdział rozprawy, autor poświęca troszeczkę Kościoła o sprawy tego świata czyli pomocy w rozwoju. W zakończeniu dochodzi do konstatacji, że Kościół w Ugandzie przyjął się w miejscowej kulturze i będąc pielęgnowany przez miejscowych kapłanów oraz świeckich liderów, powinien w przyszłości wydać owoce świętości Kościoła lokalnego. Następnie konfrontuje jeszcze swą generalną tezę z wnioskami, jakie wyciągnął z omówienia poszczególnych problemów, które poruszył w rozprawie.

Na uznanie zasługuje zakres i sposób wykorzystanej w dysertacji literatury i źródeł zastanych. O rzetelności w ich wykorzystaniu świadczy imponująca bibliografia, na którą składa się obszerny (liczący ponad 300 pozycji) zestaw pozycji źródłowych i opracowań przeważnie w języku angielskim. Warto podkreślić, że z zakresu literatury dotyczącej bezpośrednio Ugandy, ogólnie afrykanistycznej i re-

ligioznawczej żadna z istotnych pozycji dla tej rozprawy nie została pominięta. Na pochwałę zasługują także liczne aneksy, które dołączył do pracy, szczególnie jeśli chodzi o słownik terminów w języku luganda.

Monografia o. Dąbrowskiego jest pracą zdecydowanie pionierską. Ukazuje ona na podstawie zebranego materiału, pozytywne znaczenie metody inkulturacyjnej, w dziele ewangelizacji w Ugandzie. Jednocześnie krytycznie się ustosunkowując do wcześniej obowiązującego modelu europocentrycznego. Przez takie podejście do tematu, autor wniósł istotny wkład do poznania kultury ludu Baganda pokazując jej wartości, które mogą wzbogacić Kościół lokalny, nie ukrywając jednocześnie jej cech negatywnych, które powinny być odrzucone. Wnosząc tym samym istotne treści do antropologii misyjnej i samej metody inkulturacji.

o. Bogusław Dąbrowski OFMConv, *Specyfika ewangelizacji inkulturacyjnej grupy etnicznej Baganda na przykładzie diecezji Kasana-Luweero*, Studia i Materiały Misjologiczne, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Instytut Dialogu Kultury i Religii UKSW, Warszawa 2014, ss. 312.

O autorach

Dr Krzysztof Kukułka OFMConv, franciszkanin, doktor teologii, w latach 1991-2005 pracował w Uzbekistanie, po utworzeniu tam przez papieża Jana Pawła II *Misio sui iuris* w 1997 r. był jej pierwszym przełożonym; w latach 2007-2011 studiował na University of Wales uzyskując doktorat na podstawie pracy pt. "The Human Person as *Relatio*: The Icon of the Holy Trinity in St. Bonaventure". Obecnie mieszka w Zielonej Górze. Zainteresowania naukowe: antropologia teologiczna, chrystologia, filozofia XIII w.

Dr Jerzy Paweł Łopat OFMConv, dr filozofii, wykładowca WSD Franciszkanów w Łodzi, znawca myśli św. Bonawentury. Ostatnio wydał *Leksykon postaci franciszkańskich z XIII i XIV wieku*. W swym wystąpieniu prezentuje różne średniowieczne wizje św. Franciszka: z najstarszych biografii, następnie Jana z Parmy, radykałów franciszkańskich, Br. Idziego z Asyżu, Tomasza z Celano, św. Bonawentury, Dantego, Giotto, Jakuba de Voragine oraz Wilhelma z Saint-Amour. Wskazuje także przyczyny ich różnorodności, co stanowi o bogactwie widzenia św. Franciszka już w XIII wieku.

Prof. dr hab. Zdzisław Józef Kijas OFMConv, relator Kongregacji Spraw Kanonicznych, członek Komisji Ekspertów Kongregacji Edukacji Katolickiej ds. Procesu Bolońskiego, członek Papieskiej Komisji ds. Medjugorje, sekretarz Papieskiej Akademii Niepokalanej (Watykan), profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, przewodniczący Międzynarodowego Towarzystwa Naukowego Fides et Ratio, od 1997 r. członek Zespołu Kościoła Rzymskokatolickiego do dialogu z Kościołem Polskokatolickim; były rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego św. Bonawentury - Seraphicum (Rzym), wykładowca Uniwersytetu Ca' Foscari (Wenecja), autor wielu pozycji naukowych, m. in. *Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii*, Kraków 1996; *Przebóstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000; *Początki świata i człowieka*, Kraków 2001; *Wprowadzenie do myślenia teologicznego*, Kraków 2005; *Ecumenismo: risposte a 101 domande* (prefazione: Walter Card. Kasper), Padova 2008; *E' l'ora della testimonianza*, Padova 2008; *Niebo – w domu Ojca, Czyścić – dla kogo, Piekło – w oddaleniu*, Kraków 2010; *12 vie per la felicità*, (wyd. II, Bologna 2010); *Cristo. Chiesa. Uomo. Il Vaticano II nel pontificato di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 2010; *Życie zakonne. Turystyka czy pielgrzymowanie*, Kraków 2011; *Inna strona Kościoła*, Pelplin 2011 i wielu innych.

Prof. Narcyz Stanisław Klimas OFM, ur. w 1966. Prof. Nadzwyczajny Historii Kościoła w Uniwersytecie „Antonianum” w Rzymie i w Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie. Wykładowca Historii Kościoła na tychże uczelniach jak również Historii Kustodii Ziemi Świętej w Jerozolimie. Archiwista Kustodii Ziemi

Świętej (1998-2013). W dorobku naukowym 2 książki wydane w języku włoskim, jedna na temat historii Bazyliki Grobu Pańskiego w Jerozolimie a druga to historia Franciszkańskiego Archiwum Ziemi Świętej. Kilka artykułów naukowych w języku włoskim i polskim w czasopismach franciszkańskich: „Antonianum”, „Frate Francesco”, „Archivum Franciscanum Historicum”, „W Nurcie Franciszkańskim” i w „Ziemia Święta”.

Dr Florian Franciszek Szczęch OFMConv – absolwent germanistyki na Uniwersytecie Wrocławskim, Instytutu Teologicznego we Wrocławiu oraz KUL, gdzie uzyskał doktorat z teologii pastoralnej na podstawie pracy „Próba adaptacji zakonu braci mniejszych konwentualnych na przykładzie działalności św. Maksymiliana Marii Kolbego. Studium socjologiczne” pod kier. ks. prof. Władysława Piwowarskiego. Publikował w pismach „W nurcie franciszkańskim”, „Homo Dei”, „Chrześcijanin w świecie”, „Rycerz Niepokalanej”. 14 lat pracował z w Niemczech, obecnie mieszka w Harmężach k. Oświęcimia.

Dr hab. Marian Zawada OCD, ur. 1958, absolwent Akademii Ekonomicznej, „Teresianum” w Rzymie, PAT w Krakowie oraz Uniwersytetu Mistycznego w Avila; rektor Kolegium Filozoficznego w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Karmelitów Bosych w Lublinie

(1999-2005), rektor Kolegium Teologicznego WSD OO. Karmelitów Bosych w Krakowie (2008-2011), dyrektor Centrum Kultury Duchowej im. św. Edyty Stein „Communio Crucis” w Krakowie, wiceprzewodniczący Konferencji Rektorów Wyższych Seminarium Duchownych Diecezjalnych i Zakonnych w Polsce, przeor klasztoru w Krakowie. Opublikował blisko 40 książek i około 250 artykułów. Ostatnio wydał *Homo desiderans Deum. Dynamika pragnienia Boga w wymiarze antropologiczno-duchowym*.

Franciszkańskie dzieje i współczesność

1. Wprowadzenie (Stanisław Jaromi OFMConv)	5	
2. Zdzisław Kijas OFMConv, <i>Ekonom (franciszkański) – człowiek żywej wiary, nadziei i miłości. Rola cnót w wypełnianiu zakonnych urzędów</i>	7	
3. Florian Szczęch OFMConv, <i>Centrum św. Maksymiliana w cieniu krzyży</i>	19	
4. Narcyz Stanisław Klimas OFM, <i>Historia Franciszkańskiej Kustodii Ziemi Świętej</i>	33	<u>139</u>
5. Narcyz Stanisław Klimas OFM, <i>Historia Archiwum Kustodii Ziemi Świętej w Jerozolimie</i>	57	
6. Jerzy Łopat OFMConv, <i>Pierwsze średniowieczne spory o ubóstwo franciszkańskie pomiędzy mistrzami świeckimi a franciszkanami</i>	85	
7. Marian Zawada OCD, <i>Doświadczenie wolności duchowej w „Dzienniku” bł. Anieli Salawy</i>	109	
Omówienia, recenzje i tłumaczenia		
8. Krzysztof Kukułka OFMConv, <i>„Napomnienia” św. Franciszka – nowe tłumaczenie według wydania krytycznego Carlo Paolazzi. Czy tylko nowe tłumaczenie?</i>	121	
9. Radosław Długi OFMConv, <i>Historia polskich franciszkanów w okresie międzywojennym (monografia Zdzisława Gogoli OFMConv „Dzieje franciszkańskiej prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię 1918-1939”)</i>	129	

10. Dr hab. Maciej Ząbek, *Ewangelizacja inkulturacyjna*
(monografia Bogusława Dąbrowskiego OFMConv
„Specyfika ewangelizacji inkulturacyjnej grupy etnicznej
Baganda na przykładzie diecezji Kasana-Luweero”) 133
- O autorach 137

Franciscan History and Contemporary Times

1. <i>Introduction</i> (Stanisław Jaromi OFMConv)	5	
2. <i>Zdzisław Kijas OFMConv, Treasurer (Franciscan) - A Man of Lively Faith, Hope and Love. The Role of Virtues in Fulfilling Religious Functions</i>	7	
3. <i>Florian Szczęch OFMConv, St Maximilian Kolbe Center in the Shadow of the Crosses</i>	19	
4. <i>Narczyz Stanisław Klimas OFM, History of the Franciscan Custody of the Holy Land</i>	33	<u>141</u>
5. <i>Narczyz Stanisław Klimas OFM, History of the Archives of the Custody of the Holy Land in Jerusalem</i>	57	
6. <i>Jerzy Łopat OFMConv, The First Middle Age Disputes about Franciscan Poverty between the Secular Masters and Franciscan Scholars</i>	85	
7. <i>Marian Zawada OCD, Spiritual Freedom Experience in the „Diary” of Bl. Aniela Salawa</i>	109	

Presentations, Reviews and Translations

8. <i>Krzysztof Kukułka OFMConv, “Admonitions” of St. Francis of Assisi according to the Critical Edition of Carlo Paolazzi. Just New Translation?</i>	121	
9. <i>History of Polish Franciscans in Interwar Poland</i> (Monograph of Zdzisław Gogola OFMConv, “History of the Franciscan Province of St. Anthony and Bl. James of Strepar 1918-1939 presented by Radosław Długi OFMConv)	129	

10. *Inculturational Evangelization* (Monograph of Bogusław Dąbrowski OFMConv, "The Specificity of Inculturational Evangelization of Ethnic Group Baganda Based on Kasana-Luweero Diocese" presented by Maciej Ząbek) 133

La storia e la contemporaneità francescana

1. *Introduzione* (Stanisław Jaromi OFMConv) 5
2. Zdzisław Kijas OFMConv, *Economo francescano quale uomo di viva fede, speranza e carità. Ruolo delle virtù nell'espletamento degli uffici religiosi.* 7
3. Florian Szczęch OFMConv, *Il Centro di San Massimiliano nell'ombra delle croci.* 19
4. Narcyz Stanisław Klimas OFM, *Storia della Custodia francescana in Terra Santa.* 33
5. Narcyz Stanisław Klimas OFM, *Storia dell'Archivio della Custodia in Terra Santa a Gerusalemme.* 57
6. Jerzy Łopat OFMConv, *Le prime controversie medievali tra i maestri laici e francescani in ordine alla questione della povertà francescana.* 85
7. Marian Zawada OCD, *L'esperienza della libertà spirituale nel Diario di Beata Angela Salawa.* 109

Commenti, recensioni, traslazioni

8. Krzysztof Kukulka OFMConv, *Le Ammonizioni di San Francesco. La nuova traduzione.* 121
9. *Storia dei francescani polacchi nel periodo tra le due guerre mondiali.* (Presentazione del volume di Zdzisław Gogola OFMConv *Storia della Provincia polacca di Sant'Antonio e Beato Giacomo di Strepa nel 1918-1939, fatta da Radosław Długi*). 129

10. *Evangelizzazione interculturale*. (Presentazione del volume di Bogusław Dąbrowski OFMConv La specificità dell'evangelizzazione interculturale del gruppo etnico Baganda sull'esempio della diocesi Kasana-Luweero, fatta da Maciej Ząbek).

133

Wśród obszarów tematycznych, jakimi zajmują się badacze franciszkanizmu w Polsce wydaje się, że w najlepszej kondycji są badania historyczne. Dobrze ukazały to obchody osiemsetlecia reguły św. Franciszka z Asyżu i początków zakonu franciszkańskiego, które m. in. zaowocowały nowym zainteresowaniem Rodziny Franciszkańskiej historią oraz wielkimi osobowościami, jakie trwale zaznaczyły się w dziejach.

Niniejszy tom jest w dużej mierze świadectwem owej sytuacji: najwięcej tu artykułów historycznych i to obejmujących zarówno tematy z XIII wieku, jak i najnowsze. Wiemy jednak, że doświadczenie dziejów powinno promieniować na nasze życie duchowe, co pokazują artykuły naszych teologów i nowa próba translacji źródeł franciszkańskich.

