



W NURCIE

28 (2022)

FRANCISZKAŃSKIM

FRANCISZKAŃSKIE TOWARZYSTWO NAUKOWE

W NURCIE **28 (2022)**

FRANCISZKAŃSKIM

KRAKÓW 2022



Franciszkańskie
Towarzystwo
Naukowe

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM

© Franciszkańskie Towarzystwo Naukowe, 2022

© Prowincja św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię Zakonu Braci Mniejszych
Konwentualnych (Franciszkanów)

ISSN 1427-292X

Rada naukowa:

prof. dr hab. Wiesław Bar OFMConv

(KUL – Lublin)

prof. PFT dr hab. Stanisław Bazyliński

(Pontificia Facoltà Teologica Seraphicum – Rzym)

dr hab. Jerzy Brusilo OFMConv

(UPJPII – Kraków)

prof. dr hab. Zdzisław Gogola OFMConv

(UPJPII – Kraków)

prof. KUL dr hab. Marek Fiałkowski OFMConv

(KUL – Lublin)

prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv

(Pontificia Facoltà Teologica Seraphicum – Rzym)

prof. PFT dr Emil Kumka OFMConv

(Pontificia Facoltà Teologica Seraphicum – Rzym)

prof. UPJPII dr hab. Przemysław Michowicz OFMConv

(UPJPII – Kraków)

prof. PFT dr hab. Zbigniew Suchecki OFMConv

(Pontificia Facoltà Teologica Seraphicum – Rzym)

Komitet redakcyjny:

redaktor naczelny: dr Andrzej Hejnowicz OFMConv

sekretarz: dr Zbigniew Wójcik OFMConv

recenzenci: dr Zbigniew Wójcik OFMConv, dr Piotr Gryziec OFMConv,

dr Piotr Cuber OFMConv, dr Andrzej Prugar OFMConv,

dr Mariusz Orczykowski OFMConv, dr Stanisław Kawa OFMConv,

dr Marian Michasiów OFMConv

Korekta:

Bogumiła Wróblewska

Projekt okładki i skład:

Bratni Zew

Na okładce:

Grafika ze zbiorów Archiwum Prowincjalnego

Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych w Krakowie

Adres redakcji:

„W Nurcie franciszkańskim”

ul. Franciszkańska 4

31-004 Kraków

wnf@franciszkanie.pl

Spis treści

I. TEOLOGIA I FILOZOFIA

Robert Kiełtyka OFMConv

Bioetyczna dyskusja wokół aborcji eugenicznej (selektywnej) ..	7
Wprowadzenie	7
Badania prenatalne a aborcja selektywna	9
Prawo do życia czy prawo do aborcji?	13
Niewarty dar życia – etyka jakości życia na manowcach	15
Osobowy charakter poczętego życia	23
Nauczanie Kościoła katolickiego wobec aborcji eugenicznej	27
Zakończenie	32
Bibliografia	33

Florian Franciszek Szczęch OFMConv

Błogosławiony Jan Duns Szkot i jego teologia	37
Streszczenie	37
Trudna droga akceptacji doktryny Jana Duns Szkota	38
Problemy teologiczne Jana Duns Szkota w ujęciu Leona Veutheya ..	40
Bibliografia	48

II. FRANCISZKANIZM

Andrzej Zajac OFMConv

Bracia w mieście. Miejski rys duchowości franciszkańskiej	51
<i>Instabilitas loci</i> : życie w ruchu	52
Migracja ludzi, migracja idei	54
Kultura i poczucie przynależności	55
Wartości: pokój, wolność, radość	57
Nowy styl: alternatywna, nie polemika	60

Marek Fiałkowski OFMConv

Piękno w prostocie, szacunku i wierności.

Kilka uwag o franciszkańskich inspiracjach w liturgii	65
Streszczenie	65
Prostota – „Klerycy niech odmawiają oficjum Boskie według przepisów świętego Kościoła rzymskiego” (2 Reg 3, 1)	66
Szacunek – „pragnę, aby te najświętsze tajemnice ponad wszystko czczono, uwielbiano i umieszczano w godnych miejscach” (T 11)	67
Wierność – „abyśmy zawsze poddani i położeń pod stopy tegoż świętego Kościoła, ugruntowani w wierze katolickiej, zachowywali ubóstwo i pokorę, i świętą Ewangelię Pana naszego Jezusa Chrystusa, jak to mocno przyrzekliśmy” (2 Reg 12, 4) ..	69
Wnioski	70
Bibliografia	71

Piotr Cuber OFMConv

Twórcza wierność charyzmatowi.

Franciszkanizm św. Maksymiliana Marii Kolbego	73
--	-----------

Andrzej Prugar OFMConv

Obecność Reguły niezatwierdzonej (1221)

w tekście nowych Konstytucji Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych (2019)	83
Życie braci według Ewangelii	84
Życie w zjednoczeniu z Bogiem	86
Braterskie życie we wspólnocie	87
Misja Braci	89
Formacja Braci	90
Zarząd Zakonu	92
Kilka wniosków	93

III. WIARA

Andrzej Hejnowicz OFMConv

Pierwsze czasy zarazy i pandemii w Europie.

Kontekst historyczny	95
Termin i jego znaczenia	95
Zaraza w starożytności	97
Czarna śmierć w Europie (1346-1352)	99
Pandemia w Polsce	104
Skutki XIV-wiecznej pandemii	105

Bogusław Dąbrowski OFMConv

Dwadzieścia lat istnienia misji Franciszkanów Konwentualnych w Ugandzie	111
Wstęp	111
Ogólne wiadomości o Ugandzie	112
Początki misji franciszkańskich w Ugandzie ze szczególnym uwzględnieniem gałęzi Braci Mniejszych Konwentualnych	112
Początki misji w Kakooge	114
Misja w Matudze	120
Sanktuarium w Munyonyo	124
Rodzime powołania zakonne i ich formacja	126
Franciszkańscy misjonarze, którzy pracowali na misji w Ugandzie ...	127
Zakończenie	128
Aneks	129
Bibliografia	129

Rafał Maria Antoszczuk OFMConv

Franciszkański Hofman	131
Zamiast wstępu	131
Malarz niedoceniony	132
<i>Polski Fra Angelico</i> – człowiek łączący przeszłość i teraźniejszość swoich czasów	133
Franciszkański Hofman	145
Wystawa	150

Damian Synowiec OFMConv

Szyfry Czcigodnego Sługi Bożego o. Wentanego Katarzyńca ...	153
Wprowadzenie – Księga i jej zawartość	153
Treść Księgi	154
Kilka uwag na temat szyfru	156
Szyfr	157
Tekst zapisu szyfrowego	160
Kod	164

Robert Kiełtyka OFMConv

Bioetyczna dyskusja wokół aborcji eugenicznej (selektywnej)

*Narodziny są zawsze czystym stworzeniem,
ogniem spadającym z nieba, który cię ożywia.*

Antoine de Saint-Exupéry

Wprowadzenie

W przeciągu dwóch lat pandemii koronawirusa odnotowano ponad pięć milionów zmarłych osób na całym w świecie. Wielu komentatorów i analityków mówi, że to ogromna liczba istnień ludzkich, która zginęła w tak krótkim czasie. Jednak istnieją także inne statystyki, które są bardziej zatrważające, które mówią o planowym niszczeniu istnień ludzkich, a mianowicie o aborcji. W przeciągu roku w wyniku aborcji na całym świecie umiera ponad 50 milionów dzieci.

W dzisiejszej dyskusji wokół aborcji nastąpiły zmiany. Pojawiło się nowe pokolenie ludzi, którzy mają raczej inne poglądy niż pokolenie, które walczyło za i przeciw zwiększeniu liczby aborcji w latach 70., 80. i 90. Nowe grupy zrzeszają dużą liczbę młodych ludzi, zwłaszcza młodych kobiet, które nie akceptują polityki aborcyjnej ustalonej przez poprzedników, jako ograniczającej prawa kobiet.

Także nowa genetyka sprawiła, że nikt, kto studiował nawet podstawowe nauki przyrodnicze, nie wierzy, że wczesny organizm ludzki jest tylko zlepkiem komórek i tkanek czekających na ludzką duszę. Także obrazowanie ultrasonograficzne macicy pozwala zobaczyć nienarodzone dziecko jako istotę ludzką, którą jest i już wtedy związać się z nią emocjonalnie, mówiąc wprost pokochać. Im więcej wiemy o życiu nienarodzonych, tym większa jest niejednoznaczność społecznych opinii wobec aborcji, szczególnie wobec aborcji w późnym stadium rozwoju.

Obok zmiany pokoleniowej, rozwoju nauki i społeczeństwa, zmienił się także nasz klimat religijny. Trwałym dziedzictwem papieża Jana Pawła II jest niewątpliwie postawienie katolicyzmu w roli obrońcy nienarodzonych oraz budowniczego cywilizacji życia i miłości jako alternatywy dla „kultury śmierci”. Katolicy nie są osamotnieni w tej walce. Ewangelicy, muzułmanie i wyznawcy innych

religii coraz głośniej mówią o swoich przekonaniach pro-life¹. Można sądzić, że ruch pro-life broni swojego własnego poglądu na świętość ludzkiego życia, jako świętości zakorzenionej w tradycji judeo-chrześcijańskiej. Jednak nie tylko, bo chodzi tutaj o pewne obiektywne zasady, których współczesne społeczeństwa muszą przestrzegać, jeśli chcą być uznawane za cywilizowane.

„Kultura śmierci” dotyczy nienarodzone dzieci, ale szczególnie te, które są obciążone wrodzonymi wadami i chorobami. Ostatnia rezolucja Parlamentu Europejskiego dotycząca wyroku Trybunału Konstytucyjnego RP z 2020 r.² w sprawie aborcji eugenicznej wpisuje się w klimat „kultury śmierci”. Sygnatariusze tej rezolucji chcą, aby aborcja była prawem człowieka. Trzeba jednak jasno i stanowczo powiedzieć – w obronie niezbywalnego prawa do życia – że ta czysto subiektywistyczna i agnostyczna redukcja wolności i prawa jest sprzeczna nie tylko z chrześcijańską nauką społeczną, ale także z tradycyjną i zdrową koncepcją prawa oraz demokracji³. Współczesna dyskusja wokół prawa do życia wymaga od wszystkich systemów prawnych respektowania postulatów prawa naturalnego. Francis Fukuyama intuicyjnie wyraził te powiązania: *Moim zdaniem, ten odwrót od pojęcia praw opartych na naturze ludzkiej jest poważnym błędem, zarówno z powodów filozoficznych, jak i związanych z codzienną moralnością. To natura ludzka daje nam zmysł moralny, obdarza nas umiejętnościami koniecznymi do życia w społeczeństwie i jest podstawą bardziej wyrafinowanych dyskusji filozoficznych o prawach, sprawiedliwości oraz moralności. Ostateczną stawką sporu o biotechnologię nie jest utilitarystyczny rachunek zysków i kosztów związanych z przyszłymi technikami medycznymi, lecz sama podstawa ludzkiego zmysłu moralnego, która pozostaje stała od czasu pojawienia się istot ludzkich*⁴.

Zagadnienie aborcji eugenicznej (selektywnej) to nie tylko sprawa prawa i demokracji, ale również określonego nurtu bioetycznego, który mocno wpływa na decyzje polityczne. Przyglądając się tylko współczesnemu nurtowi bioetyki, a jest to bioetyka utilitarystyczna, można z całym przekonaniem powiedzieć, że tacy bioetycy należą do najbardziej wpływowych obywateli⁵. Jak zauważa W.J. Smith, to

¹ Por. A. Fisher, *Catholic Bioethics for a New Millennium*, New York 2012, s. 170n.

² Wyrok z dnia 22 października 2020 r., sygn. akt K1/20, Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego, seria A, pozycja 4, Warszawa, dnia 27 Stycznia 2021 r.

³ Por. J. Herranz, *The dignity of the human person and law*, w: Pontificia Academia pro Vita, *The Nature and Dignity of the Human Person as the Foundation of The Right to Life. The Challenges of The Contemporary Cultural Context, Proceedings of the eighth assembly of the pontifical academy for life (Vatican City, 25/27 February 2002)*, Vatican 2002, s. 30.

⁴ F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2004, s. 130.

⁵ P. Singer, *Famine, Affluence, and Morality*, New York 2016.

właśnie oni zasiadają w różnych komisjach państwowych i mają wpływ na kształt ustaw dotyczących polityki zdrowotnej⁶. Mroczna historia eugeniki i jej zasady, które kiedyś narzucono społeczeństwu wraz z jej wszystkimi okrucieństwami są nadal ważnym tematem dla współczesnej dyskusji bioetycznej:

Po pierwsze, jej historia ukazuje nieludzkie konsekwencje nieodmienne idące w ślad za lekceważeniem równości/swiętości życia ludzkiego w nauce, medycynie, prawodawstwie i całym społeczeństwie.

Po drugie, widzimy uderzające i zatrważające podobieństwa pomiędzy sposobem, w jaki rozwinięto i zastosowano w praktyce teorie eugeniczne, a tym, jak ideologia bioetyczna przenika do etyki lekarskiej i prawa medycznego.

Po trzecie, współczesna bioetyka – jak wcześniej eugenika – hierarchizuje wartość człowieka, aby usprawiedliwić dyskryminację ze względów medycznych⁷.

Wiara w doskonałe społeczeństwo wolne od chorób, niepełnosprawności oraz ogromne ambicje udoskonalenia struktury genetycznej rasy ludzkiej są ciągle na ustach wielu biotechnologów i inżynierów genetycznych. W praktyce oznacza to nie tylko ulepszenie gatunku ludzkiego, ale także eliminację niedoskonałych ludzkich istot, które mają prawo do życia. Aborcja stała się narzędziem eugeniki⁸ i to za przyzwoleniem prawa.

Badania prenatalne a aborcja selektywna

Aborcja stała się bardziej bezpieczna, legalna, dostępna i coraz bardziej społecznie akceptowalna w wielu krajach. Pełne statystyki wykonywanej aborcji nie są do końca znane, ale szacuje się, że każdego roku dokonuje się prawdopodobnie ponad 50 milionów aborcji na świecie⁹. W sumie w latach 1990-2014 dokonano na całym świecie około 1,3 miliarda aborcji¹⁰. A. Fisher stwierdził, że im bardziej dostępna, szybka i prosta staje się aborcja, tym więcej kobiet będzie jej szukać, nie tylko dlatego, że to jest łatwe rozwiązanie problemu niechcianej ciąży, ale co ważniejsze, ponieważ dostępność aborcji jest głównym czynnikiem wpływającym na zachowania seksualne, a tym samym na liczbę ciąż. Obecnie

⁶ Por. W.J. Smith, *Kultura śmierci. Gdy medycynie wolno szkodzić*, Kraków 2019, s. 42.

⁷ Por. tamże, s. 72.

⁸ Por. M.S. Paulsen, *Abortion as an instrument of eugenics*, „Harvard Law Review”, vol. 134, s. 415-433.

⁹ Por. B. Blackshaw, D. Rogder, *If fetuses are persons, abortion is a public health crisis*, „Bioethics” 2021, 35, s. 468.

¹⁰ Por. B.M. Egan, *Abortion as a Moral Good? Contrasting Secular and Judeo-Christian Views and a Potential Pathway for Promoting Life*, „Health” 2021, 13, s. 32.

mamy aborcję na niewyobrażalną skalę, bardziej niszczącą pod względem liczby ofiar śmiertelnych niż dwie wojny światowe, a jednocześnie tak powszechną, że wielu uważa ją za trywialną¹¹.

Niektórzy specjaliści od zdrowia publicznego, chociaż są zwolennikami aborcji, widząc ogromną liczbę wykonywanych aborcji każdego roku stwierdzają, że *z punktu widzenia zdrowia publicznego powinniśmy być tak samo zatroskani o zdrowie płodów, jak innych osób, a celem zdrowia publicznego byłoby zmniejszenie ich zachorowalności i śmiertelności. Podobnie jak niemowlęta i osoby starsze, również płody należałoby uznać za szczególnie wrażliwą demograficznie populację*¹².

W imię utilitarystycznej teorii moralnej proponuje się, aby przez kampanie edukacyjne częściowo zniechęcić do aborcji, a z drugiej strony zachęcić do stosowania antykoncepcji. W rozrachunku utilitarystów opłaca się więc wprowadzić restrykcyjne ustawy aborcyjne, bo dzięki nim spada np. wskaźnik umieralności okołoporodowej matek. Pomimo takiego przekonywającego argumentu przeciw aborcji, zwolennicy nurtu utilitarystycznego twierdzą, że w społeczeństwie, które ceni sobie zdrowie publiczne, aborcja może być legalna, gdyż płód posiada znacznie niższy status moralny niż dzieci i dorośli, tzn. nie jest osobą¹³.

Najnowsze osiągnięcia nowej genetyki dały sposobność do wzrostu aborcji. Oczywiście niezwykle odkrycia genetyki przyczyniły się do lepszego poznania genomu ludzkiego i zrozumienia praw genetyki, które pomagają w leczeniu chorób genetycznych i zapobiegają ich występowaniu. Dużym problemem jest to, że obecnie i w przewidywalnej przyszłości główne zastosowanie tej technologii nie będzie miało charakteru terapeutycznego. Obok badań ultrasonograficznych i innych procedur technologia genetyczna będzie wykorzystywana do badań nienarodzonych, a w przypadku zdiagnozowania u nich chorób lub innej niepożądanej cechy, dziecko będzie rutynowo „usuwane”¹⁴.

Do niedawna obiektem badań prenatalnych były dzieci z poważnymi lub ciężkimi upośledzeniami, zwłaszcza te, które nie mogły długo przeżyć po urodzeniu. Obecnie niemal nie ma tygodnia, by nie pojawiły się doniesienia o zidentyfikowaniu kolejnej tego typu cechy lub predyspozycji genetycznej. W okresie zarodkowym tzn. między 21. a 38. dniem po zapłodnieniu powstaje największa liczba najcięższych wad (embriopatie). Natomiast od 8. tygodnia rozpoczyna się okres płodowy i w tym czasie powstają fetopatie, w tym ciężkie wady rozwojowe np. anencefalia (bezmózgowie), beczaszkiwie, małogłowie, rozszczep kręgosłupa czy

¹¹ Por. A. Fisher, dz. cyt., s. 159.

¹² B. Blackshaw, D. Rogder, dz. cyt., s. 468.

¹³ Por. tamże, s. 470n.

¹⁴ Por. A. Fisher, dz. cyt., s. 160n.

znieskształcenie kończyn¹⁵. W ciągu ostatnich kilku lat zidentyfikowano geny, które powodują lub nadają predyspozycje do takich syndromów i chorób jak: syndrom Downa, Patau, Edwardsa, Turnera, zespół 4p/ (delecja, tj. usunięcia ramienia krótkiego 4. chromosomu), zespół cri du chat -5p (brak krótkiego ramienia 5. chromosomu), zespół 13q- (zespół ubytku długiego ramienia chromosomu 13), zespół 18q- (ubytek długiego ramienia chromosomu 18) i zespół 45X0/46XY (zespół mieszanej dysgenezy) gonad¹⁶; mukowiscydoza, karłowatość, hemochromatoza, hemofilia, płasawica Huntingtona i dystrofia mięśniowa, fenyloketonuria, anemia sierpowata, rozszczep kręgosłupa i talasemia (niedokrwistość tarczowatokrwińkowa) a także znacznie bardziej powszechne schorzenia, takie jak choroby układu krążenia, choroba Alzheimera, wiele nowotworów, osteoporoza, padaczka, astma, cukrzyca, głuchota i nadciśnienie. Dzisiaj identyfikuje się już geny, które wiążą się nie tylko z chorobami fizycznymi, lecz także z różnymi cechami fizycznymi, takimi jak wzrost, budowa ciała, kolor skóry, włosów i oczu, płeć, różne odporności, długowieczność, potencjał sportowy i fizyczny. Oczywiście żaden test nie jest w stu procentach dokładny. W ostatnich latach genetycy z przekonaniem ogłosili, że do cech całkowicie lub w znacznym stopniu uwarunkowanych genetycznie lub przynajmniej predysponowanych należą: inteligencja, bezsenność, migreny, depresja, uzależnienie od substancji psychoaktywnych, schizofrenia i psychozy; nieśmiałość i agresywność, niechęć do ryzyka i poszukiwanie wrażeń, optymizm, ekstrawersja, wyobcowanie, przywództwo i wybór zawodu; wrażliwość estetyczna, seksualność, gust, pamięć, kreatywność i uległość; nawet ideały polityczne i religijne¹⁷.

Można być pod wrażeniem, ile nowa genetyka osiągnęła w ostatnim czasie robiąc ogromną przysługę ludzkości. Anthony Fisher stawia więc otwarcie pytanie: a teraz, kiedy mamy taką wiedzę genetyczną, co z nią możemy zrobić?

Badania prenatalne i testy należą dzisiaj do rutynowych elementów współczesnej medycyny prenatalnej. Główny powód, dla którego rodzice decydują się na diagnostykę prenatalną, to zachęta ze strony samych lekarzy. Dla większości wynik diagnostyki prenatalnej jest negatywny, co stanowi pewne uspokojenie dla rodziców. Dla niektórych, którzy otrzymują pozytywny wynik choroby, daje możliwość leczenia zarówno matki, jak i dziecka. Lek, hormon lub suplement witaminowy podawany matce może znacznie poprawić zdrowie jej dziecka, ale jeśli wada zostanie zidentyfikowana wystarczająco wcześnie. Do tego dochodzą również operacje, transfuzje krwi, by-passy, leczenie laserowe lub terapia genowa¹⁸.

¹⁵ Por. Z. Grabczak, *Problematyka etyczna patologii ciąży*, Lublin 2005, s. 37n.

¹⁶ Por. tamże, s. 39.

¹⁷ Por. A. Fischer, dz. cyt., s. 162n.

¹⁸ Por. A. Fischer, tamże, s. 163n.

Najczęściej po otrzymaniu pozytywnego wyniku badania, w którym zawarta jest informacja, że dziecko będzie niepełnosprawne, pojawia się delikatne nakierowanie na aborcję. Przy stwierdzeniu jednej anomalii mogą towarzyszyć inne zaburzenia chromosomalne lub wady¹⁹. Jak twierdzi A. Fischer, wielu lekarzy i doradców genetycznych twierdzi, że aborcja nastąpiła po uzyskaniu pozytywnego wyniku w prawie każdym przypadku badania wady, z jakim mieli do czynienia²⁰. Przykładowo w Danii badania przesiewowe w pierwszym trymestrze ciąży cieszą się bardzo wysoką popularnością (>90%). Jeśli синдром Downa zostanie zdiagnozowany, częstość przerywania ciąży jest wysoka (>95%)²¹. Już od dawna badania przesiewowe w kierunku zespołu Downa budzą wątpliwości natury etycznej²². Natomiast na Tajwanie oferuje się badanie prenatalne pod kątem autyzmu, gdzie połowa zdiagnozowanych dzieci jest poddawana aborcji²³.

Wielu przedstawicieli zawodów medycznych i szerszej społeczności przyklaskuje temu, że przedporodowe badania przesiewowe, a następnie aborcja eugeniczna uwalniają wiele osób od niepotrzebnego ciężaru opieki nad osobą niepełnosprawną rzn. rodziców, rodziny i przyjaciół, system opieki zdrowotnej, edukacji i opieki społecznej oraz całe społeczeństwo. Większość ludzi we współczesnych społeczeństwach zachodnich, nawet jeśli jest niechętna lub sprzeciwia się aborcji na żądanie, popiera aborcję w przypadku niepełnosprawności płodu²⁴. Oczywiście to samo poparcie rozciąga się na już urodzone noworodki z wadą rozwojową, gdzie rodzicom proponuje się wczesną eutanazję. Takie celowe zakończenie życia noworodków przez eutanazję z powodu przepukliny oponowo-rdzeniowej (MMC) jest praktykowane otwarcie w Holandii. „Nieznosne i beznadziejne cierpienie” jest najczęściej wymienianym kryterium tego zabiegu, podobnie jak stwierdzenie, że „nie istnieją inne właściwe środki medyczne, które mogłyby złagodzić to cierpienie”. Noworodki z taką wadą wrodzoną są „śmiertelnie chore” i nie mają „perspektywy na przyszłość”. Wielu medyków sprzeciwia się niesprawiedliwej ocenie jakości życia noworodków w ciężkiej chorobie czy stanie terminalnym. W takich sytuacjach jest zawsze alternatywa nowoczesnej opieki paliatywnej, która przyniesie ulgę w cierpieniu i zlikwiduje

¹⁹ Por. Z. Grabczak, dz. cyt., Lublin 2005, s. 44.

²⁰ Por. A. Fischer, dz. cyt., s. 164.

²¹ Por. S. Lou i in., *Termination of pregnancy following a prenatal diagnosis of Down syndrome: a qualitative study of the decision-making process of pregnant couples*, „Acta Obstet Gynecol Scand.” 2018, 97, s. 1228-1236.

²² T.M. Reynolds, *Down's syndrome screening is unethical: views of today's research ethics committees*, „Journal of Clinical Pathology” 2003, 56, s. 268-270.

²³ Por. W.-J. Chen i in., *Autism Spectrum Disorders: Prenatal Genetic Testing and Abortion Decision-Making among Taiwanese Mothers of Affected Children*, „International Journal of Environmental Research and Public Health” 2020, 17, s. 476.

²⁴ Por. A. Fischer, dz. cyt., s. 168.

ewentualny dyskomfort. Dlatego też nie ma żadnego powodu do aktywnego pozbawiania życia (eutanazji) takich noworodków²⁵.

Prawo do życia czy prawo do aborcji?

W naszym społeczeństwie mówi się dziś wiele o „prawach”. Wielu twierdzi, że kobieta ma „prawo” do aborcji; z drugiej strony twierdzi się, że nienarodzone dziecko ma „prawo” do życia. W dyskusji wokół aborcji pojawia się argument, że to matka ma wolność wyboru i podejmuje autonomicznie decyzję o przyszłości dziecka. Matka ma prawo do kontrolowania własnego ciała i wszystkiego, co w nim żyje, bo przecież ona musi donosić ciążę, urodzić i zazwyczaj wychować dziecko, zwłaszcza gdy jest niepełnosprawne. Niewielu dzisiaj ośmiela się kwestionować ten prymat autonomii. Nawet jeśli kobiety nieciężarne nie mają absolutnego prawa do robienia ze swoim ciałem tego, co im się podoba, to chętnie sugeruje się, że w przypadku kobiet w ciąży jest inaczej²⁶.

Czy zatem płód, będąc osobą, narusza prawa kobiet do kontroli własnego ciała? Prawo do kontrolowania tego, co dzieje się w naszym ciele i z naszym ciałem, skłania nas do pewnych obowiązków i zadań. To prawo narzuca pewne zakazy i nie daje nam prawa do zażywania heroiny dla zabawy, prawa do rozbierania się w miejscach publicznych, prawa do krzyczenia „Ognia!” w zatłoczonym teatrze, prawa do chodzenia nago w miejscach publicznych, itd. C. Kaczor podkreśla, że po prostu nie ma czegoś takiego jak absolutne prawo do kontrolowania tego, co dzieje się w naszym ciele i z naszym ciałem. W rzeczywistości prawo do kontrolowania własnego ciała kończy się tam, gdzie zaczyna się ciało innej osoby. W przypadku ciąży mamy do czynienia z co najmniej dwoma ciałami – dwoma bijącymi sercami i krążącą krwią różnego rodzaju²⁷. W czasie ciąży ciało kobiety nie istnieje już jako pojedyncza jednostka, ale rodzi życie innego organizmu. To dynamiczne przejście od poczęcia do narodzin jest genetycznie uporządkowane i powszechnie spotykane u gatunku ludzkiego. Ciąża nie jest jak rozwój nowotworu czy zarażenie przez biologicznego pasożyta; jest to sposób, w jaki każda ludzka istota przychodzi na świat²⁸. Ciąża nie jest czymś nadzwyczajnym, takim, że jedna istota ludzka zależy od ciała drugiej: wszystkie formy wsparcia drugiej

²⁵ Por. T.H. Rob de Jong, *Deliberate termination of life of newborns with spina bifida, a critical reappraisal*, „Child’s Nervous System” 2008, 24, s. 13n.

²⁶ A. Fischer, *Catholic Bioethics for a New Millennium*, s. 166.

²⁷ Por. C. Kaczor, *The Ethics of Abortion. Women’s Rights, Human Life and the Question of Justice*, New York 2012, s. 186.

²⁸ Por. W.E. May, *Catholic Bioethics and the Gift of Human Life*, Huntington 2000, s. 173.

istoty ludzkiej w jakimś sensie dotyczą naszych ciał, po prostu dlatego, że jesteśmy istotami cielesnymi. Jednak niektóre formy wsparcia cielesnego są z pewnością moralnie wymagane; na przykład karmienie niepełnosprawnego członka rodziny, bo w przeciwnym razie umrze²⁹.

W istocie, jeśli istota ludzka „in utero” jest rozumiana po prostu jako część ciała kobiety, może dojść do absurdów. Na dowód tego, że w ciąży chodzi o dwa odrębne ciała, są przypadki matek umierających w ciąży, gdzie rodzą się ich zdrowe dzieci³⁰.

Czy kobiety w ciąży są wolne w decyzji i co je ogranicza w tak ważnej decyzji? To przede wszystkim strach przed odrzuceniem społecznym, brak doświadczenia, w tym z czym tak naprawdę może wiązać się opieka nad niepełnosprawnym dzieckiem, deficyt lub nadmiar informacji – wszystko to znacznie ogranicza wolność ludzi w zaistniałej sytuacji, a poradnictwo może pomóc tylko do pewnego stopnia. Wolność jest dodatkowo ograniczana przez presję ze strony lekarzy, którzy automatycznie umawiają wizyty lub kierują na zabieg aborcji, lub przez innych, którzy widzą „przerwanie ciąży” jako jedyną opcję.

W dyskusji o „prawie do wyboru” nie bierze się pod uwagę wewnętrznej moralności naszych wyborów i ich samo-konstytutywnych skutków: tego, co te wybory robią z nami i co o nas mówią jako istotie ludzkiej. Decyzja o zdiagnozowaniu, a następnie zakończeniu życia niepełnosprawnego dziecka ma wpływ na ludzi poza matką i dzieckiem. Możemy na przykład zapytać, co komunikuje taka aborcja siostrze i braciom lub innym osobom niepełnosprawnym, które dożyły narodzin, albo jaki ma wpływ na całą społeczność wobec osób niepełnosprawnych³¹.

Gdyby jednak współczucie dla osób niepełnosprawnych było naszą prawdziwą troską, oczekivalibyśmy, że zajęcie się trudnościami ludzi żyjących z niepełnosprawnością będzie naszą pierwszą reakcją. Robilibyśmy wszystko, co w naszej mocy, by zapewnić niepełnosprawnym dzieciom dostęp do wysokiej jakości opieki zdrowotnej, specjalnej edukacji i innej pomocy. Szukalibyśmy raczej głębszych odpowiedzi na niepełnosprawność niż dyskryminację, porzucenie czy zabójstwo. Dopóki te pozytywne oznaki są tak rzadko widoczne, trudno uwierzyć, że współczucie jest motorem poparcia dla badań prenatalnych i aborcji eugenicznej.

Chociaż genetyka pokazała nam, jak powszechna i względna jest niepełnosprawność, chociaż zdrowa filozofia pokazała nam, że osoby niepełnosprawne są nam moralnie równe, chociaż długa historia i niedawne doświadczenia pokazały

²⁹ Por. H. Watt, *Life and Death in Healthcare. A Short Introduction*, London–New York 2000, s. 46.

³⁰ Por. C. Kaczor, dz. cyt., s. 186.

³¹ Por. A. Fischer, dz. cyt., s. 166.

nam, jak dobrze ludzie potrafią dostosować się do swojej niepełnosprawności, a nawet ją przezwyciężyć, zwłaszcza jeśli są dobrze wspierani, jest wielu, którzy uparcie trzymają się poglądu, że lepiej, aby osoby niepełnosprawne były martwe, lepiej, aby nigdy się nie urodziły. Kiedy nie żyją, są z pewnością mniej uciążliwe dla innych; ale wtedy powinniśmy być uczciwi wobec siebie i wobec niepełnosprawnych i przyznać, że usuwamy ich z naszego subiektywnie rozumianego „nieszczęścia”³². Płód ludzki obciążony poważną lub ciężką deformacją jest podmiotem moralnym i dlatego ma prawo, aby jego ciało nie było naruszane w sposób celowy, aby pozbawić go życia. Płód nie ma agresywnych zamiarów względem matki, znajduje się w swoim naturalnym środowisku i oczekuje przyjścia na świat.

Niewarty dar życia – etyka jakości życia na manowcach

Moralny charakter aborcji eugenicznej (selektywnej) jest przedmiotem sporów, które przedstawiają różne poglądy w tym temacie. Przedmiotem sporu nie jest tylko i wyłącznie aborcja płodu z poważnym lub ciężkim uszkodzeniem, ale również wczesna eutanazja noworodków z takim wadami. Wybijającym się nurtem w dyskusji jest etyka utilitarystyczna (konsekwencjalistyczna), do której od 40 lat Peter Singer przekonuje świat i znajduje dzisiaj ciągle naśladowców i zwolenników³³. Ten nurt bioetyki utilitarystycznej czy jakości życia na dobre zagościł we współczesnej medycynie. Zauważa się, że medycyna „potrzeby” zaczyna być zastępowana medycyną „pragnień”, która związana jest z ogromnymi możliwościami technicznymi. W takiej mentalności pojawia się etyka jakości życia, która zostaje przeciwstawiona etyce świętości życia³⁴. Ta etyka dopuszcza wyjątki i opiera się na kryteriach biologicznych, a w konsekwencji uznaje, że życie ludzkie jest względne i można je oceniać w zależności od jego jakości, czyli od dobrodziejstw oraz korzyści jakie życie przynosi jednostce lub społeczeństwu³⁵. Dlatego też ludzie cierpiący, niepełnosprawni, chorzy według takich założeń uważani są

³² Por. A. Fisher, dz. cyt., s. 167.

³³ Dorobek naukowy P. Singera i H. Kuhse oraz M. Tooley, N. Hoestera, J. Harisa od dziesięcioleci kształtuje poglądy utilitarystyczne w biomedycynie. Pojawia się również nowe pokolenie np. Katarzyna de Lazari-Radek, Julian Savulescu, Gay Kahane, Udo Schuklenk, Alberto Giubilini i Francesca Minerva, Kate Graeslay. Wielu z nich łączy nurt utilitarystyczny z ruchem transhumanistycznym.

³⁴ Por. R. Otowicz, *Osiągnięcia techniki medycznej wyzwaniem dla etyki i prawa*, „Przegląd Powszechny” 1996, nr 7/8, s. 40.

³⁵ Por. L. Melina, *Kwestia bioetyczna w perspektywie nauki społecznej Kościoła*, „Społeczeństwo” 1995, nr 4, s. 837; zob. R. Fenigsen, *Eutanazja. Śmierć z wyboru?*, Poznań 1997, s. 22-23.

za osoby bezwartościowe i bezużyteczne, co w konsekwencji powoduje, że można takie osoby pozbawić życia. Wiele utylitarystów uznaje dzieciobójstwo na życzenie rodziców za etyczne, jeśli przynosi ogólną korzyść rodzinie i społeczeństwu. Etyka jakości życia określa życie takich ludzi jako niewarte życia i odbiera im moralny status osoby ludzkiej.

Nowa etyka, według P. Singera, ma stać się wydarzeniem na miarę przewrotu kopernikańskiego, który wyparł teorię ptolemeuszowską. Podobnie etyka jakości życia wyprze tradycyjną doktrynę świętości³⁶. Australijski filozof uznaje tradycyjną etykę świętości życia za absurdalną, ponieważ stawia ostrą granicę między człowiekiem a zwierzętami. Poza tym prawdę o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże, zawartą w Księdze Rodzaju, uważa za mit i twierdzi, że nikt inteligentny i pozbawiony uprzedzeń nie może w to wierzyć³⁷.

P. Singer swoje przemyślenia oparł na absolutystycznej teorii ewolucji Darwina, która kwestionuje istotną różnicę między człowiekiem a zwierzęciem, sprowadzając przy tym pozytywistyczne pojęcie nauki jedynie do doświadczalnej rzeczywistości. Nowa etyka australijskiego uczonego ma leczyć słabości etyki tradycyjnej. W związku z powyższym P. Singer wysuwa nowe tezy dla etyki jakości życia.

Rozpoczyna od tego, że życie ludzkie ma różną wartość. Ta teza znosi tradycyjną etykę, która mówi, że każde życie ludzkie posiada taką samą wartość. P. Singer natomiast udowadnia, że mało kto wierzy w równą wartość wszystkich istnień ludzkich. Powyższą tezę opiera na cechach, które mają znaczenie etyczne, a do których zalicza: świadomość, zdolność kontaktów fizycznych, społecznych, radość z życia oraz cechy relacyjne, takie jak np. krewni, którzy będą oplakiwać śmierć. Teza ta zdaniem Singera rozwiązuje problemy, które są trudne do wyjaśnienia przez etykę świętości życia. Należą tutaj przede wszystkim problem dzieci anencefalicznych³⁸ i tych z martwą korą mózgową czy też ludzie w trwałym stanie wegetatywnym. P. Singer stoi na stanowisku, że brak kory mózgowej nie przynosi korzyści w funkcjonowaniu pnia mózgu³⁹.

Po drugie każdy bierze odpowiedzialność za skutki swoich decyzji. Tę tezę P. Singer przeciwstawia tradycyjnej tezie mówiącej o nierozmyślnym pozbawianiu życia niewinnej istoty. Nowa etyka widzi nieostrą granicę pomiędzy zabiciem dziecka nienarodzonego a pozwoleniem na śmierć⁴⁰.

³⁶ Por. P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, Warszawa 1997, s. 205-207.

³⁷ Por. tamże, s. 182-200.

³⁸ Więcej o dyskusji wokół antropologicznego statusu dzieci anencefalicznych (bezmózgowych) w monografii: R. Kiełtyka, *Wartość (nie)chcianego życia. Status antropologiczny płodów i noworodków anencefalicznych*, Kraków 2008.

³⁹ Por. P. Singer, dz. cyt., s. 208-210.

⁴⁰ Por. tamże, s. 211-215.

Po trzecie, postuluje P. Singer, że należy szanować pragnienia, jakie ma osoba w stosunku do życia i śmierci. Punktem wyjścia dla tej tezy jest definicja osoby zaproponowana przez Johna Locke'a, według której człowiek to istota myśląca i inteligentna. Osoba tylko pragnie żyć i ma określone plany na przyszłość. Z tego, wypływa wniosek, że przerywanie życia wbrew woli pacjenta jest czymś innym, niż przerywanie życia istotom, które nie są ludźmi. Innymi słowy zabicie osoby wbrew jej woli jest gorsze moralnie od zabicia istoty, która nie jest osobą⁴¹.

Po czwarte dzieci przychodzące na świat, wtedy są akceptowane, gdy są chciane. Ta teza neguje etykę świętości życia, która opierając się na Księdze Rodzaju mówi o tym, abyśmy byli płodni i rozmnażali się. P. Singer uważa, że ten nakaz w odniesieniu do dzisiejszej epoki nie jest na miejscu, gdyż prokreacja jest uznawana za czyn niemoralny⁴².

Po piąte należy odrzucić „szowinizm gatunkowy”, który jest egoizmem grupowym. „Szowinizm gatunkowy” jest w koncepcji autora neologizmem. Ta ostatnia teza została przeciwstawiona tezie etyki tradycyjnej, która mówi o traktowaniu ludzkiego życia wyżej niż zwierząt. Oprócz wspomnianego wyżej „szowinizmu gatunkowego” P. Singer odrzuca także wszelki rasizm i podział ze względu na płeć. Z tym zagadnieniem wiąże autor rozważania nad słowem „ludzki”, które oznacza cechy członka gatunku *homo sapiens* lub też cechy odróżniające nas od innych istot. To że przynależymy do gatunku *homo sapiens* nie jest cechą moralnie znaczącą, bo zwierzęta mogą posiadać takie cechy, za pomocą których będzie im można przyznać prawo do życia. Gdy zwierzę będzie posiadało w większym stopniu pewne cechy, a których brak będzie u człowieka chronienie życia istoty ludzkiej byłoby nieuzasadnione. Wniosek jaki wysuwa P. Singer jest taki, że nie wszyscy ludzie są osobami i nie wszystkie osoby można zaliczyć do gatunku ludzi⁴³.

Problem płodów poważnie i ciężko uszkodzonych jest osadzony na wyżej przedstawionych tezach nowej etyki. Postawą tego problemu jest teza pierwsza i piąta. Związane są one ze stanem świadomości, który nie występuje u płodu, noworodka z wadami rozwojowymi (szczególnie z anencefalią) lub pacjenta w trwałym stanie wegetatywnym. Przerwanie funkcji fizjologicznych u takich ludzi nie można argumentować przynależnością nas jako ludzi do gatunku *homo sapiens*, ponieważ nie jest to cecha etyczna. Jediną najistotniejszą cechą etyczną tych pacjentów jest brak szans na odzyskanie świadomości⁴⁴. Cechy takie jak: świadomość, a co za tym idzie autonomia, odczuwanie radości, bólu – P. Singer

⁴¹ Por. tamże, s. 215-217.

⁴² Por. tamże, s. 217-219.

⁴³ Por. tamże, s. 220-225; zob. P. Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1984, s. 70n.

⁴⁴ Por. P. Singer, *O życiu i śmierci*, dz. cyt., s. 226-227.

daje rybie czy krewetce – płodowi natomiast nie przyznaje żadnej wartości jako osobie ludzkiej, gdyż nią nie jest. Płód nie posiada statusu osoby, więc nie może mu być przyznane jakiegokolwiek prawo do życia. P. Singer jest nawet skłonny przyznać ten status zwierzętom, które wykazują według niego świadomość, a płodowi, noworodkowi i pacjentom w stanie wegetatywnym odmówić⁴⁵.

Poprzez fakt nieprzyznania statusu osoby wyżej wymienionym P. Singer jest skłonny zalegalizować pobieranie organów od tych jeszcze żyjących istot. Jeśli tylko rodzice pragną, aby ich dziecko anencefaliczne stało się dawcą narządów dla ratowania życia innego dziecka, nie powinni się przed tym wzbraniać. Fakt, że ich dziecko jeszcze żyje nie przeszkadza, aby pobrać organ, który i tak jest bezużyteczny u noworodka anencefalicznego a oddanie go dziecku potrzebującemu jest bardziej użyteczne⁴⁶.

P. Singer odrzucając biblijno-chrześcijański obraz człowieka wprowadza w swoją koncepcję etyczną funkcjonalistyczne pojęcie osoby. Oznacza to, że odmawia prawa do życia tym, którzy nie są zdolni do podejmowania autonomicznych decyzji. Przez takie myślenie może dojść do ideologicznej teorii „o nieużytecznym zjadaczu chleba”, którego należy wyeliminować⁴⁷.

Kontynuatorami myśli Singera są A. Giubilini i F. Minerva, którzy w swoim artykule pt. *After-birth abortion: why should the baby live?* (Aborcja pourodzeniowa: dlaczego powinno żyć dziecko?) bronią dzieciobójstwa⁴⁸. Główną tezę artykułu jest to, że tzw. aborcja pourodzeniowa, czyli zabicie dziecka po jego narodzinach, jest usprawiedliwiona z tych samych powodów, co aborcja selektywna. Punktem do rozważań są przypadki ciężkich patologii ciążyowych, które nie zostały wcześniej wykryte u płodu lub występują u noworodków. Autorzy posługują się przy tym przykładem syndromu Treacher-Collins, który powoduje deformację twarzy i zaburzenia fizjologiczne w szczególności problemy z oddychaniem. Wielu rodziców zdecydowałoby się na aborcję, gdyby dzięki genetycznym badaniom prenatalnym dowiedzieli się, że ich płód jest dotknięty taką wadą. Jednakże, genetyczne badania prenatalne w kierunku tego syndromu są zazwyczaj wykonywane tylko wtedy, gdy w rodzinie występuje ta choroba. To nie jest jedyny syndrom, który nie zostaje wykryty w okresie prenatalnym płodu. Ze statystyki wynika, że w 18 europejskich krajach w latach

⁴⁵ Por. P. Singer, *Schwangerschaftsabbruch...*, s. 154-155; zob. P. Singer, *Praktische Ethik*, dz. cyt., s. 107; P. Singer, *O życiu i śmierci*, dz. cyt., s. 228-237.

⁴⁶ Por. P. Singer, tamże, s. 226-227.

⁴⁷ Por. J. Piegsa, *Konsekwencje funkcjonalistycznego pojęcia osoby*, w: *Etyczne aspekty transplantacji narządów*, red. A. Marcol, Opole 1996, s. 82-85.

⁴⁸ Por. A. Giubilini, F. Minerva, *After-birth abortion: why should the baby live?*, „Journal of Medical Ethics” 2012, 29, s. 261-253 oraz A. Giubilini, F. Minerva, *Defending after-birth abortion. Response to some critics*, „Monash Bioethics Review” 2012, vol. 30, nr. 2, s. 49-61.

2005-2009 tylko 64% przypadków zespołu Downa zostało zdiagnozowanych poprzez badania prenatalne⁴⁹. Powołując się na istniejące już propozycje dotyczące eutanazji noworodków ze strony filozofów P. Singera, H. Kuhse oraz środowiska medycznego z Groningen w Holandii⁵⁰ A. Giubilini i F. Minerva proponują własną terminologię, nazywając zabójstwo noworodka obciążonego wadą rozwojową „aborcją pourodziennową”. Stwierdzają, że zabicie noworodka mogłoby być etycznie dopuszczalne we wszystkich okolicznościach, w których dopuszczalna byłaby aborcja. Do takich okoliczności należą przypadki, w których noworodek ma potencjalnie szansę na akceptowalne życie, ale zagrożone jest dobro rodziny. Formułują dwie tezy, które stają się argumentem na poparcie etycznej dopuszczalności aborcji:

1. *Status moralny noworodka jest równoważny statusowi płodu, to znaczy, że żaden z nich nie może być uznany za „osobę” w moralnie istotnym znaczeniu.*

2. *Nie jest możliwe wyrządzenie szkody noworodkowi poprzez uniemożliwienie mu rozwoju potencjalności, by stać się osobą w moralnie istotnym znaczeniu⁵¹.*

Autorzy dochodzą do prostego wniosku, że „aborcja pourodziennowa” jest etycznie dopuszczalna, bo ludzkie noworodki nie mają wyższego statusu moralnego niż ludzki płód, czyli nie są osobami. Zarówno płód, jak i noworodek są z pewnością istotami ludzkimi i potencjalnymi osobami, ale żaden z nich nie jest „osobą” w sensie „podmiotu moralnego prawa do życia”. Wprowadzają oni rozróżnienie między „istotami ludzkimi” (kategorią biologiczną) a „osobami” (kategorią moralną), które cieszą się podstawowym moralną ochroną przed krzywdą. Dlatego w ujęciu A. Giubiliniego i F. Minervy „osoba” jest pojęciem moralnym, oznaczającym kogoś, kto ma prawo do życia, czyli prawo do tego, by nie zostać zabitym, a „istota ludzka” jest kategorią czysto biologiczną. Samo bycie człowiekiem nie jest powodem do przyznania komuś prawa do życia. Twierdzą, że w istocie wielu ludzi nie uznaje się za podmioty prawa do życia np.: zapasowe embriony, na których są dozwolone badania nad komórkami macierzystymi; płody, gdy dozwolona jest aborcja; przestępcy, gdy legalna jest kara śmierci⁵².

⁴⁹ Por. A. Giubilini, F. Minerva, *After-birth abortion*, dz. cyt., s. 261.

⁵⁰ Protokół z Groningen z 2005 r. zezwala na aktywne zakończenie życia niemowląt z beznadziejnym rokowaniem, które doświadczają cierpienia. Zawiera pięć głównych kryteriów, które czynią eutanazję dopuszczalną: (1) diagnoza i rokowanie muszą być pewne, (2) musi występować beznadziejne i nie do zniesienia cierpienie, (3) potwierdzająca druga opinia niezależnego lekarza, (4) oboje rodzice wyrażają świadomą zgodę i (5) zabieg musi być wykonany starannie, zgodnie ze standardami medycznymi. Por. E. Verhagen, P.J. Sauer, *The Groningen protocol – euthanasia in severely ill newborns*, „The New England Journal of Medicine” 2005, 352(10), s. 959-962.

⁵¹ A. Giubilini, F. Minerva, *After-birth abortion*, dz. cyt., s. 261-262.

⁵² Por. tamże, s. 262.

Co zatem daje niektórym istotom ludzkim prawo do życia? Co sprawia, że człowiek staje się osobą? A. Giubilini i F. Minerva twierdzą, że „osoba” oznacza jednostkę, która jest w stanie przypisać własnemu istnieniu jakąś (przynajmniej) podstawową wartość, tak że pozbawienie jej stanowi dla niej stratę. Chociaż wcześniak i noworodek są osobami potencjalnymi – na mocy ich biologicznej konstytucji, która kieruje je ku ludzkiej dojrzałości – nie są jeszcze rzeczywistymi osobami, dopóki nie są w stanie wartościować własnej egzystencji⁵³.

Teraz pojawia się pytanie, dlaczego dla osobowości istoty konieczna jest możliwość przypisania własnemu istnieniu jakiejś podstawowej wartości, tak aby pozbawienie jej tego istnienia stanowiło dla niej stratę? Dla A. Giubilini i F. Minervy odpowiedź na to pytanie jest taka, że ani człowieka prenatalnego, ani noworodka nie można skrzywdzić ani mu pomóc, ponieważ „aby zaistniała krzywda, konieczne jest, aby ktoś był w stanie jej doświadczyć”⁵⁴.

Skoro więc dziecko nie wartościuje swojego istnienia i nie doświadcza zabicia jako krzywdy, to zabicie go nie krzywdzi, a więc nie jest złem zabicie noworodka. Jeśli nikomu nie dzieje się krzywda, to nie dzieje się krzywda i nie dzieje się nic etycznie złego. Autorzy argumentują to tak:

Tak więc, jeśli zapytasz jednego z nas, czy zostalibyśmy skrzywdzeni, gdyby nasi rodzice zdecydowali się nas zabić, gdy byliśmy płodami lub noworodkami, nasza odpowiedź brzmi „nie”, ponieważ skrzywdziliby kogoś, kto nie istnieje, („nas” tych których pytasz), czyli nikogo. A jeśli nikt nie został skrzywdzony, to nie doszło do żadnej krzywdy⁵⁵.

Dlatego też plany i przyszłość nie należą do płodu czy noworodka tylko do osób trzecich rodziców, rodzeństwa i społeczeństwa, dla których przyjście na świat dziecka może mieć pozytywny lub negatywny wpływ. Przy podejmowaniu decyzji aborcji i aborcji poporodowej należy brać pod uwagę przede wszystkim prawa i interesy osób, których ona dotyczy. Interesy rzeczywistych ludzi (rodziców, rodziny, społeczeństwa) przeważają nad interesami ludzi potencjalnych (płodów, noworodków). Dobrostan ludzi może być zagrożony przez nowe (nawet zdrowe) dziecko, wymagające energii, pieniędzy i opieki, których rodzinie może brakować, dlatego trzeba zapobiec takiej sytuacji poprzez aborcję. Więc A. Giubilini i F. Minerva sugerują, że zabicie noworodka lub płodu przed narodzeniem jest moralnie dopuszczalne i powinno być prawnie dopuszczalne⁵⁶.

⁵³ Por. tamże.

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ Por. tamże, s. 263.

Autorzy argumentują, że jeśli aborcja jest etycznie dopuszczalna ze względów społecznych, ekonomicznych lub psychologicznych, to konsekwencja wymaga tego, aby „aborcja pourodzeniowa” (dzieciobójstwo) również była dopuszczalna. Te same powody, które usprawiedliwiają aborcję płodu przed urodzeniem, usprawiedliwiają również zabicie noworodka po urodzeniu do czasu, gdy neurologi i psycholodzy oceniają, że dziecko wartościuje swoje istnienie. Aborcja we wczesnym stadium może być lepsza dla kobiety pod względem psychicznym lub fizycznym, ale nie ma nic złego moralnie w aborcji po urodzeniu, zwłaszcza w przypadku, gdy okoliczności się zmieniają i opieka nad noworodkiem staje się czymś, do czego rodzice są zmuszani⁵⁷.

A. Giubilini i F. Minerva opierają swoją teorię o poporodowej aborcji na etyce jakości życia, którą uzależniają od cechy, jaką jest samoświadomość istnienia. Dopóki istota ludzka nie stanie się samoświadoma i świadoma własnej egzystencji, nie może interesować się swoim dalszym istnieniem. Ta redukcjonistyczna koncepcja człowieka może prowadzić do pewnego absurdu, a mianowicie, jeśli weźmie się pod uwagę, to co mówi psychologia rozwoju o pojawieniu się samoświadomości u dzieci w wieku ok. 2 lat, to według powyższych autorów aborcja poporodowa byłaby etycznie dopuszczalna do drugiego roku życia dziecka⁵⁸.

Kolejnym błędem jest założenie, że nie wszystkie istoty ludzkie mają podstawowe prawa człowieka z powodu dopuszczalności eksperymentów na embrionach, legalnej aborcji i kary śmierci. Jednakże nie jest wcale oczywiste, że eksperymenty na embrionach, legalna aborcja i kara śmierci są rzeczywiście etycznie dopuszczalne. A. Giubilini i F. Minerva zakładają moralną akceptowalność praktyk, które należą do najbardziej kontrowersyjnych i spornych w naszym społeczeństwie. Nawet gdybyśmy założyli, że eksperymenty na embrionach, aborcja i kara śmierci są moralnie dopuszczalne, to nadal nie musi z tego wynikać, że te praktyki wskazują na brak prawa do życia dla wszystkich ludzi. Na przykład, można utrzymywać, że aborcja jest dopuszczalna, ale można ją uzasadniać za pomocą argumentów, które nie negują prawa płodu do życia⁵⁹.

Nie da się obronić argumentu stopniowości prawa do życia, jak zauważa Bertha Alvarez Manninen tzn. Czy jednoroczne dziecko ma tylko trochę tego

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Podobny pogląd reprezentuje Kate Greasley, argumentując, że płodom brakuje odrębnej, fizycznej obecności w świecie, niezbędnej do dzielenia ucieleśnionego ludzkiego życia, podczas gdy noworodki taką obecność posiadają. To noworodki mają status osoby, a natomiast płody takiego statusu nie posiadają. Według autorki, to narodziny wyznaczają ważny próg w odniesieniu do prawa do życia. Por. K. Greasley, *Arguments about Abortion. Personhood, Morality, and Law*, Oxford 2017.

⁵⁹ Por. C. Kaczor, dz. cyt., s. 17n.

prawa – mniej niż pięciolatek, ale więcej niż noworodek? Jeśli starsza osoba postępuje w chorobie Alzheimera, czy jej prawo do życia staje się stopniowo słabsze?⁶⁰ Według C. Kaczora, jeśli nasze prawa moralne opierają się na cechach stopniowalnych, to im więcej posiadamy wymaganej wartości, tym większą mamy wartość i tym większe posiadamy prawo do życia. Ale to stoi w sprzeczności z powszechnie przyjętym poglądem, że wszystkie osoby ludzkie mają zasadniczo równe prawa. Tak więc to, co sprawia, że istoty ludzkie są uważane za osoby, nie może być cechą, która jest stopniowalna⁶¹.

Wreszcie, A. Giubilini i F. Minerva fałszywie zakładają, że „krzywda” jest możliwa tylko wtedy, gdy ktoś doświadcza jej jako krzywdy. Dochodzi tutaj do kolejnego absurdu, że ktoś, kto jest nieprzytomny, nieświadomy nie doznaje krzywdy, ponieważ taki człowiek nie jest w stanie oszacować innej sytuacji, w jakiej znalazłby się, gdyby nie został trwale nieprzytomny⁶². Taki wniosek ma daleko idące konsekwencje dla tych, którzy nie mają jeszcze pełnej świadomości, i dla tych którzy ją stracili na pewien czas lub całkowicie utracili. Nie tylko embriony, płody i noworodki, ale także niektóre osoby upośledzone umysłowo, osoby w czasowej lub trwałej śpiączce, stanie wegetatywnym oraz osoby starsze w zaawansowanym stadium demencji nie mogłyby doznać krzywdy zabójstwa.

Poglądy P. Singera i nowego pokolenia utylitarystów w dyskusji bioetycznej wokół aborcji i eutanazji opierają się na subiektywizmie moralnym, odrzucającym przy tym niezbywalną wartość życia ludzkiego. Kontynuatorzy utylitaryzmu (konsekwencjalizmu) w bioetyce próbują rozwiązać konfliktowe sytuacje maksymalizując szczęście oraz osobiste i społeczne korzyści, rezygnując przy tym z obiektywnych norm moralnych, które bronią fundamentalnej wartości jaką jest życie ludzkie od poczęcia aż po jego kres. Fundamentalny konflikt dobrze opisuje profesor etyki chrześcijańskiej J. Keown: *Powszechnie akceptowana tradycyjna moralność, jak wskazuje sama nazwa, obejmuje zasady moralne wspólne cywilizowanym kulturom. Przekonanie o tym, że istnieją pewne obiektywne zasady, których społeczeństwa muszą przestrzegać, jeśli chcą być uznawane za cywilizowane, wyrażają na Zachodzie: przysięga Hipokratesa, moralność judeochrześcijańska, zakaz zabijania niewinnych i prawo zwyczajowe. [...] współczesna bioetyka jest jednak w dużej mierze wyraźnie wroga wobec tradycyjnego pojmowania powszechnie akceptowanej moralności. Zamiast szerzyć szacunek dla uniwersalnych ludzkich wartości*

⁶⁰ Por. B.A. Manninen, *Yes, the baby should live: a pro-choice response to Giubilini and Minerva*, „The New England Journal of Medicine” 2013, 39, s. 333.

⁶¹ Por. C. Kaczor, dz. cyt., s. 19.

⁶² Por. tamże, s. 20.

*i praw, metodycznie dąży do ich obalenia. We współczesnej bioetyce nic nie jest samo w sobie ani cenne, ani nienaruszalne, z wyjątkiem użyteczności*⁶³.

Osobowy charakter poczętego życia

Katolicka bioetyka przy rozwiązywaniu problemów z pogranicza etyki, biologii i medycyny, odwołuje się do fundamentów religii, według których Bóg jest Stwórcą i źródłem życia człowieka, a to zakłada godność osoby ludzkiej. Oprócz tego, bioetyka katolicka posiłkuje się koncepcją racjonalistyczną. W ten sposób bioetyka szuka wspólnego dialogu z niewierzącymi. Należy zaznaczyć, że w centrum tej argumentacji stoi osoba ludzka, która jest podstawowym odnośnikiem normy etycznej⁶⁴.

Pojęcie osoby (grec. *prosopon*) posiada długą historię filozoficzną. W filozofii słowo *prosopon* zyskało nowe i donioślejsze znaczenie bardzo późno, bo dopiero w czasach chrześcijańskich, gdy zostało zastosowane w dociekaniach nad człowieczeństwem Chrystusa. Jako jedno z najwcześniejszych i najczęściej cytowanych w sensie filozoficznym znajduje się w traktacie Boecjusza z VI wieku, dotyczącym dwóch natur Chrystusa połączonych w jedną osobę. Boecjuszowa formuła osobowości – „*indywidualna substancja rozumnej natury*” (*naturae rationalis individua substantia*) – została przyjęta przez św. Tomasza z Akwinu w tym samym celu, a także dla opisu natury Trójcy Świętej i moralnego statusu człowieka. Człowiek jako osoba posiada naturę zasadniczo rozumną, której ostateczną zdolnością jest myślenie intelektualne, dzięki któremu człowiek jest zdolny do zrozumienia uniwersalnej istoty rzeczy i do poznania w inny sposób prawdy, która przekracza rzeczywistość materialną – co prowadzi do zdolności przyjęcia łaski Bożej, dzięki której możemy zrozumieć źródło naszego bytu tzn. Boga⁶⁵.

Już ludzkie embriony mają podstawowe zdolności do myślenia i woli, chociaż minie jeszcze trochę czasu, zanim z nich skorzystają; rozwijają się one aktywnie do momentu, w którym będą dokonywać takich aktów. W istocie, nie ma już wątpliwości, że nawet dla świata nauki embrion jest nie tylko dobrze zdefiniowanym osobnikiem gatunku ludzkiego, ale obejmuje również wszystkie biologiczne, psychologiczne, kulturowe, duchowe możliwości, które człowiek rozwinie w trakcie swego istnienia. W rzeczywistości, aby posiadać „jakość i godność właściwą

⁶³ J. Kcown za W.J. Smith, dz. cyt., s. 44-45.

⁶⁴ Por. W. Boloż, *Życie w ludzkich rękach. Podstawowe zagadnienia bioetyczne*, Warszawa 1997, s. 34-46.

⁶⁵ Por. J. Eberl, *The ontological and moral significance of person*, „Scientia et Fides” 2017, 5(2), s. 222n.

osobie”, nie jest konieczne, aby osoba ta rozwinęła już w wyższym lub niższym stopniu swoje własne potencjalności. Ta przypisana, nienaruszalna godność osoby ludzkiej ukazuje sakralność życia. Świątość ludzkiego życia oparta jest również na wartości życia biologicznego tzn. życie człowieka posiada wewnętrzną biologiczną teleologię żywego organizmu, zmierzającego do przekazywania życia i zachowania gatunku⁶⁶. Słynny niemiecki embriolog E. Blechschmidt podkreślał: *Ludzki embrion zachowuje własną tożsamość na każdym etapie swojego rozwoju. Na każdym z nich jest kompletny, zgodnie ze swoim „programem” rozwojowym. Mówienie więc o jakimś braku w sensie nierozwinięcia jeszcze pewnych cech czy też zdolności i wiązanie tego faktu z jego statusem osobowym są nieuprawnione. Embrion nie rozwija się dopiero w kierunku człowieczeństwa, ale na każdym etapie jest już człowiekiem*⁶⁷.

W dyskusji wokół statusu ontologicznego embrionu, płodu ludzkiego pojawiają się nurty etyczne, które wprowadzają dualizm dzieląc ludzką egzystencję na życie biologiczne i osobowe. Takie myślenie nie usprawiedliwia żadnego zabójstwa, niezależnie od tego, czy jest to aborcja embrionu, który jeszcze nie wykształcił mózgu, czy płodu z ciężką wadą rozwojową czy też eutanazja dorosłego z uszkodzonym mózgowiem. Wszystkie wspomniane przypadki określają ludzkie istnienie jedynie w oparciu o kryteria stricte biologiczne, gdzie uszkodzony lub niewykształcony mózg dyskwalifikuje życie osobowe, gdyż człowiek jest wówczas pozbawiony świadomości⁶⁸.

J. Bonelli zdecydowanie przeciwstawia się takiej redukcjonistycznej koncepcji człowieka. Formuluje pięć kryteriów, za pomocą których można zdefiniować istotę żywą i uniknąć wielu etycznych nieporozumień. Pierwsze dwa kryteria dotyczą wegetatywnego życia, trzy pozostałe zostały nazwane jako kryteria całości ostatecznej⁶⁹, i są charakterystyczne dla istoty żywej. Wspomniane kryteria przedstawiają się następująco:

1. Immanencja (*Immanenz*), którą należy rozumieć jako wewnętrzną zasadę działania istoty żywej;

2. Dynamika (*Dynamik*). Przy tym kryterium należy podkreślić, że życie nie jest statyczne, lecz ma charakter dynamiczny wyrażający się na zewnątrz w postaci

⁶⁶ T.A. Shannon, *An Introduction to Bioethics*, New York 1987, s. 43n.

⁶⁷ E. Blechschmidt, *Daten der menschlichen Frühentwicklung – Menschliches Leben beginnt im Augenblick der Befruchtung*, w: *Auf Leben und Tod. Abtreibung in der Diskussion*, red. P. Hoffacker, B. Steinschulte, P.-J. Fietz, M. Brinsa, Bergisch Gladbach 1991, s. 43.

⁶⁸ Por. J. Bonelli, *Die Begriffe Leben und Tod aus der Perspektive der modernen Medizin*, Wien 1994, s. 1-2.

⁶⁹ Por. tamże, s. 2n.

tw. oznak życia. Do nich należy: przemiana materii, wzrost, rozmnażanie, bicie serca, oddychanie, chodzenie, mówienie itd.;

3. Niepodzielność (*Abgeschlossenheit*) – jest ostateczną całością, która jest czymś więcej niż tylko sumą składową części;

4. Integracja (*Integration*) – zasada samoukształtowania, gdzie istota żywa jest samoorganizująca w swoich funkcjach i przez to tworzy uporządkowaną jedność jako cel sam w sobie;

5. Tożsamość (*Identität*) charakteryzuje się tym, że człowiek z biegiem czasu, pomimo przemiany materii, wzrostu czy też braku pewnych organów pozostaje tym samym⁷⁰.

Reasumując należy stwierdzić, że istota żywa jaką jest człowiek to ciągle ostateczna samoukształtowana całość.

J. Bonelli jest podkreśla, że inteligencja i świadomość nie są podstawą godności człowieka, lecz są tylko jej przejawem. O godności człowieka można mówić niezależnie od tego, czy te właściwości są widoczne, czy też nie, ponieważ to, co zakłada godność człowieka, to żyjące ludzkie ciało⁷¹.

Zasadniczym kryterium osobowości jest przynależność biologiczna do gatunku *homo sapiens*. Już przez sam fakt zapłodnienia można mówić o celowym ukierunkowaniu na indywiduum ludzkiego gatunku. Sam moment poczęcia wskazuje na to, że będzie to istota ludzka należąca do tego, a nie innego gatunku. Zarodek, embryon, noworodek lub dziecko, nie posiadający jeszcze świadomości, jest osobą w toku dojrzewania. Konglomerat komórkowy i noworodek nie różnią się między sobą, ponieważ mają taką samą wartość etyczną⁷².

R. Spaemann podkreśla, że przynależność do rodzaju ludzkiego (*homo sapiens sapiens*), genealogia każdego człowieka, jest wystarczającym kryterium osoby. Osoby nie da się także zredukować do stanów świadomości ani do innych cech mentalnych, gdyż jest ona sposobem bycia człowieka. Nie ma potencjalnych osób, więc nie ma przejścia od „czegoś” do „kogoś” tzn. „coś” nie może stać się „kims”. Początek i koniec egzystencji osoby jest związany z początkiem i końcem ludzkiego życia. Osoba nie pojawia się ani później, ani nie odchodzi wcześniej niż umiera człowiek⁷³.

⁷⁰ Por. tamże, s. 3n.

⁷¹ Por. tamże, s. 12.

⁷² Por. G. Roth, *Anencephalia in homine. Zum arztethischen Problemfeld beim menschlichen Anencephalus*, w: *Archiv für Religions Psychologie*, (red.) K. Krenn, H. Petri, S. Hirschlechner, Band 19, Göttingen 1991, s. 122.

⁷³ Por. R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 1998, s. 256nn.

P. Lee i R. George nakreślają pięć tez, które argumentują wartość ludzkiego życia od poczęcia:

1. *Ty i ja jesteśmy wewnętrznie wartościowi (w sensie, że stajemy się podmiotami praw).*
2. *Jesteśmy wewnętrznie wartościowi ze względu na to, kim jesteśmy (kim jesteśmy w istocie), a nie ze względu na przypadłościowe cechy.*
3. *To, kim jesteśmy, jest nasz ludzki, fizyczny organizm. (Jesteśmy w istocie ludzкими, fizycznymi organizmami).*
4. *Ludzkie, fizyczne organizmy powstają w momencie poczęcia.*
5. *Dlatego to, co jest wewnętrznie wartościowe (jako podmiot praw), powstaje w momencie poczęcia*⁷⁴.

Biologia człowieka mówi jasno, że z połączenia ludzkich gamet może powstać tylko ludzki zarodek. W czasie procesu rozwoju zarodka mogą powstać anomalie genetyczne, deformacje, ale to będzie nadal ludzka istota. Taki zarodek wcześniej lub później obumrze lub ulegnie samoistnemu poronieniu. Niektóre nieprawidłowości zmniejszają szanse na rozwój zarodków, ale nie wykluczają, że urodzą się ludzie, którzy będą chorzy. Argument potencjalności osoby ludzkiej, jaki używają konsekwencialiści wyklucza takie zarodki, płody, noworodki z tego statusu ze względu na brak pewnych cech i właściwości. Kluczową antytezą jest tu twierdzenie, że posiadanie wewnętrznej potencjalności do rozwinięcia się w pełni zaktualizowaną osobę wystarcza, aby organizm był już osobą tzn. to, co istnieje potencjalnie w ludzkim embrionie, jest w rzeczywistości zbiorem właściwości, które przejawiają się faktycznie w dorosłym człowieku, i że dlatego embrion od samego początku podlega właściwemu rodzajowi określonemu przez te właściwości. Jeśli embrion ludzki jest istotą, która może i będzie w odpowiednim czasie korzystać z tych zdolności (oczywiście pod warunkiem, że wszystko pójdzie dobrze), to embrion ludzki jest już osobą. Embrion lub płód nie jest „potencjalną osobą”, ale „osobą z potencjałem”⁷⁵.

Ciężko upośledzona poznawczo istota ludzka (w naszym przypadku płód lub noworodek z wadą rozwojową, ciężką chorobą) może nie być członkiem wnoszącym wkład do wspólnoty moralnej – gdyż nie posiada zdolności umysłowej do wypełniania obowiązków wobec innych – ale może być członkiem – odbiorcą – ponieważ posiada prawa, które pociągają za sobą wypełnianie przez innych obowiązków wobec niej⁷⁶.

⁷⁴ P. Lee, R.P. George, *Body-Self Dualism in Contemporary Ethics and Politics*, Cambridge, 2008, s. 134.

⁷⁵ J. Eberl, *The Nature of Human Persons. Metaphysics and Bioethics*, Indiana 2020, s. 165.

⁷⁶ Por. J. Eberl, *The ontological...*, dz. cyt., s.

L. Kass opierając się na tradycji hipokratejskiej podkreśla, że nie należy naruszać życia, przeciwstawiać się mu, ani niszczyć, a także, że należy je chronić, bronić i zachowywać. Ta „świętość”, czymkolwiek jest, jest wpisana w samo życie, a że życie, ze względu na swoją istotę, wywołuje odpowiednią reakcję człowieka, czy to w postaci czci, czy powściągliwości. Twierdzenie, że świętość jest czymś, co może być nadane lub przypisane – albo usunięte – przez wyłącznie ludzką zgodę lub decyzję, jest całkowicie nieporozumieniem⁷⁷. Współczesna medycyna powinna zadbać o poszanowanie takiej samej wartości i godności każdego pacjenta na każdym etapie jego życia – bez względu na rasę, klasę lub płeć, stan ciała i umysłu, ciężkość choroby, bliskość śmierci czy zdolność do opłaty za świadczone usługi. W obronie godności ludzkiej słusznie należy zaakcentować, że każdy pacjent zasługuje na taki sam szacunek w rozmowie i postępowaniu oraz na równe traktowanie przy wyborze odpowiedniego leczenia⁷⁸. Również długość życia istoty ludzkiej nie ma znaczenia dla kwestii dopuszczalności aborcji. Jeśli więc istota ludzka „*in utero*” jest osobą, to zabijanie jest niedopuszczalne, nawet jeśli umrze ona z przyczyn chorobowych lub deformacji wkrótce po urodzeniu. Człowiek w okresie prenatalnym i postnatalnym posiada normatywny status osobowy i należy się jemu pełna ochrona prawna.

Nauczanie Kościoła katolickiego wobec aborcji eugenicznej

Najbardziej starożytny niebiblijny tekst chrześcijański „Didache” datowany na około 80 r. n.e., już potępiał aborcję, oświadczając: *Nie będziesz mordował potomstwa przez aborcję (i) nie będziesz zabijał [go], gdy się urodziło*. Wykroczenie aborcji było postrzegane jako wykroczenie przeciwko Bogu, ponieważ było atakiem na to, co On stworzył. Wiązało się to z grzesznym użyciem leków, które zapobiegały porodowi oraz z zabójstwem dziecka. Późniejszy „List Barnaby” wspomina również zakaz aborcji: *Będziesz miłował bliźniego swego bardziej niż własne życie. Nie będziesz zabijał dziecka przez aborcję. Nie będziesz zabijał tego, co jest zrodzone*⁷⁹. Pierwszy teolog chrześcijański Tertulian w swojej apologii do pogan sprzeciwiał się dzieciobójstwu praktykowanym przez chrześcijan i stwierdził: *Dla nas, rzeczywiście, tak jak zabójstwo jest zakazane, tak również nie jest zgodne z prawem niszczenie*

⁷⁷ L.R. Kaas, *Life, Liberty and the Defense of Dignity. The Challenge for Bioethics*, San Francisco 2002, s. 235.

⁷⁸ L.R. Kaas, *Defending human dignity. Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, red. Adam Schulman, 2008 s. 300.

⁷⁹ Por. J.T. Noonan, *Abortion and the Catholic Church: A Summary History*, Natural Law Forum, 1967, Paper 126, s. 90-91.

tego, co zostało poczęte w łonie matki [...]. Człowiek jest już tym, co dopiero stanie się człowiekiem – każdy owoc jest też już zawarty w swoim nasieniu⁸⁰. W XIII wieku św. Tomasz z Akwinu nauczał, że aborcja jest ciężkim grzechem przeciwko prawu naturalnemu: *Kto uderzył niewiastę brzemienną, wykonał czynność niedozwoloną. Dlatego jeśli na skutek tej czynności nastąpi śmierć niewiasty lub żywego płodu, sprawca uderzenie winien będzie zbrodni zabójstwa, zwłaszcza, że tego rodzaju uderzenia z łatwością powodują śmierć*⁸¹. Wreszcie, siedem wieków później, Sobór Watykański II określił aborcję, wraz z zabójstwem niemowlęcia jako: *Należy więc z największą troską ochraniać życie od samego jego poczęcia; spędzanie płodu jak i dzieciobójstwo są okropnymi przestępstwami*⁸².

W Deklaracji o przerwaniu ciąży Kongregacja Nauki Wiary stwierdza: *Szacunek dla życia ludzkiego narzuca się nie tylko chrześcijanom. Domaga się go również sam rozum ludzki, gdy rozważa, czym jest osoba ludzka i czym być powinna. [...] Szanując to, co należy do społeczeństwa i do innych ludzi, każda osoba ma prawo do bycia sobą, jak również do życia i jego różnych dóbr. Jest to wymogiem ścisłej sprawiedliwości dotyczącej wszystkich*⁸³.

Instrukcja „Donum Vitae” i Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia przypominają o tym bezwarunkowym szacunku, który zaczyna się od pierwszych chwil istnienia, czyli utworzenia zygoty. Od momentu poczęcia ludzka istota ma być traktowana jako osoba i od tej chwili należy uznać jej prawa osoby, a przede wszystkim nienaruszalne prawo każdej niewinnej osoby ludzkiej do życia⁸⁴.

Kolejna Instrukcja KNW „Dignitas Personae” określiła już status antropologiczny i etyczny embrionu ludzkiego: *Rzeczywistość istoty ludzkiej przez całe jej życie, przed narodzeniem i po narodzeniu, nie pozwala mówić ani o zmianie natury, ani o stopniowym wzroście wartości moralnej, posiada ona bowiem pełną kwalifikację antropologiczną i etyczną. A zatem embrion ludzki od samego początku ma godność właściwą osobie*⁸⁵.

Prawo do życia, jak przypomniał Benedykt XVI jest prawem człowieka, które ma swój fundament w prawie naturalnym, które jest zapisane w sercu każdego

⁸⁰ Por. J.T. Noonan, dz. cyt., s. 93.

⁸¹ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 18, Sprawiedliwość II-II, q. 64, a. 8.

⁸² Sobór Watykański II, *Gaudium et Spes*, 51.

⁸³ Kongregacja Nauki Wiary, *Quaestio de Abortu. Deklaracja o aborcji*, Watykan 1974, 8.3, w: *W trosce o życie*, Tarnów 1998, s. 307.

⁸⁴ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Donum Vitae. Instrukcja o szacunku rodzącego się życia ludzkiego*, Watykan 1987, I, nr 1. S. 366. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Watykan 2017, 51.

⁸⁵ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja Dignitas Personae. Dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, Watykan 2008, I, 5.

człowieka oraz obecnym w różnych kulturach i cywilizacjach. Bo *oderwanie praw człowieka od tego kontekstu oznaczałoby zawężenie ich zasięgu i ustępstwo wobec koncepcji relatywistycznej, według której znaczenie i interpretacja praw mogłyby ulegać zmianie, a ich uniwersalność można by negocjować w imię różnych koncepcji kulturowych, politycznych, społecznych czy nawet religijnych. Wielka różnorodność punktów widzenia nie może być wystarczającym powodem, by zapominać, że uniwersalne są nie tylko prawa, lecz także osoba ludzka, która jest podmiotem tych praw*⁸⁶.

Negacja praw człowieka, a przede wszystkim prawa do życia dotyczy wielkiej rzeszy słabych i bezbronnych istot ludzkich, jakimi są nienarodzone dzieci. To szerzące się niepokojące zjawisko eliminowania życia ludzkiego dotyczy zarówno dzieci nienarodzonych jak też ludzi starszych (eutanazja) o czym pisał Jan Paweł II w Encyklice *Evangelium Vitae*, którą szczególnie poświęcił wartości i nienaruszalności życia ludzkiego. Aborcja jest złem, ponieważ niszczy życie ludzkiej istoty, jest wykroczeniem przeciwko cnocie sprawiedliwości i wykroczeniem przeciwko piątemu przykazaniu Bożemu „nie zabijaj”⁸⁷. Jan Paweł II podkreśla w sposób stanowczy i wyraźny, że bezpośrednie przerwanie ciąży, zamierzone jako cel czy jako środek, jest zawsze poważnym nieładem moralnym, ponieważ jest dobrowolnym zabójstwem niewinnej istoty ludzkiej⁸⁸.

W przypadku płodów poważnie i ciężko uszkodzonych dokonuje się aborcji eugenicznej (selektywnej), która jest akceptowana przez opinię publiczną na podstawie tego, że o życiu można mówić wtedy, gdy jest wolne od ułomności, kalectwa czy choroby⁸⁹. Usprawiedliwia się przerwanie ciąży spowodowane innymi czynnikami, a mianowicie wtedy, gdy zagrożone jest zdrowie matki, obciążenie jeszcze jednym nieszczęśliwym dzieckiem w rodzinie, ciąża w wyniku gwałtu i w tym przypadku poważnej deformacji płodu⁹⁰. Papież Franciszek podkreślił jeszcze raz stanowisko Kościoła Katolickiego, że z całą stanowczością należy odradzać stosowania diagnozy prenatalnej w celach selekcyjnych, ponieważ jest to wyraz okrutnej mentalności eugenicznej, która odbiera rodzinom możliwość przyjęcia i kochania swego najsłabszego dziecka⁹¹.

⁸⁶ Benedykt XVI, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych*, 18.04.2008, „L'Osservatore Romano” 2008, nr 5, s. 57.

⁸⁷ Por. Jan Paweł II, *Evangelium Vitae. Encyklika o nienaruszalności życia ludzkiego*, Watykan 1995, nr 13.

⁸⁸ Por. tamże, nr 62.

⁸⁹ Por. tamże, nr 14.

⁹⁰ Por. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta Pracowników służby zdrowia*, Watykan 1995, nr 141.

⁹¹ Por. Franziskus, *Ansprache von Papst Franziskus an die Teilnehmer der Studien Tagung „yes to life!“ des Dikasterium für die Laien, die Familie und das Leben*, 25.05.2019.

Jan Paweł II trafnie zauważył niezdrową i druzgocącą sumienia tendencję do przerywania życia, gdy jest ono niedoskonałe, chore. Czasami zamach na poczęte życie oparty jest na nieuzasadnionych motywach⁹². Poszanowanie życia obejmuje upośledzonego starca, czy też chorego na nieuleczalną chorobę dorosłego, dziecka, ale dotyczy także dopiero narodzonego⁹³. Diagnoza prenatalna jest moralnie godziwa, gdy stara się wcześniej podjąć leczenie anomalii chorobowych, jakie zostają ewentualnie wykryte u jeszcze nienarodzonego dziecka. Należy jednak podkreślić, że badania te nie zawsze służą życiu i zdarza się, że są wykorzystywane ze względów eugenicznych do przerywania ciąży. Takie postępowanie jest wysoce haniebne i naganne, gdyż wartość ludzkiego życia mierzy się według kryteriów „normalności” i zdrowia fizycznego, co prowadzi do uprawomocnienia dzieciobójstwa i eutanazji. Matka, która poddaje się diagnozie z intencją przerywania ciąży w wypadku stwierdzenia deformacji płodu czy choroby, popełnia czyn niegodziwy. Tak samo działa niegodziwie ojciec, krewny, czy jakakolwiek inna osoba nakłaniająca do przerywania takiego życia. Należy wspomnieć, że niegodziwa jest współpraca lekarza specjalisty, który przyczynia się lub namawia do aborcji. Postawa godna potępienia obejmuje wszelkie nakazy, programy władz cywilnych, sanitarnych, które łamią prawo do życia dziecka oraz prawa i obowiązki rodziców wobec dziecka. Taka postawa prowadzi do likwidacji płodów zniekształconych lub obciążonych chorobami genetycznymi. Płód dotknięty anomalią genetyczną nie traci żadnych praw, które należą się istocie ludzkiej, a przede wszystkim prawa do szacunku jaki należy się temu małemu pacjentowi⁹⁴. Kościół katolicki obejmuje swoją modlitwą i opieką rodziców ogarniętych bólem, niepokojem i gotowych przyjąć dzieci z upośledzeniami⁹⁵.

Członkowie Akademii Papieskiej „Pro Vita” wyrazili swoje zaniepokojenie powstawaniem i rozszerzaniem się nowej eugeniki selektywnej, który zmierza do likwidacji embrionów i płodów obciążonych jakąś chorobą. Przy tej selekcji

https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2019/may/documents/papa-francesco_20190525_yes-to-life.html.

⁹² Por. Jan Paweł II, *Trzeba raz jeszcze stwierdzić: każde życie jest święte*. Przemówienie do uczestników XI Międzynarodowego Kongresu Medycyny Perinatalnej, 14. 04. 1988, w: *W trosce o życie*, dz. cyt., s. 210.

⁹³ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Quaestio de Abortu*, dz. cyt., nr 12.

⁹⁴ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Donum Vitae*, dz. cyt., I, nr 2; zob. KPSZ, nr 61; Jan Paweł II, *Zasady moralne diagnostyki i terapii prenatalnej*. Przemówienie do uczestników kongresu „Movimento per la vita”, 4. 12. 1982, w: *W trosce o życie*, s. 202.

⁹⁵ Por. Jan Paweł II, *Evangelium Vitae*, dz. cyt., nr 63.

wielu powołuje się czasem na różnice antropologiczne i etyczne między poszczególnymi etapami rozwoju dziecka jeszcze w łonie matki⁹⁶.

Należy podkreślić, że eutanazja nie omija również noworodków z deformacjami ciała⁹⁷. Jan Paweł II potwierdził wcześniejsze stanowisko Kościoła katolickiego, że eutanazja jest poważnym naruszeniem Prawa Bożego, które opiera się na prawie naturalnym, na Słowie spisanim, na Tradycji oraz na nauczaniu zwyczajnym. Postępowanie eutanatyczne zakłada dobrowolne zabójstwo lub samobójstwo osoby ludzkiej⁹⁸. Błędne jest rozumienie eutanazji jako czynu, który wypływa z miłosierdzia, aby usunąć cierpienie osób starszych lub skrócić nieszczęśliwe życie dzieciom anormalnym, nieuleczalnie chorym, umysłowo chorym. Takie postępowanie zwalnia z dużego ciężaru dla rodziny i społeczeństwa⁹⁹. Współczucie wobec umierających, dzieci upośledzonych, chorych umysłowo, osób starszych, czy nieuleczalnie chorych nie daje nikomu prawa ani do eutanazji bezpośredniej, ani pośredniej¹⁰⁰. Szacunek dla życia powinien towarzyszyć we wszystkich fazach rozwoju dziecka w łonie matki, a szczególnie dziecku po urodzeniu, gdy jest ono upośledzone czy obciążone kalectwem. Każde życie jest święte, nawet to, które jest upośledzone, obciążone chorobą czy kalectwem, dlatego nie może być argumentem do skazania na śmierć. Jeśli nawet w tej sytuacji rodzice proszą o eutanazję noworodka przez zaniechanie leczenia lub podawania pokarmu, nie może to stanowić podstawy do uśmiercania takiego noworodka¹⁰¹.

Papież Franciszek stwierdził, że każde dziecko, które nosi kobieta w swoim łonie, jest darem, które zmienia historię rodziny, ojca, matki, dziadków i rodzeństwa. To dziecko trzeba przyjąć i kochać oraz otoczyć troską. Aborcja nie jest nigdy odpowiedzią, jakiej poszukują kobiety i rodziny. To raczej strach przed chorobą i samotnością wywołują wahania rodziców¹⁰².

⁹⁶ Por. Papieska Akademia „Pro Vita”, *Komunikat IV Zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii „Pro Vita” na temat badań nad genomem ludzkim*, Watykan 1998, w: *W trosce o życie*, s. 642.

⁹⁷ Por. Jan Paweł II, *Evangelium Vitae*, dz. cyt., nr 15.

⁹⁸ Por. tamże, nr 65.

⁹⁹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Iura et Bona. Deklaracja o eutanazji*, w: *W trosce o życie*, dz. cyt., s. 335.

¹⁰⁰ Por. KPSZ, nr 147.

¹⁰¹ Por. Jan Paweł II, *Trzeba raz jeszcze stwierdzić: każde życie jest święte*, dz. cyt., s. 210.

¹⁰² Por. Franziskus, *Ansprache von Papst Franziskus an die Teilnehmer der Studien Tagung „yes to life!” des Dikasterium für die Laien, die Familie und das Leben*, 25.05.2019, https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2019/may/documents/papa-francesco_20190525_yes-to-life.html.

Zakończenie

Kobiety starają się o aborcję, ponieważ obawiają się zmian, które towarzyszyłyby pojawieniu się w ich życiu nowego dziecka, a szczególnie obciążonego upośledzeniem lub chorobą. Dlatego przyszłym matkom i ojcom w walce o prawo do życia pomoże cnota męstwa. Cnota męstwa, której synonimem jest odwaga, ma dwa aspekty: siłę do podjęcia działania lub siłę do znoszenia przeciwności. Odwaga ma jednak ścisły, naturalny związek z prawdą, ze światłem rozumu, który ukazuje nam zewnętrzną rzeczywistość i jej naturę. Odwaga posłuszna prawdzie idzie w parze z rozsądkiem. Dlatego łączy się ona ze sprawiedliwością i umiarkowaniem, które wymagają wysiłku panowania nad egoizmem i uczuciami, a także z cierpliwością i wytrwałością. Rozumiana w ten sposób odwaga jest naprawdę cnotą codzienną, która ma zastosowanie, w mniej lub bardziej widoczny sposób, zawsze wtedy, gdy musimy podjąć wysiłek. Chrześcijańska odwaga nie opiera się na sile człowieka, ale na mocy Boga przekazywanej przez Ducha Świętego¹⁰³.

Katolicycy bioetycy, księża i doradcy muszą być przygotowani do tego, aby dać kobiecie powody, które wzmocniłyby jej cnotę męstwa, odwagi. Powinni pomóc jej zrozumieć, że istnieją istotne dobra w życiu, w tym przypadku życie jej dziecka (nawet jeśli jest poważnie chore czy zdeformowane) oraz szczęście, jakie to dziecko może przynieść jej i rodzinie. Powinni także zachęcać przyszłe matki nie tylko do szukania finansowej pomocy, ale także do szukania emocjonalnego i moralnego wsparcia u osób z jej otoczenia, w tym członków rodziny, parafii i organizacji pro-life. Nie jest zaskakujące, że jedno z badań wykazało, iż w rodzinach najważniejszymi czynnikami decydującymi o tym, że kobieta decyduje się usunąć drugą ciążę, były te związane z niezdolnością lub niechęcią ojca do udzielenia pomocy w wychowaniu pierwszego dziecka. Kobieta w kryzysie – w istocie każdy, kto przeżywa kryzys – musi wiedzieć, że ma wsparcie, którego potrzebuje, aby dobrze znieść trudności. Ta odwaga jest możliwa dzięki miłości¹⁰⁴.

Cnota męstwa zaowocowała w życiu Joanny Beretty Molla (1922-1962), włoskiej pediatry, żony i matki, która nie zgodziła się na aborcję, gdy w czasie ciąży z czwartym dzieckiem wykryto u niej włókniaka macicy. Joanna została przyjęta do szpitala, gdzie przez cesarskie cięcie urodziło się jej czwarte dziecko, Joanna Emanuela. Święta jednak nadal odczuwała silne bóle i siedem dni po porodzie zmarła z powodu zapalenia otrzewnej. Cud przypisywany przez Kościół jej wstawiennictwu dotyczył matki, Elżbiety Comparini, która w szesnastym tygodniu

¹⁰³ Por. S. Pinckaers, *Plaidoyer pour la vertu*, 2007 Paris, s. 235.

¹⁰⁴ Por. N.P.G. Austriaco, *Biomedicine and Beatitude. An Introduction to Catholic Bioethics*, Washington 2021, s. 95n.

ciąży doznała rozerwania łożyska, co spowodowało odpływ płynu owodniowego z jej macicy. Powiedziano jej, że dziecko nie ma szans na przeżycie. Po poproszeniu św. Joanny o wstawiennictwo w jej imieniu, Comparini urodziła zdrowe dziecko, które w niewytłumaczalny z medycznego punktu widzenia urodziło się, mimo braku płynu owodniowego. Św. Joanna Beretta Molla i Elżbieta Comparini dobrze ilustrują cnotę męstwa w sytuacjach kryzysowych u początków życia. W tych trudnych czasach zamachów na ludzkie życie św. Joanna Beretta Molla jest wzorem i orędowniczką dla kobiet, które zmagają się z niespodziewaną lub trudną ciążą¹⁰⁵.

Bibliografia

- Austriaco N.P.G., *Biomedicine and Beatitude. An Introduction to Catholic Bioethics*, Washington 2021.
- Benedykt XVI, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych*, 18.04.2008, „L'Osservatore Romano” 2008, nr 5.
- Blackshaw B., Rogder D., *If fetuses are persons, abortion is a public health crisis*, „Bioethics” 2021, 35, s. 465-472.
- Bleeschmidt F., *Daten der menschlichen Frühentwicklung – Menschliches Leben beginnt im Augenblick der Befruchtung*, w: *Auf Leben und Tod. Abtreibung in der Diskussion*, red. P. Hoffacker, B. Steinschulte, P.-J. Fietz, M. Brinsa, Bergisch Gladbach 1991, s. 26-47.
- Boloz W., *Życie w ludzkich rękach. Podstawowe zagadnienia bioetyczne*, Warszawa 1997.
- Bonelli J., *Die Begriffe Leben und Tod aus der Perspektive der modernen Medizin*, Wien 1994.
- Chen W.-J. i in., *Autism Spectrum Disorders: Prenatal Genetic Testing and Abortion Decision-Making among Taiwanese Mothers of Affected Children*, „International Journal of Environmental Research and Public Health” 2020, 17, s. 476n.
- Eberl J., *The Natur of Human Persons. Metaphysics and Bioethics*, Indiana 2020.
- Eberl J., *The ontological and moral significance of person*, „Scientia et Fides” 2017, 5(2) s. 217-235.
- Egan B.M., *Abortion as a Moral Good? Contrasting Secular and Judeo-Christian Views and a Potential Pathway for Promoting Life*, „Health” 2021, 13, s. 31-39.
- Fenigsen R., *Eutanazja. Śmierć z wyboru?*, Poznań 1997.
- Fisher A., *Catholic Bioethics for a New Millennium*, New York 2012.
- Franziskus, *Ansprache von Papst Franziskus an die Teilnehmer der Studien Tagung „yes to life!“ des Dikasterium für die Laien, die Familie und das Leben*, 25.05.2019, https://www.vatican.va/content/francesco/dc/speeches/2019/may/documents/papa-francesco_20190525_yes-to-life.html.

¹⁰⁵ Por. T. Lelièvre, *Hl. Gianna Beretta Molla. Mutter bis zum Ende*, Illertissen 2019.

- Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2004.
- Giubilini A., Minerva F., *After-birth abortion: why should the baby live?*, „Journal of Medical Ethics” 2012, 29, s. 261-253.
- Giubilini A., Minerva F., *Defending after-birth abortion. Response to some critics*, „Monash Bioethics Review” 2012, vol. 30, nr 2, s. 49-61.
- Grabczak Z., *Problematyka etyczna patologii ciąży*, Lublin 2005.
- Greasley K., *Arguments about Abortion. Personhood, Morality, and Law*, Oxford 2017.
- Herranz J., *The dignity of the human person and law*, w: Pontifica Academia pro Vita, *The Nature and Dignity of the Human Person as the Foundation of The Right to Life. The Challenges of The Contemporary Cultural Context, Proceedings of the eighth assembly of the pontifical academy for life (Vatican City, 25/27 February 2002)*, Vatican 2002.
- Jan Paweł II, *Evangelium Vitae. Encyklika o nienaruszalności życia ludzkiego*, Watykan 1995.
- Jan Paweł II, *Trzeba raz jeszcze stwierdzić: każde życie jest święte. Przemówienie do uczestników XI Międzynarodowego Kongresu Medycyny Perinatalnej*, 14.04.1988, w: *W trosce o życie*, Tarnów 1998, s. 209-211.
- Jan Paweł II, *Zasady moralne diagnostyki i terapii prenatalnej. Przemówienie do uczestników kongresu „Movimento per la vita”*, 4.12.1982, w: *W trosce o życie*, s.
- Kaas L.R., *Defending human dignity. Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, red. Adam Schulman, Washington 2008, s. 297-331.
- Kaas L.R., *Life, Liberty and the Defense of Dignity. The Challenge for Bioethics*, San Francisco 2002.
- Kaczor C., *The Ethics of Abortion. Women's Rights, Human Life and the Question of Justice*, New York 2012.
- Kiełtyka R., *Wartość (nie)chcianego życia. Status antropologiczny płodów i noworodków anencefalicznych*, Kraków 2008.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Donum Vitae. Instrukcja o szacunku rodzącego się życia ludzkiego*, Watykan 1987.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja Dignitas Personae. Dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, Watykan 2008.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Iura et Bona. Deklaracja o eutanazji*, w: *W trosce o życie*, s. 333-339.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Quaestio de Abortu. Deklaracja o aborcji*, Watykan 1974, 8.3, w: *W trosce o życie*, Tarnów 1998, s. 303-315.
- Lee P., George R., *Body-Self Dualism in Contemporary Ethics and Politics*, Cambridge 2008.
- Lelièvre T., *Hl. Gianna Beretta Molla. Mutter bis zum Ende*, Illertissen 2019.
- Lou S. i in., *Termination of pregnancy following a prenatal diagnosis of Down syndrome: a qualitative study of the decision-making process of pregnant couples*, „Acta Obstet Gynecol Scand.” 2018, 97, s. 1228-1236.
- Manninen B.A., *Yes, the baby should live: a pro-choice response to Giubilini and Minerva*, „Journal of Medical Ethics” 2013, s. 330-335.
- May W.F., *Catholic Bioethics and the Gift of Human Life*, Huntington 2000.

- Melina L., *Kwestia bioetyczna w perspektywie nauki społecznej Kościoła, Społeczeństwo* (1995) nr 4, s. 833-853.
- Noonan J.T., *Abortion and the Catholic Church: a summary History*, Natural Law Forum, 1967, Paper 126, s. 85-131.
- Otowicz R., *Osiągnięcia techniki medycznej wyzwaniem dla etyki i prawa*, „Przegląd Powszechny” 1996, nr 7/8, s. 39-47.
- Papieska Akademia „Pro Vita”, *Komunikat IV Zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii „Pro Vita” na temat badań nad genomem ludzkim*, Watykan 1998, w: *W trosce o życie*, s. 641– 643.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta Pracowników służby zdrowia*, Watykan 1995.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Watykan 2017.
- Paulsen M.S., *Abortion as an instrument of eugenics*, „Harvard Law Review” 2021, vol. 134, s. 415-433.
- Piegsa J., *Konsekwencje funkcjonalistycznego pojęcia osoby*, w: *Etyczne aspekty transplantacji narządów*, red. A. Marcol, Opole 1996, s. 82-85.
- Pinckaers S., *Plaidoyer pour la vertu*, 2007 Paris.
- Reynolds T.M., *Down's syndrome screening is unethical: views of today's research ethics committees*, „Journal of Clinical Pathology” 2003, 56, s. 268-270.
- Rob de Jong T.H., *Deliberate termination of life of newborns with spina bifida, a critical reappraisal*, „Child's Nervous System” 2008, 24, s. 13-28.
- Roth G., *Anencephalia in homine. Zum arztethischen Problemfeld beim menschlichen Anencephalus*, w: *Archiv für Religions Psychologie*, red. K. Krenn, H. Petri, S. Hirschlechner, Band 19, Göttingen 1991, s. 120-125.
- Shannon T.A., DiGiacomo J.J., *An Introduction to Bioethics*, New York 1987.
- Singer P., *Famine, Affluence, and Morality*, New York 2016.
- Singer P., *Praktische Ethik*, Stuttgart 1984.
- Singer P., *Schwangerschaftsabbruch und ethische Güterabwägung*, w: *Medizin und Ethik*, red. H.M. Sass, Stuttgart 1989, s. 139-160.
- Smith W.J., *Kultura śmierci. Gdy medycynie wolno szkodzić*. Kraków 2019.
- Spaemann R., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 1998.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 18, Sprawiedliwość II-II.
- Verhagen E., Sauer P.J., *The Groningen protocol – euthanasia in severely ill newborns*, „The New England Journal of Medicine” 2005, 352(10), s. 959-962.
- Watt H., *Life and Death in Healthcare. A short introduction*, London-New York 2000.
- Wyrok z dnia 22 października 2020 r., sygn. akt K1/20, Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego, seria A, pozycja 4, Warszawa, dnia 27 Stycznia 2021 r.

Błogosławiony Jan Duns Szkot i jego teologia

Streszczenie

Artykuł jest próbę prezentacji najważniejszych wątków teologicznych podejmowanych przez franciszkańskiego filozofa i teologa Jana Duns Szkota († 1308). Autor w oparciu o rozważania znawcy myśli Duns Szkota o. Leon Veuthey OFMConv (1896-1974), ukazuje kwestie z chrystologii i mariologii, które uważane są za szczególnie oryginalne w teologii Szkota. Rozważania dotyczące wątków teologicznych Szkota poprzedza prezentacja niełatwej drogi, którą przebyła jego doktryna, zwłaszcza obrona Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny.

Pochodzący z Kolonii Dietrich Esser OFM w swoim krótkim opracowaniu o Janie Dunsie Szkocie nazwał go za Janem Pawłem II „Wieżą wiary”. Wybitnego filozofa i teologa, a także jego życiową drogę trafnie opisują słowa, wykorzystane na jego sarkofagu we franciszkańskim kościele w Kolonii: „Szkocja mnie zrodziła, Anglia mnie przyjęła. Byłem złączony ze Stolicą Świętą. Bronilem prawdy Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Występowałem przeciw gallikanizmowi. Kolonia mnie posiada”¹.

Artykuł podejmuje próbę prezentacji najważniejszych wątków teologicznych podejmowanych przez Jana Duns Szkota. Przewodnikiem w tych poszukiwaniach będzie znawca myśli Duns Szkota o. Leon Veuthey OFMConv (1896-1974), który podkreśla jego zasługi w dziedzinie chrystologii, ale przede wszystkim w mariologii, w ramach której dostarczył przekonujących argumentów dotyczących Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Rozważania dotyczące wątków teologicznych Szkota poprzedzi prezentacja niełatwej drogi, którą przebyła jego doktryna, zwłaszcza w kwestii odnoszącej się do Niepokalanego Poczęcia.

¹ D. Esser, *Johannes Duns Scotus. Kurze Bericht über sein Leben und seine Verehrung*, Köln 1989, s. 5-37.

Trudna droga akceptacji doktryny Jana Duns Szkota

Słynny filozof i teolog Jan Duns Szkot urodził się w miasteczku Duns w Szkocji, a żył zaledwie 43 lata (1265-1308). Stryj Jana, o. Eliaasz Duns, franciszkanin, pełnił funkcję wikariusza generalnego franciszkanów dla Szkocji. To on zwrócił uwagę na swego bratanka, doceniając jego zalety umysłowe i pobożność. Po latach formacji w Szkocji J.D. Szkot otrzymał w 1291 r. święcenia kapłańskie.

Tradycja franciszkańska mówi, że Jan Duns Szkot był uczniem wybitnego mistrza franciszkańskiego Wilhelma de Ware († ok. 1305), zwanego „Doctor Fundatus”, którego określano także „magister Scoti”. Słynne były wykłady tego mistrza w Oksfordzie i w Paryżu, należał on również do 50 doktorów franciszkańskich pierwszego pokolenia. Wilhelm de Ware wywarł znaczący wpływ na młodego Jana Duns Szkota, który został wysłany na studia do Paryża i tam jego życie otwarło się na wielką naukę ówczesnego świata, to jest na filozofię, a przede wszystkim na teologię².

Współcześni nazywali Jana Duns Szkota zaszczytnymi tytułami: Doktor Subtelny, Doktor Słowa Wcielonego, Doktor Maryjny, Męczennik Niepokalanej, Doktor Braci Mniejszych. Był myślicielem oryginalnym, odważnym, o głębokim umyśle syntetycznym, łączący wielką wiedzę ze świętością życia. E. Gilson (1884-1978), jeden z najlepszych współczesnych znawców J.D. Szkota po 40 latach studiów nad jego myślą filozoficzno-teologiczną twierdził, że jest on autorem wymagającym dużego wysiłku intelektualno-teologicznego³. Szkot pozostawał długi czas w cieniu, co należy przypisać temu, że przyzwyczajono się uważać św. Tomasza, tomizm, arystotelizm za kierunki dominujące i najbardziej popierane przez Kościół. Taki klimat, nastawienie oraz sądy trwały wokół osoby i doktryny Jana Duns aż do XIX wieku.

Pierwszym sukcesem jego doktryny było ogłoszenie przez papieża Piusa IX dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP w 1854 r. w Rzymie. Zmiana nastawienia do J.D. Szkota nastąpiła po wydaniu przez papieża Leona XIII w 1879 r. encykliki *Aeterni Patris*, przez co nastąpił gwałtowny zwrot ku scholastyce i jej wielkim mistrzom, a w tym także ku Doktorowi ze Szkocji⁴. Rozpoczęły się zatem trwające do dziś studia nad J.D. Szkotem i jego spuścizną filozoficzno-teologiczną, w których można wyodrębnić trzy okresy:

² G.B. Bloch, *Jan Duns ze Szkocji. Doktor subtelny, Doktor maryjny*, Rzym-Poznań 1986, s. 59-63.

³ Tamże, s. 14.

⁴ Tamże, s. 17.

a) Od encykliki *Aeterni Patris* do około 1920 r. – to przede wszystkim okres polemiczny, gdy idzie o studia nad Szkotem i jego myślą. Znamy doktryny Doktora Maryjnego i twórcy szkoły franciszkańskiej podejmują apologię myśli Szkota, zwłaszcza wobec wielu pochopnych sądów i nieufności niektórych miediewistów.

b) Okres badań nad mistrzem szkockim i jego dziełami od 1920 do 1950 r. Publikowane są nowe monografie związane ze Szkotem i pojawiają się głosy o potrzebie wydawania dzieł krytycznych. W tym celu powstała w 1927 r., w Kolegium św. Bonawentury w Quaracchi koło Florencji Sekcja Szkotystyczna, która w 1938 r. przekształciła się w Komisję Szkotystyczną z siedzibą przy Kolegium św. Antoniego w Rzymie. Udaje się także odnaleźć cenne dokumenty, które rzucały nowe światło na życie Jana Dunsza. Przygotowano wszystko do pełnego krytycznego wydania jego dzieł – *Opera omnia*⁵.

c) Trzeci okres badań szkotystycznych trwa od 1950 r. do dziś. Rozpoczął się wydaniem pierwszych tomów *Opera omnia* przez Komisję Szkotystyczną w Rzymie, co świat nauki przyjął z wielkim zadowoleniem. Wydane do tej pory pisma autentyczne J.D. Szkota stanowią bazę przy badaniach szkotystycznych. Przez to dokonał się prawdziwy przełom w podejściu do jego spuścizny literackiej⁶.

W tym okresie doszło także do trzech innych ważnych wydarzeń. W 1966 r. odbył się Międzynarodowy Kongres Szkotystyczny w Oksfordzie i Edynburgu z okazji 700-ej rocznicy urodzin J.D. Szkota. Nastąpiła wówczas prawdziwa rehabilitacja wielkiego mistrza średniowiecznej scholastyki. Otwarcie Kongresu, który był swoistym zadośćuczynieniem, nastąpiło w anglikańskim kościele. Cztery wieki wcześniej palono manuskrypty i druki Jana Dunsza, teraz stawiano mu pomniki uznania i wdzięczności jako dla wielkiego Syna Szkocji. W czasie tego Kongresu zawiązało się Międzynarodowe Stowarzyszenie Szkotystyczne (SIS – Societas Internationalis Scotistica) dla prowadzenia badań i studiów historyczno-krytycznych i doktrynalnych nad Szkotem i jego nauką oraz nad przybliżeniem go kulturze naszych czasów.

Drugim wydarzeniem – jakby krokiem milowym – to wydanie przez papieża Pawła VI Listu apostolskiego *Alma parens*, który Doktorowi Subtelnemu przywraca

⁵ Tamże, s. 18. O krytycznej edycji dzieł Szkota zob. R.H. Kośła, *Jan Duns Szkot, jego dzieło i myśl od początku XX wieku do dzisiaj*, Kraków 2011, s. 51-112; B. Hechich, *Wydanie krytyczne dzieł błogosławionego Jana Dunsza Szkota. Cele i perspektywy*, w: *Błogosławiony Jan Duns Szkot 1308-2008. Materiały Międzynarodowego Symposium Jubileuszowego z okazji 700-lecia śmierci bł. Jana Dunsza Szkota, Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II, 8-10 kwietnia 2008*, red. E.I. Zieliński, R. Majcran, Lublin 2010, s. 75-85.

⁶ Tamże, s. 19.

odpowiednie miejsce i stawia go na równi ze św. Tomaszem⁷. Jest to ostateczne uznanie przez Kościół doktryny J.D. Szkota oraz jego wielkości i aktualności.

Trzecim ważnym wydarzeniem było nawiedzenie po raz pierwszy – 15.XI.1980 r. grobu J.D. Szkota w Kolonii, w kościele franciszkanów, przez następcę św. Piotra, papieża Jana Pawła II. Tym symbolicznym gestem papież dowartościował wielkiego Czciela Niepokalanej⁸.

Problemy teologiczne Jana Duns Szkota w ujęciu Leona Veutheya

Pochodzący ze Szwajcarii franciszkanin o. Leon Veuthey OFMConv żył w latach 1896-1974. Interesował się przede wszystkim filozofią, teologią i duchowością franciszkańską⁹. Wieloletnie studia na teologię Duns Szkota przedstawił w książce pt. *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*¹⁰.

Duns Szkot zwracał uwagę na Objawienie Boże i doświadczenie ludzkie. One to wskazują, iż obok Nieskończonego Bytu istnieje byt skończony. Na pytanie: „dlaczego Bóg stwarzał?” Doktor Subtelny odpowiadał: „ponieważ tego chciał, a chciał w sposób wolny”. Stwarzał świat, by otrzymać od stworzenia nieskończoną miłość, a także chwałę nieskończoną. „Pierwszą racją wcielenia nie jest grzech i odkupienie człowieka, ale większa chwała Boga, chwała, dziękczynienie, uwielbienie i miłość okazywana Stwórcy przez stworzenie; stały się one jednak nieskończone i godne Boga przez wszczęcie stworzenia w Syna Bożego, który stał się człowiekiem i przez którego wszystko powraca do Boga. Jest to wspaniała doktryna chrystocentryczna Szkota jasno wyłożona dzięki jego geniuszowi i subtelności w rozumowaniu teologicznym, choć samą naukę znajdujemy w całości już u św. Pawła, dla którego Chrystus jest *Alfą i Omega*, początkiem i celem całego stworzenia – *pierworodnym całego stworzenia*, ponieważ wszystko zostało uczynione dla Niego, a *Chrystus dla Boga*”¹¹.

⁷ Paweł VI, „*Alma parens*”. List apostolski z okazji 700. rocznicy urodzin Jana Duns Szkota, <https://www.zyciezakonne.pl/dokumenty/kosciol/pawel-vi/pawel-vi-listy/1966-07-14-rzym-alma-parens-list-apostolski-z-okazji-700-rocznicy-urodzin-jana-duns-szkocji-105589/>, dostęp: 14.02.2022.

⁸ Zob. Jan Paweł II, *Każdy chrześcijanin przekształca świat. Modlitwa w intencji Duns Szkota oraz Adolfa Kolpinga, Kolonia 15.XI.1980*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papie-skie*, t. 2, 2 1980 (lipiec–grudzień), red. E. Weron, A. Jaroń, Poznań–Warszawa 1986, s. 623–624; G.B. Bloch, *Jan Duns ze Szkocji*, dz. cyt., s. 19–20.

⁹ E.I. Zieliński, *Przedmowa do wydania polskiego*, w: L. Veuthey, *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, Niepokalanów 1988, s. 5–6.

¹⁰ L. Veuthey, *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, dz. cyt.

¹¹ Tamże, s. 16.

Zasadniczym tytułem do wielkości teologii Dunsza – obok chrystocentryzmu – jest dogmat o Niepokalanym Poczęciu NMP. Jak podkreśla L. Veuthey Szkot bronił go w czasie, kiedy „wielcy przedstawiciele szkół, jak Augustyn, Tomasz z Akwinu i Bonawentura, jednogłośnie go odrzucali. Z tego powodu można było nawet zostać oskarżonym o herezję, gdyż przeciwstawiano mu głoszony przez św. Pawła dogmat o powszechności Odkupienia, która zakładała powszechność grzechu pierworodnego. Duns Szkot wysunął twierdzenie o uprzedzającym odkupieniu Maryi, a przez to jednocześnie ratował powszechność odkupienia i uwolnienie Dziewicy Matki Bożej od wszelkiej zmazy grzechu pierworodnego. Doktryny tej jego szkoła broniła zwycięsko, a potwierdził to dogmat papieski o Niepokalanym Poczęciu w 1854 r.¹²

Chrystocentryzm Szkota wskazuje na absolutny prymat Chrystusa i jest właściwą osią całej jego teologii. Szkot przyjmuje zasadę św. Anzelm: teologia jest wiarą poszukującą zrozumienia: „*Fides quaerens intellectum*”. Teologia służy wierze, a także miłości. Nie jest nauką czysto spekulatywną, poszukującą tylko wiedzy i prawdy, jak to rozumie św. Tomasz zgodnie z arystotelesowską koncepcją nauki i szczęśliwości. Dla Szkota teologia jest nauką praktyczną, a nie spekulatywną. Nie lekceważy jednak spekulacji, ze względu na jej wartość praktyczną dla życia moralnego, a ostatecznie miłości. Tu spotykają się podstawowe tendencje dwu teologii, z których jedna broni prymatu poznania, a druga prymatu miłości i czynu. Szkot mówi, że teologia jest praktyczna przez swój cel, do jakiego poznanie ma zdążać: radowanie się miłością jest szlachetniejsze niż wszelkie poznanie spekulatywne. Pierwszym przedmiotem teologii jest cel ostateczny, a prowadzą do niego zasady praktyczne¹³.

Idąc dalej za myślą L. Veutheya, możemy naszkicować syntezę teologiczną Szkota, wychodzącą z zasady prymatu miłości. Bóg jest miłością, jest jeden i troisty. Akt stwórczy ma na celu większą miłość, a zatem i powrót stworzenia do Boga poprzez wcielenie Słowa, które stało się Człowiekiem – Bogiem doprowadzającym wszystko do Ojca. „Miłość, która stanowi dla Jana Dunsza punkt wyjścia, jest miłością metafizyczną Boga kochającego siebie samego, miłowaniem siebie, z którego uczyniono miłość – dar”. A zatem prymat miłości, najpiękniejsze augustyńskie dziedzictwo zakonu franciszkańskiego, do którego Duns Szkot należy, staje się prymatem woli. Przyjąwszy wolę za władzę miłości, Szkot kontynuuje tradycję zakonu, przy czym idzie śladami św. Franciszka z Asyżu, podkreślając przewagę elementów afektywnych¹⁴.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 27.

¹⁴ Zob. tamże, s. 28.

L. Veuthey zadaje sobie pytanie, dlaczego w dziełach Szkota nie ma żarliwości św. Franciszka i św. Bonawentury, ale często sztywne sylogizmy i pojęcia, które przypominają raczej Arystotelesa niż św. Augustyna. Szkot był bowiem w swoich zasadach augustynikiem, jednak uległ przeważającym w tym czasie zasadom arystotelizmu. Teologia Szkota oparta na prymacie woli, chociaż jest konceptualistyczna w swoich sformulowaniach, ożywiona jest genialnymi intuicjami, które w naszych czasach odniosły wielkie zwycięstwa, np. uzasadnienie Niepokalanego Poczęcia, czy też absolutny prymat Chrystusa, z którego czyni „Alfę i Omegę” – centrum całego stworzenia w jego dynamicznym rozwoju.

Warto jeszcze dodać za L. Veutheyem, że Szkot w swoim wykładzie jest wierny porządkowi logicznemu i tradycyjnemu przekazanemu scholastykom przez Piotra Lombarda, mistrza *Sentencji*. Teologia jest „nauką o Bogu”, stąd też nauka o Nim jest jej tematem fundamentalnym. Szkota uważa, że: „teologia nie będzie więc mówić najpierw o Chrystusie, nie będzie również mówić o przymiotach każdej poszczególnej Osoby, ale najpierw o tym, co jest wspólne Trzem, potem o Bogu jako troistym, potem o stworzeniach, o ile pozostają w związku z Bogiem, o naturze przyjętej przez Słowo i doprowadzonej do Boga”. Veuthey dopowiada „tzn. o predestynacji Chrystusa i Najświętszej Maryi Panny, o podniesieniu w Chrystusie i o szczęśliwości wiecznej, której przyporządkowane jest całe życie moralne”¹⁵. Nadto wyjaśnia: „Duns Szkot nigdzie nie mówi o predestynacji Najświętszej Maryi Panny, ale przeznaczenie Maryi zawiera się w predestynacji Chrystusa; uczniowie Szkota ograniczają się do uwydatnienia tego, co u niego zawierało się *implicite*”¹⁶.

a) Bóg jeden w Trójcy

Ludy świata przyjmowały jakiegoś Boga, ale idea prawdziwego Boga i Ducha nieskończonego była znana tylko u Żydów i chrześcijan, którzy otrzymali Objawienie. Była ona w islamie, który zależy również od nich. Jeśli chodzi o inne ludy, to one wytworzyły sobie fałszywych bogów z ludzi, zwierząt i roślin. Dlaczego zatem istnieje brak prawdziwego poznania Boga poza Objawieniem? Duns Szkot twierdzi, że nie ma to swojej przyczyny w intelekcie ludzkim, ale w przyczynie zewnętrznej, to jest w grzechu pierworodnym, który wprawdzie nie zmienił umysłu, ale przyciemnił jego działanie. Objawienie było potrzebne, aby dać ludzkości prawdziwą ideę Boga, którego Pismo św. pozwala nam poznać jako Byt żywy

¹⁵ Tamże, s. 28-29.

¹⁶ Tamże, s. 30, przypis 16.

i Osobę. On to objawił się Abrahamowi i prorokom, a potem z kolei – w specjalny sposób przez Syna Swego – jako Słowo Wcielone. Człowiek jest zdolny wydedukować filozoficznie pojęcie Boga i wskazać Jego istnienie w oparciu o zasady przyczynowości i celowości¹⁷.

Według Jana Dunsza Bóg jest Bytem Nieskończonym, a stworzenie jest bytem skończonym. Przy tym radykalnym rozróżnieniu nie ma u Szkota popadnięcia w panteizm, chociaż taki zarzut wobec niego stawiano. Szkot mówi, że u Arystotelesa nieskończoność jest nieskończonością ilościową i do niej można zawsze coś dodać. Taka nieskończoność to zawsze coś skończonego. Bóg jest prawdziwie doskonały, bo nie brakuje mu żadnej doskonałości. Każda istota skończona uczestniczy w nieskończonej doskonałości i w bycie nieskończonym Boga¹⁸.

Ojciec i Syn są jednym w Duchu Świętym, który jest Miłością osobową, łączącą ich w jedno. Jednocząca Miłość jest trzecią Osobą i jest samą substancją Boga, o której św. Jan mówi: „Bóg jest miłością” (1J 4,16). Szkot przypominał także naukę Soboru Lyonskiego: „Jasne jest, że Ojciec i Syn są wspólnie jedyną zasadą Ducha Świętego”¹⁹.

b) Chrystus w swoim prymacie

Idąc za św. Pawłem, który nazywa Chrystusa pierworodnym (Kol 1,15-17), Duns Szkot czyni Chrystusa racją całego stworzenia. „Chrystus był przewidziany jako Przyczyna i Cel wszechświata niezależnie od grzechu”²⁰. Szkot twierdzi, że Chrystus przyszedł ze względu na grzech, aby odkupić ludzkość, ale także dla większej chwały Bożej i dla Jego większej miłości²¹. „Predestynacja Chrystusa jest absolutna i niezależna od grzechu Adama”²². „Chrystus jest człowiekiem złączonym z Osobą Syna Bożego w unii hipostatycznej, tzn. w jednej Osobie, która jest równocześnie podmiotem czynów Boskich i czynów ludzkich jednego i jedynego Chrystusa”²³. Dodajmy jeszcze, że: „Chrystus fizyczny, historyczny i mistyczny – to wszystko ma swój wyraz, w sposób bezpośredni czy pośredni, w szkotowskiej koncepcji Chrystusa ewangelicznego, narodzonego w Betlejem, a umarłego na krzyżu. Jest to koncepcja Chrystusa, który Sam Siebie nazwał dobrą Winnicą,

¹⁷ Tamże, s. 31-32.

¹⁸ Tamże, s. 33.

¹⁹ Tamże, s. 55.

²⁰ Tamże, s. 64-65.

²¹ Zob. tamże, s. 66.

²² Tamże, s. 67.

²³ Tamże, s. 68.

jednością winnego Szczepu i pędów przez udział w tym samym życiu; chodzi o Chrystusa, o jakim nauczał św. Paweł, że jest jednością Głowy i członków”. Dla Szkota jak i dla św. Pawła „Chrystus jest Pierworodnym całego stworzenia”, to jest Przyczyną wzorczą i celową, pierwszą i ostatnią całego rozwoju, który znajduje swoje wypełnienie w Bogu dzięki największej miłości Słowa Wcielonego, a ten fakt zawiera pojęcie Chrystusa kosmicznego. Wyrażenie „Chrystus kosmiczny” nie występuje w dziełach Doktora Subtelnego, pojawia się jednak „*implicite*” jako Chrystus chciany absolutnie przed czymkolwiek innym, jako Początek Stworzenia i Cel wszelkiego rozwoju²⁴.

c) Niepokalana w nauczaniu Jana Duns Szkota

Jan Duns Szkot ma wielkie zasługi jako obrońca dwóch tez: o wspomnianym powyżej absolutnym prymacie Chrystusa oraz o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Obie te doktryny są ze sobą powiązane: Maryja jest Matką Słowa Wcielonego i Matką całego Chrystusa. W tym znajduje się źródło wszystkich Jej przywilejów. Stąd wywodzi się Jej Boskie macierzyństwo i macierzyństwo wobec wszystkich ludzi. L. Veuthey podkreśla, że „Ci, którzy negują, iż Maryja jest Matką Boga, ponieważ uważają, że jest jedynie Matką ciała ludzkiego, zapominają, że jest ono złączone z duszą pochodzącą wprost od Boga i że matka jest matką człowieka, osoby ludzkiej [...]. Podobnie Maryja jest Matką Boga, gdyż jest Matką Osoby, która jest zarazem człowiekiem i Bogiem. Jest Matką Osoby, która jest Bogiem, więc jest Matką Boga. Maryja jest rzeczywiście Matką Boga, a jednocześnie prawdziwą matką w znaczeniu pełnego macierzyństwa ludzkiego”²⁵.

Maryja współpracowała w dziele macierzyńskim w takim zakresie, w jakim matka jest przyczyną zrodzenia. Duns Szkot podkreśla pozytywną aktywność elementu żeńskiego, wskazując, że Maryja była matką w całym zakresie swojej aktywności, jak wszystkie inne matki. Józef nie był ojcem Syna Maryi, poczętego dzięki działaniu Ducha Świętego, chociaż był Jej mężem. Maryja i Józef byli złączeni związkiem małżeńskim. L. Veuthey podkreśla, że „fakt dziewiczego poczęcia Maryi – przyjęty przez wszystkich, ponieważ jest jasno wyrażony w ewangelii, nie jest tą wielką kwestią maryjną bronioną pod przewodnictwem Duns Szkota”. Ogłoszone jako dogmat wiary katolickiej – Niepokalane Poczęcie Maryi – jest bowiem przez niektórych mylone z dziewiczym poczęciem

²⁴ Tamże, s. 77.

²⁵ Tamże, s. 80.

Chrystusa. Maryja została poczęta bez zmyzy grzechu pierworodnego: to jest prawda wyznawana przez wszystkich katolików po wielowiekowych sporach różnorodnych szkół. Walki ustały po ogłoszeniu dogmatu, a jeszcze dziś są żywe dyskusje na temat udziału Dunsza Szkota w obronie i doprowadzeniu tej prawdy do szczęśliwego finału²⁶.

L. Veuthey przypomina, że wielkie problemy doktrynalne, zawarte w Piśmie św. tylko „*implicite*”, znajdują swoje rozwiązanie dzięki stopniowemu działaniu Ducha Świętego w Kościele (hierarchia i wierni) oraz poprzez systematyczną pracę teologów, których zadaniem jest właśnie wyprowadzenie z danych Objawienia pewnych konkluzji, które z kolei zostają potwierdzone przez Kościół nauczający i stają się dogmatami wiary.

W V wieku na soborze w Efezie została ogłoszona prawda o macierzyństwie Bożym Maryi, ale już wcześniej była ona obecna w świadomości Kościoła nauczającego czyli ludu Bożego. Dopiero czternaście wieków później, po usunięciu wątpliwości związanych ze sprzeciwem teologów mówiących o powszechnym odkupieniu potrzebnym dla wszystkich dzieci Adama, a w tym i dla Maryi, która też musiałaby podlegać skutkom grzechu pierworodnego, zaczęto bronić prawdy o Niepokalanym Poczęciu Maryi. Najprawdopodobniej pierwszym obrońcą był benedyktyn Eadmer († 1141), który nie dopuszczał żadnej zmyzy ani na ciele ani na duszy Maryi i to w żadnej chwili Jej istnienia. W 1278 franciszkanin Jan Olivi († 1298) głosił pogląd nieobecności wszelkiego grzechu w duszy Maryi. W 1298 r. Rajmund Lullus († ok. 1315) bronił Niepokalanego Poczęcia Maryi, ale trudności nie rozwiązał. W Oxfordzie wykładał Wilhelm z Ware, jak już wyżej wspomniano, mistrz Dunsza Szkota, i w jego nauczaniu widoczny jest postęp dotyczący doktryny o Niepokalanej. Wilhelm sformułował sławny sylogizm przypisywany później D. Szkotowi: „*Potuit, decuit, ergo fecit*”: Bóg mógł obdarzyć Maryję Niepokalanym Poczęciem, bo było to czymś odpowiednim dla Niej i dla dzieła zbawienia, a więc to uczynił: „Wypada, aby Syn czcił swoją Matkę. A to, co mógł, wypadało, żeby uczynił. Wynika z tego, że uczynił to, gdyż syn powinien czcić swoją matkę”²⁷. Wilhelm z Ware nie rozwiązał jednak wszystkich problemów związanych z Niepokalanym Poczęciem Maryi. J.D. Szkotowi pozostało jeszcze zadanie ostatecznego opracowania tego zagadnienia wbrew opinii wcześniejszych i współczesnych mu autorytetów.

L. Veuthey pisze, iż Maryja należała do potomstwa Adama, które według teologów poddane było następstwom grzechu pierworodnego. Musiała zatem być odkupiona przez mękę Chrystusa jak wszyscy ludzie. Teologowie uważali, że

²⁶ Tamże, s. 81.

²⁷ Tamże, s. 82-84.

byłoby pomniejszeniem chwały Chrystusa twierdzenie, iż nie odkupił On swojej Matki. Trzeba było rozwiązać problem pożądliwości i skażenia ciała, które od czasów św. Augustyna było uważane za element przenoszący grzech pierworodny. Duns Szkot, opierając się na św. Anzelmie, zwalczał teorię fizycznego przekazywania grzechu pierworodnego, według której grzech jest przekazywany przez ciało i przez pożądliwość ciała. Grzech należy przecież do porządku moralnego, a nie fizycznego i tkwi głównie w duszy i w woli, a nie w ciele. Wola bowiem jest władzą niematerialną, a więc różną od ciała. Nie może być zatem skażona przez ciało. Grzech dotyczy zasadniczo duszy, a wystarczy, by dusza była oczyszczona lub ustrzeżona od grzechu, aby cała osoba była czysta i wolna od zmyły grzechu. Grzech Adama to utrata – przez potomstwo – jego pierwotnej sprawiedliwości. Grzech ten dotyczy duszy i wystarczy, aby od pierwszej chwili jej istnienia Bóg zachował ją od wszelkiej zmyły pierworodnej, aby w wypadku Maryi Jej poczęcie było niepokalane²⁸.

Po rozwiązaniu problemu, który był związany z augustyńskim argumentem o przenoszeniu grzechu pierworodnego przez skażenie ciała Duns Szkot wykazuje także możliwości zachowania powszechności odkupienia, godząc je z Niepokalanym Poczęciem. Przez długi czas był to główny argument przeciw Niepokalanym Poczęciu Maryi. Jeśli Maryja została ustrzeżona przed grzechem pierworodnym, to nie była odkupiona przez Chrystusa, a tym samym odkupienie nie było powszechne. Tymczasem św. Paweł twierdzi, że wszyscy potomkowie Adama zgrzeszyli w nim i wszyscy potrzebowali odkupienia przez Chrystusa²⁹.

L. Veuthey przypomina słynne twierdzenie Szkota, które rozwiązuje powyższy problem: „Maryja nie miała grzechu pierworodnego, a jednak została odkupiona przez Chrystusa, gdyż musiałaby być dotknięta tym grzechem, gdyby nie została od niego ustrzeżona dzięki zasługom odkupienia: Maryja została więc odkupiona przez odkupienie uprzednie. Tak więc pozostaje prawdziwe zarówno Niepokalane Poczęcie Maryi, jak i powszechność Chrystusowego odkupienia”³⁰. Istotne jest także inne stwierdzenie Szkota: „Większym jest bowiem dobrodziejstwem ustrzeżenie kogoś od zła niż pozwolenie, aby popadł w grzech, żeby go potem od niego wyzwolić”³¹. I dalej dodaje L. Veuthey, że: „Niepokalane Poczęcie nie tylko nie ujmuje niczego chwale Chrystusa, ale ją jeszcze bardziej powiększa, bo Maryja bardziej potrzebowała pomocy Chrystusa, aby być ustrzeżoną, niż gdyby miała być

²⁸ Tamże, s. 85.

²⁹ Tamże, s. 86.

³⁰ Tamże, s. 86.

³¹ Tamże, przypis 43.

uwolnioną od zła". Chrystus „nie byłby najdoskonalszym Odkupicielem, gdyby nie wysłużył, aby Maryja została ustrzeżona od grzechu pierworodnego”³².

S. Cecchin podkreśla, że „Szkot pragnie wykazać, że Maryja została zachowana od grzechu pierworodnego właśnie z racji wyjątkowości Syna. Wyjaśnia, jakie jest prawdziwe pośrednictwo Chrystusa: Doskonałym pośrednikiem nazywa się tego, kto jest zdolny dokonać najdoskonalszego aktu pośrednictwa w stosunku do pośredniczonej osoby. Chrystus miał władzę pośredniczenia w najdoskonalszy sposób, z korzyścią dla tej osoby, wobec której był pośrednikiem. Wobec żadnej innej osoby Chrystus nie miał wyższego stopnia pośrednictwa niż wobec Matki. Chrystus, zachowując swoją Matkę od grzechu pierworodnego, mógł osiągnąć najwyższy stopień pośrednictwa, tak iż się stał doskonałym Pośrednikiem najwyższej miary i powszechnego zasięgu”³³.

Warto wrócić jeszcze do argumentu przypisywanego Szkotowi w obronie przywileju maryjnego: „*Potuit, decuit, ergo fecit*”. Jak wspomniano wyżej argument ten pochodzący od Wilhelma de Ware miał wpływ na dalsze rozumowanie i metodę pracy Dunsza Szkota. Słowo łacińskie *potuit* oznacza: „Bóg mógł to uczynić”, a Szkot nie tylko przyjmuje możliwość Niepokalanego Poczęcia, ale ją udowadnia. Podkreśla to słowami: „Jeśli to się nie sprzeciwia autorytetowi Kościoła lub autorytetowi Pisma św., wydaje się prawdopodobne, że to, co jest doskonałe, musi być przyznane Maryi”. A L. Veuthey kontynuuje tę myśl: „To, co najświetniejsze, ma być przyznane Maryi z racji Jej godności Matki Boga i to przez Syna, „który ma czcić swoją Matkę”: jest to właśnie *par excellence* argument z odpowiedniości – *decuit*. Przeto nieścisle jest twierdzenie, jakoby Szkot bronił tylko możliwości Niepokalanego Poczęcia”³⁴. Ponadto Duns głosił: „Jest w niebie Najświętsza Maryja Panna, która nigdy nie była wrogiem Boga, ani aktualnie przez grzech uczynkowy, ani pierwotnie z powodu grzechu pierworodnego! a jednak miałyby ten grzech, gdyby nie została od niego zachowana”. To jest właśnie to słowo *fecit*. A zwięzła formuła „*Potuit, decuit, ergo fecit*”, która dotarła do Szkota zwłaszcza w Oxfordzie od Wilhelma z Ware, wyraża w skrócie jego naukę, tak jak ją rozumiała szkoła, która w jego duchu najbardziej przyczyniła się do triumfu tej prawdy dla chwały Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej i dla chwały Jej Syna Jezusa Chrystusa”³⁵.

³² Tamże, s. 88.

³³ S. Cecchin, *Uzasadnienie Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Matyi Panny według bł. Jana Dunsza Szkota*, w: „Złota nić” *Niepokalanego Poczęcia w myśli i w życiu bł. Jana Dunsza Szkota i św. Maksymiliana Marii Kolbego*, red. G.M. Bartosik, P. Warchoł, Niepokalanów 2015, s. 111.

³⁴ L. Veuthey, *Jan Duns Szkot*, dz. cyt., s. 89.

³⁵ Tamże, s. 90.

Leon Veuthey wskazuje, że geniusz teologiczny Dunsza Szkota wyraża się poprzez wyjaśnianie prymatu Chrystusa oraz obronę Niepokalanego Poczęcia NMP, które ostatecznie zostało ogłoszone jako dogmat wiary. Niektórzy teologowie i mariologowie usiłowali ograniczyć do minimum zasługę Szkota w obronie przywileju maryjnego, który nie tylko bronił tej doktryny, ale dokonał jej pełnej syntezy. Trzeba jednak podkreślić, że w ciągu wieków nauka o Niepokalanym Poczęciu była uważana za tezę szkotowską.

Dunsa Szkota cechowała pewna „nieśmiałość” w głoszeniu poglądów, co wynikało z pokory i atmosfery epoki, w której działał. Zachował on uległość wobec Kościoła, i jako prawdziwy teolog swoją naukę podporządkowywał Pismu św. i autorytetowi kościelnemu. Warto zwłaszcza podkreślić pokorę J.D. Szkota wobec faktu, iż jego tezę o Niepokalanym Poczęciu piętnowano nieraz jako herezję, ponieważ przeciwstawiano ją nauce św. Pawła o powszechności grzechu i o powszechności odkupienia. Szkot obalał te argumenty i odpowiadał na zarzut, że wyłączenie Maryi z dzieła odkupienia dokonanego przez Chrystusa nie jest powiększaniem chwały Maryi Panny kosztem chwały Chrystusa. Doktor Maryjny głosił, że „łaska odkupienia uprzedniego, które jest doskonalsze niż odkupienie uwalniające od grzechu, może tylko powiększyć chwałę Chrystusa. Tę właśnie największą łaskę Chrystus wysłużył dla swej Matki”³⁶.

Bibliografia:

- Bloch G.B., *Jan Duns ze Szkocji. Doktor subtelny, Doktor maryjny*, Rzym-Poznań 1986.
- Cecchin S., *Uzasadnienie Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Matyi Panny według bł. Jana Dunsza Szkota*, w: „Złota nić” Niepokalanego Poczęcia w myśli i w życiu bł. Jana Dunsza Szkota i św. Maksymiliana Marii Kolbego, red. G.M. Bartosik, P. Warchol, Niepokalanów 2015, s. 93-116.
- Hechich B., *Wydanie krytyczne dzieł błogosławionego Jana Dunsza Szkota. Cele i perspektywy*, w: *Błogosławiony Jan Duns Szkot 1308-2008. Materiały Międzynarodowego Sympozjum Jubileuszowego z okazji 700-lecia śmierci bł. Jana Dunsza Szkota*, Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II, 8-10 kwietnia 2008, red. F.I. Zieliński, R. Majeran, Lublin 2010, s. 75-85.
- Jan Paweł II, *Każdy chrześcijanin przekształca świat. Modlitwa w intencji Dunsza Szkota oraz Adolfa Kolpinga, Kolonia 15.XI.1980*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 3, cz. 2, 1980 (lipiec – grudzień), red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań-Warszawa 1986, s. 623-624.
- Kośla R.H., *Jan Duns Szkot, jego dzieło i myśl od początku XX wieku do dzisiaj*, Kraków 2011.

³⁶ Tamże, s. 88.

Paweł VI, „*Alma parens*”. List apostolski z okazji 700. rocznicy urodzin Jana Dunsza ze Szkocji, <https://www.zyciezakonne.pl/dokumenty/kosciol/pawel-vi/pawel-vi-listy/1966-07-14-rzym-alma-parens-list-apostolski-z-okazji-700-rocznicy-urodzin-jana-dunsza-ze-szkocji-105589/>, dostęp: 14.02.2022.

Veuthy L., *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, Niepokalanów 1988.

Zieliński F.I., *Przedmowa do wydania polskiego*, w: L. Veuthy, *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, Niepokalanów 1988, s. 5-7.

Bracia w mieście. Miejski rys duchowości franciszkańskiej

Powstanie zakonu założonego przez św. Franciszka z Asyżu zbiega się z rozkwitem miast Półwyspu Apenińskiego i wpisuje się doskonale w krajobraz przemian społecznych, politycznych, gospodarczych i religijnych XIII wieku. Można by wręcz stwierdzić, że bracia mniejsi, czyli franciszkanie, z punktu widzenia kultury społecznej jako nowa struktura kościelna i zakonna byli swoistym wytworem czy wyrazem tych przemian¹. Choć inspiracja, z jakiej zrodził się sam zakon, nie miała charakteru polityczno-społecznego, ale religijny i duchowy, to klimat przemian nie pozostawał dla niego obojętny, chociażby ze względu na założyciela – mieszczanina, w którego wyborach i decyzjach znalazły swoje odzwierciedlenie jego osobiste doświadczenia. Franciszkanie od początku – z czasem w coraz większym stopniu – brali żywy udział w tworzeniu się nowej kultury pofeudalnej, kultury i duchowości miejskiej, i to nie tylko w Umbrii, w rodzimym regionie, ale w całym obszarze apenińskim, a po upływie kilku dziesięcioleci – w całej Europie.

Z założenia byli zakonem „europejskim” – otwartym na obecność we wszystkich krajach należących do ówczesnej *universitas christiana*, a w konsekwencji szerzyli duchowość i pobożność nowego typu, nie tyle „ludową”, ile raczej związaną głównie ze środowiskiem mieszczańskim i dostosowaną do możliwości ludzi żyjących nie w feudalnych stosunkach ziemskich, lecz w społeczności rzemieślniczo-kupieckiej².

W nowym zakonie można zauważyć nowe rozwiązania natury organizacyjno-administracyjnej. Były one nie tyle negacją dotychczasowych struktur zakonnych, gdyż sama negacja zawsze była obca społeczności braci, ile odkryciem nowych, bardziej adekwatnych do warunków i potrzeb społeczno-religijnych. Niektóre z nich są godne wyartykułowania, szczególnie te związane z migracją ludzi, mobilnością samej wspólnoty zakonnej oraz relacjami wewnątrz wspólnoty i z jej otoczeniem. Choć kwestie te osadzone są w historii, to jednak wnioski z nich płynące okazują się wciąż aktualne, o czym przekonują wypowiedzi współczesnych

¹ Por. R. Prejs, *Franciszkanizm a jedność średniowiecznej Europy*, w: *Czasy katedr – czasy uniwersytetów. Źródła jedności narodów Europy*, red. W. Sajdek, Lublin 2005, s. 149.

² Tamże.

autorów, tym papieża Franciszka. Dlatego też zostaną przywołane niektóre z nich, by uwydatnić znaczenie historycznych odniesień dla lepszego rozumienia aktualnych problemów oraz poszukiwania ich skutecznych rozwiązań.

Instabilitas loci: życie w ruchu

Jedną z zasadniczych cech charakterystycznych mniszego stylu życia jest *stabilitas loci*, czyli stałość miejsca – praktyka, która doskonale współgrała z gospodarką feudalną, związaną z ziemią i kulturą rolną³. Franciszek jednak zdecydował się z nią zerwać, aby móc realizować swoją misję w zupełnie nowym stylu: idąc przez świat i dając świadectwo życia ewangelicznego. Wędrowny styl życia, charakterystyczny dla pierwszych braci, z czasem musiał ulec zmianie w związku z szybkim rozwojem liczebnym, a w konsekwencji – z koniecznością tworzenia struktury organizacyjnej nowego zakonu. I tak w Kościele pojawiła się nowa forma życia zakonnego, zrywająca pod wieloma względami z dotychczasową tradycją mniszą. Stąd też mówienie nawet w języku potocznym o franciszkanach jako mnichach jest niewłaściwe, gdyż w rzeczywistości chodzi o zupełnie inny styl życia i duchowość: franciszkanie są zakonem mendikańckim, czyli żebrzącym, są zasadniczo po prostu braćmi (choć bracia wyświęceni na kapłanów zwyczajowo nazywani są ojcami).

Już sama struktura wewnętrzna opactwa miała wiele wspólnego z feudalną koncepcją władzy i hierarchii społecznej. Opat (*abbas*), w średniowieczu pełniący władzę dożywotnio, uosabiał świętą władzę Chrystusa⁴. Franciszek natomiast zerwał z wizją przełożonego jako ojca wspólnoty, która w jego rozumieniu była nie tyle wspólnotą jako taką, co braterstwem (*fraternitas*), czyli, innymi słowy: braterską wspólnotą, czy też bractwem. Odpowiedzialny za nią wybierany był – podobnie zresztą jak burmistrz komuny miejskiej – na określony czas i miał być nie ojcem, ale bratem między braćmi. Już sama franciszkańska nomenklatura ukazuje wrażliwość i zamiary Franciszka co do nowej koncepcji przełożenstwa: minister (*minister*), minister i sługa (*minister et servus*), kustosz (*custos*), gwardian (*guardianus*). Nazwy te wskazują nie tyle na wykonywaną władzę, co na służbę i troskę wobec pozostałych braci.

W wymiarze duchowym mnisi nawiązywali do doświadczenia pierwszej gminy chrześcijańskiej, antycypując jednocześnie nowe Jeruzalem, natomiast bracia nawiązywali do doświadczenia wspólnoty Jezusa z apostołami, którzy w drodze

³ Por. tamże, s. 153.

⁴ Por. tamże, s. 155.

od miejsca do miejsca głosili ewangelię. Mnisi, funkcjonujący wokół wirydarza, który stał się metaforą życia zakonnego, odgradzeni od świata naznaczonego grzechem, przypominali swoją obecnością o Bogu, o świętości i przeznaczeniu człowieka do zbawienia. Bracia natomiast, czerpiąc inspirację z tajemnicy Wcielenia – w której Bóg nie odciał się od świata, ale wszedł w jego historię, posyłając swojego Syna, który jako człowiek narodził się z Maryi, aby świat mógł być przez Niego zbawiony – widzieli siebie, funkcjonujących w świecie, jako posłanych do świata, aby przez swoją obecność między ludźmi dawać świadectwo o Bogu bliskim i kochającym.

Owszem, bracia osiedlali się w klasztorach, aby móc prowadzić wspólne życie, jak wspominają źródła: „Wkrótce, w poszczególnych miastach i zamkach, dokąd mieli przybyć, Pan pobudzał kogoś pobożnego, by im przygotował hospicjum na tak długo, ażby zbudowali sobie swoje domy, w miastach i grodach”⁵. Jednak ich mentalność zawsze charakteryzowała *instabilitas loci*, o czym przypominają słowa reguły: „Bracia niech nie przywłaszczają sobie niczego, ani domu, ani miejsca, ani żadnej rzeczy”⁶. Zawsze bowiem mają funkcjonować „jako pielgrzymi i przybysze na tym świecie, służąc Panu w ubóstwie i pokorze”⁷, idąc przez świat⁸. Można powiedzieć, że życie mnichów toczy się – jak wspomniano wcześniej – wokół wirydarza, a życie braci wokół reguły: „Reguła zastępuje mury klauzury i władzę opata: jest to logika postępowania, jak i władzy typowo ruchomej, mobilnej i braterskiej, poddanej nieustannie podejmowanym i dyskutowanym komentarzom”⁹. Ilustruje to również średniowieczny poetycki tekst, w którym bracia odpowiedzieli Pani Ubóstwu na pytanie o to, gdzie jest ich wirydarz, czyli: „Przyprowadziwszy ją na jakiś pagórek pokazali jej cały okrąg ziemi, jaki mogli objąć oczyma, mówiąc: «To jest nasz klasztor, o Pani»”¹⁰.

⁵ *O początkach albo założeniu Zakonu*, 41,2, w: *Źródła franciszkańskie. Pisma świętego Franciszka, źródła biograficzne świętego Franciszka, pisma świętej Klary i źródła biograficzne, teksty ustalające normy dla braci i siostr od pokuty*, red. R. Prejs, Z. Kijas, Kraków 2005, s. 1429.

⁶ Franciszek z Asyżu, *Reguła zatwierdzona*, 6,1, w: *Źródła...*, dz. cyt., s. 131. Cytaty z *Pism św. Franciszka* pochodzą z dotąd niepublikowanego autorskiego przekładu, stąd mogą wystąpić rozbieżności z wersją we wskazanym miejscu bibliograficznym.

⁷ Tamże, 6,2.

⁸ Por. tenże, *Reguła niezatwierdzona*, 14,1, w: *Źródła...*, dz. cyt., s. 110; *Reguła zatwierdzona*, 3,10, w: *Źródła...*, dz. cyt., s. 130.

⁹ B. Forthomme, *Myśl franciszkańska. Próg nowoczesności*, Kraków 2021, s. 313.

¹⁰ *Sacrum commercium, czyli święte przymierze błogosławionego Franciszka z Panią Ubóstwo*, 30, 25, w: *Źródła...*, dz. cyt., s. 1707.

Migracja ludzi, migracja idei

Rozwój miast z ich poszerzającą się infrastrukturą i powiększającym się zasięgiem oddziaływania wiązał się w sposób organiczny z migracją ludzi: kupców, pracowników budowlanych, urzędników, rzemieślników, pielgrzymów. Z tego względu życie w miastach, z ich względnym poczuciem wolności, świadomością polityczną, dążeniem do zdobywania nowych kompetencji, podsycało mentalność krytyczną i zindywidualizowaną, tworząc sprzyjające warunki do rozprzestrzeniania się nowych idei. Wykształcony laik, który tworzył najwyższą warstwę miejskiej społeczności, będąc nie do końca zadowolony z pasywnej roli duchownych, których poziom intelektualny i styl życia pozostawiał wiele do życzenia, w sposób naturalny dochodził do głosu i nabierał odwagi do krytyki Kościoła, czy też niejednokrotnie do negacji jego dotychczasowej roli. Takie było środowisko, w jakim zrodziło się największe wyzwanie dla Kościoła, z którym musiał się on mierzyć aż do reformacji¹¹. Taka była też sytuacja, w której bracia pojawili się w miastach, w których niejednokrotnie uprzedzali ich katarzy ze swoimi ideami, odrzucającymi podstawowe prawdy wiary, jak chociażby tajemnicę Wcielenia.

Uniwersytety, które powoli zyskiwały coraz większą autonomię¹², rozprzestrzenianie się kultury wśród ludzi, pragnienie wiedzy i studiowania (być człowiekiem piśmiennym znaczyło dotąd zasadniczo: być klerikiem), tłumaczenie na łacinę dzieł greckich i arabskich, tworzyły klimat otwartości na nowość. Przepływ studentów i profesorów, kupców, artystów i kuglarzy, napływ ludzi dotąd trudniących się uprawą roli, szukających lepszego życia potęgowały ruch w mieście, a wraz z nim konieczny ruch mentalny. Wraz z przemieszczającymi się ludźmi przemieszczały się idee. W konsekwencji doszło do ich wymiany, ścierania się, refleksji i wnioskowania. I choć sam Franciszek nie był typem wywrotowca, ale człowieka pokojowego i uległego, mającego jednak świadomość własnej tożsamości i wyznawanych wartości, konsekwentnie realizującego swoją misję, stał się wymownym znakiem dla ludzi w ruchu, poszukujących sensu i porządku w świecie, w którym przyszło się im poruszać. Rolę franciszkańskiego myślenia i świadectwa ujął dosadnie i lapidarnie Forthomme: „Franciszek to przełamanie moralności zamkniętej, zamkniętego, skostniałego społeczeństwa: to wprowadzenie przepływów... i to nie tylko ekonomicznych”¹³.

¹¹ Por. C.H. Lawrence, *I mendicanti. I nuovi ordini religiosi nella società medievale*, Milano 1998, s. 11.

¹² Por. tamże, s. 23.

¹³ B. Forthomme, *Myśl franciszkańska*, s. 312.

Sam też uwrażliwiał swoich towarzyszy, aby „kiedy idą przez świat, nie kłócili się ani nie spierali się słowami, ani nie osądzali innych. Lecz niech będą cisi, pokojowi i przyzwoi, łagodni i pokorni, mówiący uczciwie ze wszystkimi, jak należy”¹⁴. Należy podkreślić te trzy cechy dotyczące dialogu: mówić uczciwie, czyli bez fałszu i podstępu; ze wszystkimi, czyli nie wykluczając nikogo; jak należy, czyli w sposób adekwatny do sytuacji, dbając o taki przekaz, który będzie zrozumiały i jednoznaczny dla rozmówcy. Do tego dochodzi też zdolność do uszanowania wrażliwości i tempa osobistego rozwoju uczestników dialogu, gdyż, jak zauważył papież Franciszek, cytując Leclerca, „tylko ten, kto godzi się zbliżyć do innych osób w ich własnym ruchu, nie po to, by utrzymać je w swoim, ale by pomóc im być bardziej sobą, naprawdę staje się ojcem”¹⁵, szanującym wolność drugiego. Bracia byli ludźmi spotkania, obce im było niebezpieczne odcinanie się od innych, gdyż „ten kto wznosi mur, kto buduje mur, stanie się w końcu niewolnikiem w obrębie zbudowanych przez siebie murów, bez horyzontów”¹⁶. Horyzont franciszkański jest zawsze otwarty, bo ukierunkowany na nowe życie, na niebo.

Kultura i poczucie przynależności

Średniowieczne miasta dbały o swoją odrębność i wyjątkowość, wyrażając ją chociażby poprzez dbałość o wznoszenie budowli miejskich, nie tylko użytecznych, ale również pięknych, zatrudniając do tego najlepszych artystów, na jakich mogły sobie pozwolić. Ważne było, aby w ich ornamentach obecne były godła i herby, charakterystyczne dla miasta. Miało to służyć rozbudzaniu poczucia przynależności mieszkańców do lokalnej społeczności miejskiej, a także do hojności ich bogatszych obywateli. Szczególnym miejscem identyfikacyjnym była katedra z jej patronem, najlepiej ze złożonymi jego doczesnymi szczątkami. Samo miasto dbało o to, by jego wygląd – przekonujący o potęgę i zasobności – sprzyjał poczuciu przynależności mieszkańców, a co za tym idzie, ich wielorakiej trosce o miasto¹⁷. Bracia uczestniczyli w życiu miasta, więc jego problemy nie były im obce i, jak mogli, starali się im zaradzić. Najlepszym przykładem może

¹⁴ Franciszek z Asyżu, *Regula zatwierdzona*, 3,10-11, w: *Źródła...*, dz. cyt., s. 130.

¹⁵ Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, 4, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, dostęp: 12.12.2021. Jest to cytat zaczerpnięty z: E. Leclerc, *Exilio y ternura*, Madrid 1987, s. 205.

¹⁶ Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, 27.

¹⁷ Por. F. Franceschini, I. Taddei, *Le città italiane nel Medioevo. XII-XIV secolo*, Bologna 2012, s. 190-200.

być interwencja samego Franciszka, która doprowadziła do zgody zwaśnionych ze sobą – biskupa i burmistrza Asyżu¹⁸.

Poczucie przynależności i patriotyzm lokalny to nie tylko duma z bycia mieszkańcem danego miejsca, przekładają się one bowiem na konkretne postawy obywatelskie i relacyjne. To odpowiedzialność, dbałość i troska o zasoby lokalnej społeczności, których istotnym elementem jest dziedzictwo – tak kulturowe, jak i przyrodnicze. To dziedzictwo jest „częścią tożsamości danego miejsca i podstawą do budowania miasta o dogodnych warunkach życia”¹⁹. Z poczuciem przynależności związana jest organicznie obecność, która wydaje się być ucieleśnieniem i najwyższą formą tej pierwszej. Człowiek obecny ma nie tylko poczucie przynależności do lokalnej społeczności, wyrażające się w utożsamianiu się z nią, ale jest realnie jej częścią i realnie dzieli z nią życie, uczestnicząc w jej radościach i bolączkach. Istnieje bowiem obawa, że samo poczucie przynależności może być jedynie deklaratywne, bez spotkania z człowiekiem i bez wsłuchania się w jego wołanie, co niekiedy można obserwować tak w postawie rządzących, jak i duszpasterzy. Można rozważać teoretycznie i w izolacji problemy społeczności, jednak bez realnej i skutecznej troski o nią, szczególnie gdy wiąże się to z koniecznością podjęcia trudu czy rezygnacji z własnych przywilejów, czy też zerwania z dotychczasowymi przeświadczeniami. „Ten brak fizycznego kontaktu i spotkania, któremu nieraz towarzyszy dezintegracja naszych miast, sprzyja znieczulaniu sumień i ignorowaniu części rzeczywistości w stronniczych analizach”²⁰.

Franciszek natomiast sam dał świadectwo zerwania z własnymi przyzwyczajeniami, przeświadczeniami i wygodą – właśnie w spotkaniu z drugim człowiekiem i jego bolączkami. Chodziło o trędowatych, wyrzuconych poza margines miasta. Dalecy, nienależący do świata jego zainteresowań i relacji, stali mu się bliscy, bo tak samo stworzeni, odkupieni i pojednani przez Boga: „bliscy przez krew Chrystusa. On bowiem jest naszym pokojem. On, który obie części ludzkości uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość” (Ef 2,13-14). Przez nieoczekiwane spotkanie przekonał się, że dotąd żył w iluzji, w oderwaniu od rzeczywistości, jednocześnie deklarując wiarę, która jednak nie znajdowała realnego odzwierciedlenia w jego życiu. To doświadczenie przekonało go, że człowiek jest zawsze darem i wyzwaniem, którego przyjęcie może wyzwolić w nim uśpione dotąd możliwości, pomimo wcześniejszych uprzedzeń i negatywnych przeświadczeń. Dzięki temu wydarzeniu Franciszek mógł później z całym

¹⁸ Por. *Zbiór asyjski*, w: *Źródła...*, dz. cyt., s. 1613-1615.

¹⁹ Franciszek, *Encyklika „Laudato si’”*, 143, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, dostęp: 12.12.2021.

²⁰ Tamże, 49.

przekonaniem wyznaczyć w odniesieniu do tych, którzy przyłączyli się do niego, że byli darem od Boga: „Pan dał mi braci”²¹. Nie chodziło tu jednak tylko o trędownych z początkowego etapu jego nawrócenia czy o samych towarzyszy, ale o każdego człowieka, którego spotykał.

Franciszek miał głęboką świadomość bycia asyżaninem. Choć wyruszał w różne, krótsze i dłuższe, podróże, realizując swoją misję ewangelizacyjną, zawsze wracał do swojego miasta. Wiedział jednak, że bycie w pełni członkiem jakiegokolwiek społeczności wiąże się zawsze z odejściem od egoizmu, który nie pozwala dostrzegać drugiego człowieka i jego potrzeb. Poczucie przynależności i patriotyzm lokalny to forma miłości społecznej. We Franciszku żywe było poczucie przynależności na różnych poziomach: własnej wspólnoty braterskiej, diecezji, Kościoła powszechnego i całej ludzkości, a w końcu całego świata stworzeń. O takiej uniwersalnej świadomości świadczy chociażby początek jednego z jego listów: „Wszystkim chrześcijanom, żyjącym w zakonie, duchownym i świeckim, mężczyznom i kobietom, wszystkim, którzy mieszkają na całym świecie”²². Żaden człowiek nie był mu obcy. Franciszkańską wrażliwość charakteryzuje bezwarunkowe uznanie drugiego człowieka, bez uprzedzeń, bez zbędnych pytań, przyjęcie drugiego jako drugiego, aby móc z nim nawiązać ożywczą relację²³. Oto kultura przynależności, obecności i spotkania, ożywiająca przez wieki społeczną tkankę miasta, do którego zawitali bracia.

Wartości: pokój, wolność, radość

Życie średniowiecznego miasta mogło jawić się jako zapowiedź idealnego porządku: „samorząd, osobisty wkład mieszczanina we wspólne bogactwo miasta i w jego obronę, wspólnota interesów handlowych czy kupieckich – wszystko to kształtowało społeczność nowego typu, opartą nie na feudalnej zależności: senior – wasal, lecz na poczuciu jedności, równości i współodpowiedzialności, przynajmniej deklarowanej”²⁴. Doświadczano jednak niestałości pokoju, będącego wynikiem ludzkich zabiegów, w których strony uczestniczące w kompromisie i tak myślą o własnych interesach, w efekcie tracąc horyzont braterskich relacji, opierających się przecież na wzajemnej trosce. Bez ducha braterstwa, który wpisany jest w tkankę społeczności ludzkiej, rodzi się sytuacja zagrożenia, wywołująca zawsze nieufność

²¹ Franciszek z Asyżu, *Testament*, 14, w: *Źródła...*, dz. cyt., s. 157.

²² Tenże, *List do wiernych (redakcja druga)*, 1, w: *Źródła...*, dz. cyt., s. 235.

²³ Por. C.A. Trovarelli, *Prefazione*, s. 4.

²⁴ R. Prejs, *Franciszkanizm*, s. 155.

i coraz większe skupianie się na sobie, i obronie własnej pozycji. Stabilność pokoju oparta na strachu i nieufności nie daje prawdziwego poczucia bezpieczeństwa i jest złudna, bo zbudowana na fałszywych przesłankach²⁵.

Franciszek, jako syn kupca, mieszczanina, uczestniczył w życiu miasta i znał jego dążenia, bolączki i zagrożenia. Z jednej strony miał świadomość deklarowanej równości mieszczan względem praw i obowiązków w kształtujących się komunach miejskich, a z drugiej – wiedział doskonale o tarciach, sporach, ukrytych czy jawnych walkach. Sam też wziął udział w zbrojnej walce między Asyżem a Perugią, pomimo wcześniej zawartego pokoju. Rozumiał to tym bardziej, że swoje rycerskie aspiracje i czynny udział w zaprowadzaniu nowego ładu przypłacił pojmaniem, uwięzieniem i długą chorobą. Osobiste doświadczenia i przemyślenia przekonały go do realizmu ewangelii: „Nie tak będzie u was. Lecz kto by między wami chciał stać się wielkim, niech będzie waszym sługą” (Mt 20,26). „Ani też niech żaden z braci źle nie czyni lub źle nie mówi drugiemu; niech raczej przez miłość Ducha chętnie sobie służą i będą sobie posłuszni nawzajem”²⁶ (Ga 5,13).

Franciszek zrozumiał, że ewangeliczne błogosławieństwo pokoju polega nie tyle na przejściu od *pax romana* do *pax christiana*²⁷, ile na odkryciu pokoju, który jest darem od Boga dla tych, którzy go pragną i szukają. We wspomnianym liście skierowanym do mieszkańców całej ziemi życzył im „prawdziwego pokoju z nieba i szczerzej miłości w Panu”²⁸, czyli pokoju będącego wynikiem nie ludzkich pertraktacji, ale łaską, ucieleśnieniem miłości Boga. Miał na myśli nie jakąś wzniosłą i niejasną ideę, ale to, czego sam doświadczył, a do czego nawiązał papież Franciszek: W tamtym świecie pełnym wież strażniczych i murów obronnych, miasta przeżywały krwawe wojny między potężnymi rodami, podczas gdy rozszerzały się ubogie rejony wykluczonych przedmieść. Tam Franciszek otrzymał w swym wnętrzu prawdziwy pokój, uwolnił się od wszelkich pragnień panowania nad innymi, stał się jednym z ostatnich i starał się żyć w harmonii ze wszystkimi²⁹.

Z tego jego osobistego doświadczenia zrodziła się decyzja o odrzuceniu jakiegokolwiek formy posiadania i panowania oraz wybór jasno określonego stylu życia dla siebie i braci: „niech będą mniejsi i poddani wszystkim”³⁰. Jednym z istotnych elementów tego stylu życia były słowa pozdrowienia, jakiego używali bracia, zgodnie ze świadectwem Franciszka: „Pan objawił mi, abyśmy używali pozdrowienia:

²⁵ Por. Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, 26.

²⁶ Franciszek z Asyżu, *Reguła niezatwierdzona*, 5, 13-14, w: *Źródła...*, dz. cyt., s. 103.

²⁷ Por. M. Carreira das Neves, *Francesco profeta di pace e di ecologia*, Padova 1993, s. 11-23.

²⁸ Franciszek z Asyżu, *List do wiernych (redakcja druga)*, 1, w: *Źródła...*, dz. cyt., s. 235.

²⁹ Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, 4.

³⁰ Franciszek z Asyżu, *Reguła niezatwierdzona*, 7,2, w: *Źródła...*, dz. cyt., s. 104.

niech Pan da ci pokój”³¹. W rzeczywistości to proste ewangeliczne zdanie nie jest tylko formą pozdrowienia, mianowicie prawda w nim zawarta określa pewien program, sposób postępowania braci. Samo pozdrowienie jest też wyrażeniem pragnienia i życzenia pokoju dla każdego, kto staje się uczestnikiem spotkania. Pokój stał się misją całej franciszkańskiej *fraternitas*: bracia mają zaprowadzać pokój między klerem a ludem Kościoła, między *maiores* a *minores* podzielonego społeczeństwa, między chrześcijanami a wyznawcami innej wiary czy tymi, którzy od wiary się odwrócili.

Misja pokoju wiąże się nierozzerwalnie z wewnętrzną wolnością, która jest innym mianem duchowego ubóstwa, oraz z postawą łagodności i radości. To właśnie łagodność jest w stanie złamać upór i nieprzejednanie, i doprowadzić do „pokoju, życzliwości i zgody”: Jak głosicie pokój ustami, tak, a nawet jeszcze bardziej, miejcie go w sercach waszych. Niech nikt z waszego powodu nie będzie pobudzony do gniewu, albo zgorszony, lecz wszyscy przez waszą łagodność będą doprowadzeni do pokoju, życzliwości i zgody. Do tego bowiem zostaliśmy powołani, abyśmy troszczyli się o poranionych, umacniali załamanych, a błędzących przywoływali na właściwą drogę³². I niech pilnują się, aby nie okazywali się smutni na zewnątrz i jak pochmurni hipokryci, lecz niech okazują się radośni w Panu i pogodni, i naleyście uprzejmi³³.

W rzeczywistości wewnętrzny pokój serca, jako przyjęty przez człowieka dar od Boga, jest fundamentem dla każdego dzieła pokoju i pojednania, w którym nie ma miejsca na ślepy moralizm czy dyktaturę doskonałości, ale na zrozumienie i miłość³⁴. Sprzymierzeńcami tej misji są również ubóstwo i radość, autentyczne ubóstwo bowiem nie pozwala skupiać się na sobie, ale pobudza do hojności, a doskonała radość wynagradza trud, który jest odpowiedzią na miłość Boga. Franciszek był przekonany o związku tych dwóch duchowych sprawności, co wyraził w prostym zdaniu: „Gdzie jest ubóstwo z radością, tam nie ma ani chciwości, ani skąpstwa”³⁵. Radość traktowana jest zazwyczaj jako ulotne doznanie, a ubóstwo jako brak środków, jednak w rozumieniu duchowym chodzi w nich o stałe, dynamiczne sprawności wewnętrzne, które ujawniają się w konkretnych postawach wobec zdarzeń i ludzi, a swą moc czerpią z wiary i bezgranicznego zaufania do Boga. „W każdym razie franciszkańska forma życia streszcza się

³¹ Tenże, *Testament*, 23, w: *Źródła...*, dz. cyt., s. 157.

³² *Relacja trzech towarzyszy*, 58, w: *Źródła...*, dz. cyt., s. 1496.

³³ Franciszek z Asyżu, *Regula niezatwierdzona*, 7,16, w: *Źródła...*, dz. cyt., s. 105.

³⁴ Por. M. Borghesi, *La grazia della pace. Fraternità, misericordia e letizia in Francesco d'Assisi*, w: M. Borghesi i in., *Lo Spirito di Assisi*, Roma 2003, s. 13-14.

³⁵ Franciszek z Asyżu, *Napomnienia*, 27,3, w: *Źródła...*, dz. cyt., s. 206.

w prawdziwej radości”³⁶ – takie przekonanie wyraża cytowany już francuski myśliciel Forthomme. Misja pokoju, wsparta świadectwem ewangelicznego ubóstwa, świadczącego o wewnętrznej wolności, to innymi słowy „wnoszenie prawdziwej radości w smutny świat”³⁷. Można zauważyć, jak bardzo ta myśl harmonizuje zachętą skierowaną do rodziny franciszkańskiej przez papieża Benedykta XVI: „Bądźcie świadkami piękna Boga!”³⁸.

Nowy styl: alternatywna, nie polemika

Świadomie obrany styl życia braci, który z czasem rodził nowe formy jego wyrazu, w konsekwencji przekładał się również na styl przepowiadania i konfrontowania się z zagrożeniami natury duchowej, chociażby z ruchem katarów, generującym niemalże zamieszanie wśród wiernych. Ani Franciszek, ani jego bracia nie występowali przeciwko nim, nie wchodzili w polemikę, nie wykazywali ich błędów, ale konsekwentnie głosili to, w co sami wierzyli³⁹. O tej postawie swojego imiennika wspomniał papież Franciszek: „Nie prowadził wojny dialektycznej, narzucając doktryny, ale przekazywał miłość Boga. Zrozumiał, że «Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim»” (1J 4,16)⁴⁰. To bez wątpienia była swoista nowość, która wprowadzała nowy styl działania w miastach, w których pojawiali się bracia. Z tej nowości zdawali sobie sprawę oni sami, o czym przekonują teksty źródłowe, na których wychowywały się kolejne pokolenia franciszkanów.

Tomasz z Celano, w żywocie napisanym na polecenie papieża w związku z kanonizacją Franciszka, topos nowości aplikował tak w opisie głównego bohatera: „nowy rycerz Chrystusa”, „nowy i z innego świata człowiek”, jak i w charakterystyce jego braci: „nowi synowie”, „nowi uczniowie Chrystusa”, również w odniesieniu do stylu ich życia i działania oraz towarzyszących im zjawisk duchowych czy zdarzeń: „nowe zasady i sposoby życia”, „nowe światło”, „coś nowego na

³⁶ B. Forthomme, *Myśl franciszkańska*, s. 314.

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. *Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI do członków Rodziny Franciszkańskiej, uczestników „Kapituły Namiotów”*, tłum. R. Wróbel, w: *Refleksje nad Regulami franciszkańskimi. Formacyjne i pastoralne aspekty Regul franciszkańskich w 800 lat po zatwierdzeniu pierwszej Reguły św. Franciszka*, red. Z. Styś i in., Warszawa-Kraków 2010, s. 42.

³⁹ O możliwym spotkaniu z jednym z katarów pisze 2Cel 48-49, w: *Źródła...*, dz. cyt., s. 620-621, o czym przekonuje R. Manselli, *Francesco e i suoi compagni*, Roma 1995, s. 241-248.

⁴⁰ Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, 4.

świecie”, „nowy a szczególny duch”, „nowość wizji”, „nowe walki”, „nowa potyczka z wrogiem”, „święte nastawienie na nowe”, „nowe cuda”, „nowego rodzaju cud”, „nowe objawienia”, „nowa radość”, „nowe zachwyty”, „nowe tajemnice”, „słowo nowe”, „nowe pieśni”, „nowe błogosławieństwa”, „nowy deszcz niebieskich charyzmatów”, „nowe Betlejem”, „cieszyć się w nowy sposób z nowej tajemnicy”, „doznawać nowej pociechy”⁴¹.

Również sam sposób głoszenia Ewangelii tchnął nowością. Franciszkanie – podobnie zresztą jak dominikanie, choć jednak w innym stylu – umieli odpowiedzieć na potrzeby nowej miejskiej społeczności, interpretując ewangelię i przekładając ją na język zrozumiały dla ludu. Jednocześnie sami, poprzez swój sposób życia i relacje z innymi, wpisywali się doskonale w kulturowy i społeczny krajobraz współczesnego im miasta⁴². Georges Duby pisze, że zakon minorycki był swoistą emanacją miejskiego laikatu i jego duchowych frustracji⁴³, co więcej: umiał na te frustracje odpowiedzieć w nowy sposób. W nowości tej chodziło zasadniczo o adekwatność środków do autentycznych potrzeb ludu, znajdujących swoje inspiracje w tym, co przekazał im przez swoje słowa i życie ich założyciel. Nie było nowością samo życie chrześcijańskie czy nawet wzmożone pragnienie odnowy ewangelicznej, jednak sposób, w jaki je realizował i ukazywał, był świeży i oryginalny, wyróżniający się na tle epoki, przemawiający do wyobraźni i wrażliwości szczególnie laikatu⁴⁴.

Niekwestionowaną nowością franciszkanizmu – w odniesieniu do podobnych, wcześniejszych ruchów ewangelicznego życia, zarażonych jednak manicheizmem i negujących Kościół rzymski⁴⁵ – była bez wątpienia bezkompromisowa uległość wobec papieża i biskupów. Zostało to jednoznacznie skodyfikowane w regule: „Brat Franciszek przyrzeka posłuszeństwo i uszanowanie papieżowi Honoriuszowi, a nadto jego kanonicznie wstępującym na urząd sukcesorom, i Kościołowi rzymskiemu. I inni bracia mają być posłuszni bratu Franciszkowi i jego następcom”⁴⁶. Franciszek nigdy nie zdecydował się na konfrontację z katarami czy podobnymi im ruchami, bo nie było to w jego stylu, gdyż wszelki spór i polemika godziłyby

⁴¹ Tomasz z Cielano, *Życiorys pierwszy św. Franciszka*. Cytowane sformułowania rozsiiane są w różnych miejscach dzieła; por. A. Zając, „*Novitas franciscana*”. *Dominanty franciszkańskie w kulturze społecznej XIII wieku*, w: *O wolność i sprawiedliwość. Chrześcijańska Europa między wiarą i rewolucją*, red. U. Cierniak, N. Morawiec, A. Bańczyk, Częstochowa 2018, s. 151-152.

⁴² Por. V. Paglia, *Storia dei poveri in Occidente*, Milano 1994, s. 207.

⁴³ G. Duby, *L'arte e la società medievale*, Roma-Bari 1999, s. 169.

⁴⁴ Por. R. Brooke, C. Brooke, *La religione popolare nell'Europa medievale (1000-1300)*, Bologna 1989, s. 146.

⁴⁵ Por. F. Franceschini, I. Taddci, *Le città italiane*, s. 225-232.

⁴⁶ Franciszek z Asyżu, *Regula niezatwierdzona*, 1,2-3, w: *Źródła...*, dz. cyt., s. 98.

w przyjęte przez niego wartości i środki. Jednak, podczas gdy tamci negowali nie tylko hierarchię kościelną i kapłanów, ale również materię jako pochodzącą od Złego, Franciszek uwielbiał Boga za całe stworzenie, a w centrum życia duchowego stawiał zawsze Eucharystię, czyli realną obecność Boga pod materialnymi postaciami chleba i wina.

Klimat towarzyszący misji franciszkanów też był szczególny, nie chodziło bowiem tylko o treść przepowiadania i postawę, która im towarzyszyła, ale również o ducha, który ich ożywiał. „Jest to przede wszystkim wyróżniający się zarys, szkic, którego barwną siłą jest Duch, różnorodność kolorów (polichromia, pojęcie, którego dostarczyło słowo *pulcher*, piękno). Ważny jest Duch, który ożywia Franciszka i jego braterską wspólnotę”⁴⁷. Ciekawe, że Franciszek w kwestii sposobu przyjmowania nowych kandydatów zaleca, by minister prowincjalny przedstawił im „tenor naszego życia”⁴⁸, nawet nie „naszą duchowość”, „nasze wartości” czy samą tylko treść, ale właśnie „tenor”. Chodzi o łaciński polisemiczny termin, którego zasięg znaczeniowy rozciąga się na: „przebieg”, „ton”, „smak”, „barwę”, „treść”. I znów powraca wezwanie Benedykta XVI do świadectwa o pięknie Boga.

Franciszek poprzez własne doświadczenie z trędowatymi, które przywołuje w Testamencie jako jedno z kluczowych wydarzeń jego życia, zrozumiał i uznał, że „Bogu nie podoba się, że ubogi nas odpycha, że jest zepchnięty na margines miasta, życia obywatelskiego”⁴⁹. Wrażliwość na człowieka wynikająca z czystej miłości nie uchodziła uwadze wiernych, dlatego też bracia i ich kościoły przyciągały współmieszkańców, którzy, widząc ich nie tylko przepowiadających, ale również modlących się razem, proponujących i praktykujących nowe formy pobożności, w bliskości z nimi widzieli również szansę dla siebie. Wielu z nich zabiegało o to, by po śmierci mogli być pochowani przy ich kościołach, z których do Boga zanoszona będzie również modlitwa za nich, stąd też wiele jest przykładów kaplic grobowych czy sarkofagów przy franciszkańskich świątyniach⁵⁰, które świadczą o dobrych relacjach mieszczan z braćmi, ale również o uznaniu roli braci w życiu miasta.

⁴⁷ B. Forthomme, *Myśl franciszkańska*, s. 314.

⁴⁸ Franciszek z Asyżu, *Reguła niezatwierdzona*, 2,3, w: *Źródła...*, dz. cyt., s. 99; w tekście oryginalnym występuje sformułowanie: *vite nostre tenorem sibi diligenter exponat* (tekst pozbawiony jest dyftongów „ae”), por. Francesco d’Assisi, *Scritti*. Edizione critica a cura di Carlo Paolazzi OFM, Grottaferrata (Roma) 2009, s. 244.

⁴⁹ B. Forthomme, *Myśl franciszkańska*, s. 329.

⁵⁰ Por. C. Bruzelius, *Predicare, costruire, seppellire. Gli ordini mendicanti e la morte, w: Territorio, insediamenti e necropoli tra tarda antichità e alto medioevo*, red. C. Ebanista, M. Rotili, Napoli 2016, s. 591-602.

Nowy duch średniowiecznych miast i nowość franciszkańskiego stylu życia współgrały ze sobą. Mieszczanie doceniali obecność braci w ich życiu, a bracia – świadomi bycia częścią miejskiej tkanki – dawali radośnie świadectwo o Bogu bliskim, który stał się człowiekiem i zamieszkał wśród ludzi. To świadectwo szczęśliwie dzieje się również dzisiaj, choć z pewnością czeka na nowe, twórcze i owocne ożywienie.

Piękno w prostocie, szacunku i wierności. Kilka uwag o franciszkańskich inspiracjach w liturgii

Streszczenie

Artykuł jest przyczynkiem do dyskusji o franciszkańskich inspiracjach w liturgii, w kontekście podkreślanego dzisiaj piękna w liturgii. Autor wskazuje na trzy elementy, które znajdują odbicie w liturgii i przyczyniają się do wyeksponowania jej głęboko pojętego piękna: prostota, szacunek i wierność. Są to cechy, które łatwo odnaleźć w postawie i pismach św. Franciszka oraz w szeroko pojętej duchowości franciszkańskiej. Mogą one także odegrać ważną rolę w duszpasterstwie Kościoła, którego zadaniem jest prowadzenie ludzi do spotkania z Bogiem.

Liturgia jako świętowanie wiary i spotkanie z Bogiem, potrzebuje z jednej strony solidnej podbudowy teologicznej, a z drugiej – świętowania, w którym wiara znajdzie swój wyraz. Jak podkreśla B. Nadolski liturgię należy sprawować pięknie i z pokorą, zgodnie z przepisami Kościoła, gdyż żaden celebrans nie jest właścicielem Bożych tajemnic, a liturgia pięknie sprawowana wyzwala i pobudza człowieka. Liturgia musi być piękna, a kategorię tę należy dziś szczególnie podkreślać z powodu pewnego rodzaju „antyestetyzmu” i silnego wejścia profanum w liturgię, które pojawiły się w epoce po Vaticanum II¹.

Benedykt XVI uczy, że odnoszenie się do atrybutu piękna w liturgii nie jest jedynie estetyzmem, ale jest sposobem docierania do nas prawdy o miłości Boga w Chrystusie poprzez piękno. „Piękno nie jest więc jedynie czynnikiem dekoracyjnym liturgii; ono jest jej elementem konstytutywnym, gdyż jest atrybutem samego Boga i Jego Objawienia. Wszystko to winno sprawić, byśmy byli świadomi, jaką należy zachować uwagę, by liturgia jaśniała zgodnie z jej właściwą naturą”².

¹ B. Nadolski, *W trosce o piękno w liturgii*, Poznań 2013, s. 6-9.

² Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska Adhortacja „Sacramentum caritatis” o Eucharystii, źródło i szczyt życia i misji Kościoła*, Tarnów 2007, nr 35; zob. P. Marini, *Liturgia i piękno. Nobilis pulchritudo*, Pelplin 2007, s. 77-84.

Warto zatem stawiać sobie pytanie o piękno liturgii mając na uwadze duchowość franciszkańską, która tak mocno wniknęła w tkankę Kościoła i szeroko pojętej kultury. Tym, co szczególnie będzie nas interesować w tym opracowaniu są franciszkańskie elementy, które składają się na piękno liturgii i wydają się mieć znaczące oddziaływanie duszpasterskie.

Prostota

– „Klerycy niech odmawiają oficjum Boskie według przepisów świętego Kościoła rzymskiego” (2 Reg 3, 1)³

Reguła św. Franciszka, zarówno zatwierdzona, jak i niezatwierdzona (zob. 1 Reg 3, 3) zobowiązuje wszystkich braci do odprawiania Bożego oficjum. Jak podkreśla K. Esser w języku ówczesnej epoki przez oficjum Boskie rozumiano odprawianie Mszy św. i modlitwy liturgicznych godzin. Franciszkanie przyjęli sposób odprawiania liturgii godzin według praktyki Kościoła rzymskiego, czyli tak jak modlił się papież i kuria rzymska. Był to zapewne wyraz uniwersalności zakonu, który w ten sposób bardziej podkreślał związek z całym Kościołem i jego widzialną głową, niż partykularną przynależność do diecezji, konkretnego kościoła, zakonu itd. Jednak nie sposób wykluczyć, że decyzja ta podjęta została także ze względu na prostotę i związane z nią ubóstwo. Breviarz rzymski zastępował jak wiadomo mnóstwo ksiąg, koniecznych do odmawiania oficjum według różnych zwyczajów. Biorąc pod uwagę, że niemal każda diecezja i zakon miały swój własny sposób odmawiania liturgii godzin, dostosowanie się przez braci, często zmieniających miejsce swego pobytu do lokalnych zwyczajów, wymagałoby nie lada wysiłku⁴.

Wydaje się, że także słynne słowa św. Franciszka zawarte w *Liście do całego Zakonu* dotyczące sposobu odmawiania oficjum można odczytać w kluczu prostoty. Święty z Asyżu pisze: *Przeto proszę na wszystko [...] żeby klerycy odmawiali oficjum z pobożnością wobec Boga, nie zważając na melodię słów, lecz na harmonię myśli, aby głos harmonizował z myślą, a myśl z Bogiem, aby mogli przez czystość serca przebłagać Boga, a nie głaskać uszu ludzkich pustym głosem* (LZ 40-42).

³ Teksty pism św. Franciszka według: *Pisma św. Franciszka z Asyżu. Teksty łacińskie i starowłoskie w polskim przekładzie*, Kraków 2009.

⁴ K. Esser, „*Melius catholice observemus*”. *Objaśnienia Reguły w świetle wypowiedzi św. Franciszka*, w: *Franciszkańska Reguła życia*, Niepokalanów 1988, s. 112-113; S. Lopez, *Liturgia godzin*, w: *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, Kraków-Warszawa 2006, kol. 723.

W tym pragnieniu, aby modlitwa nie była odmawiana tylko wargami, ale była autentycznym wyrazem serca, zgodna z najgłębszym przekonaniem i pragnieniem utożsamiania się ze słowami wypowiedzianym w czasie modlitwy, można także zauważyć pragnienie szczerej prostoty, nawet kosztem wyszukanych śpiewów, czy splendoru zewnętrznych uroczystości i chęci zaspokojenia wyrafinowanych gustów słuchaczy i wykonawców. Sedno takiej modlitwy tkwiło w prawdziwym i pełnym prostoty oddawaniu czci Bogu.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na jeden szczegół. Franciszek pragnął, aby wszyscy bracia odmawiali modlitwę godzin liturgicznych. Także dla niekleroików przepisał ciągłą praktykę, jakby oficjum szczególne i własne – odmawianie pewnej liczby modlitwy *Ojcze nasz*, na każdą z godzin kanonicznych. Taki zabieg można odczytać jako pewnego rodzaju ułatwienie, które pozwalało wszystkim, także niewykształconym i nieprzygotowanym włączać się w odmawianie oficjum. To proste i niemal genialne rozwiązanie jawi się jako wyraz prostoty, w którym na czoło wysuwa się modlitwa, spotkanie z Bogiem, któremu należy się chwała i cześć, bez nadmiernego komplikowania i stawiania ograniczeń w tej dziedzinie. Była to realizacja głębokiego pragnienia św. Franciszka, aby nieustannie się modlić i w modlitwie nie ustawać, a ponadto Święty traktował oficjum Boże jako modlitwę Kościoła, która nie może być zaniedbywana przez nikogo⁵.

Szacunek

– „**pragnę, aby te najświętsze tajemnice ponad wszystko czczono, uwielbiano i umieszczano w godnych miejscach**” (T 11)

Szeroko znany i podkreślany jest szczególny szacunek św. Franciszka do Eucharystii i kapłanów. Łączyło się to z jego troską o godne celebrowanie Eucharystii, sakramentów i innych czynności związanych z kultem. W biografii wspomina się sytuacje, gdy Święty z Asyżu widząc opuszczone lub zaniedbane kościoły sam je sprzątał, bolejąc nad brakiem należnego szacunku dla świętych miejsc, w których dokonują się największe tajemnice naszej wiary (zob. Zw 56, 57).

Stanowczo i aktualnie brzmi także upomnienie św. Franciszka skierowane do duchownych: „Niech zatem wszyscy ci, którzy pełnią tak święte służby, zastanowią się, a najbardziej ci, którzy nieroztropnie posługują, jak marne są kielichy, korporaly i obrusy, gdzie uświęcone zostaje Ciało i Krew Pana naszego. I przez

⁵ K. Esser, „*Melius catholice observemus*”. *Objaśnienia Reguły*, s. 113-114.

wielu pozostawiane jest w miejscach lichych, noszone w sposób godzien oplakania, spożywane niegodnie i nieroztropnie innym udzielane. Również imiona i słowa Jego napisane, niekiedy deptane są stopami, bo ziemski człowiek nie pojmuje tego, co Boże. Czy to wszystko nie porusza nas miłością, skoro sam święty Bóg oddaje się w ręce nasze i dotykamy Go i spożywamy codziennie naszymi ustami?" (2 LD, 4-8; zob. 1 LK 4).

Warto podkreślić, że choć Franciszek konsekwentnie i bezkompromisowo realizował w swoim życiu ubóstwo i kierował się prostotą, to w stosunku do liturgii, jej sprawowania, naczyń liturgicznych, wystroju stał na stanowisku, że nie należy żałować środków, aby godnie i należycie ukazać wielkość i znaczenie liturgicznej funkcji Kościoła. Ta troska podkreśla i eksponuje piękno liturgii, którego oddziaływania duszpasterskiego trudno nie docenić. Stawia ona także pytania o wszystkie elementy, które uczestniczą w sprawowaniu liturgii, od tych najbardziej istotnych, do tych drugorzędnych, np. czystość i porządek miejsc kultu, wystrój, dekoracja itp., którym także należy poświęcić proporcjonalną uwagę.

Oryginalne jest podejście św. Franciszka do słowa biblijnego lub liturgicznego, zawartego w księgach liturgicznych lub przekazywanym wiernym przez duchownych w przepowiadaniu. Franciszek przypisywał tym słowom znaczenie „sakramentalne” – w nich i poprzez nie obecny jest cieleśnie Bóg: *Niczego bowiem na tym świecie nie mamy ani niczego nie widzimy cielesnego z samego Najwyższego, oprócz Ciała i Krwi, imion i słów, przez które zostaliśmy stworzeni i odkupieni ze śmierci do życia* (2 LD 3). Na tej samej płaszczyźnie ustawia zatem postacie eucharystyczne i słowa Boże. Stąd jego troska, aby słowa Pana były słuchane z należyтым szacunkiem, bez lekceważenia tekstów, poprzez które docierają do nas materialnie (zob. 2 LD 1, 6, 12). Święty z Asyżu zauważa, że słowa Pana są rzeczywistością, które z postaci chleba i wina czynią Ciało i Krew Pana w Eucharystii. To właśnie bliska relacja między słowem Bożym i Eucharystią wyjaśnia, dlaczego Franciszek otaczał je jednakową czcią⁶.

G. Iammarrone podkreśla, że dla św. Franciszka w słowach Pana jest „cieleśnie” obecny sam Pan, aby nas uświęcać i są one przedłużeniem w czasie wcielenia Syna Bożego. Święty traktował je jako pokorne i „ubogie” znaki kenotycznej obecności Boga, który zwraca się do człowieka. Franciszek, świadomy Boskiej miłości, pełnej pokory i uniżenia, wzywał ludzi, aby z szacunkiem wsłuchiwali się w cichy głos Boga, który za pośrednictwem słów, także w „bezosobowej”, „przedmiotowej”

⁶ G. Iammarrone, *Duchowość franciszkańska. Istota i podstawowe treści. Chrześcijańska propozycja życia na dziś*, tłum. P. Anzulewicz, Kraków 1998, s. 100-101.

postaci pergaminu lub tabliczki, upokarza się przed człowiekiem i zaprasza go do wejścia w pełną miłości relację z Nim⁷.

Wierność

– „abyśmy zawsze poddani i położeńi pod stopy tegoż świętego Kościoła, ugruntowani w wierze katolickiej, zachowywali ubóstwo i pokorę, i świętą Ewangelię Pana naszego Jezusa Chrystusa, jak to mocno przyrzekliśmy” (2 Reg 12, 4)

Analiza pism i życie św. Franciszka pozwala dostrzec jego szacunek i przywiązanie do Kościoła. Fenomen odnowy Kościoła w XIII wieku można widzieć w Franciszkowej wierności Ewangelii Jezusa Chrystusa i posłuszeństwie Kościołowi. Święty zreformował ówczesny Kościół otwierając się na Bożą łaskę i rozpoczynając od własnego nawrócenia. Siła tego przykładu była tak wielka, że Franciszek pociągnął innych na drogę pokuty i tym samym rozpoczął – zgodnie z poleceniem otrzymanym od Chrystusa – proces naprawiania Kościoła, który popadał w ruinę (zob. 2 C 10).

Nie inaczej było w liturgii. Można przywołać wiele fragmentów, w których św. Franciszek podkreśla i przypomina o konieczności przestrzegania przepisów Kościoła w sprawowaniu liturgii. Zachęcając do odprawiania jednej Mszy św. w miejscu przebywania braci akcentuje, że powinno się w tym względzie zachowywać przepisy Kościoła świętego (LZ 30). Pisząc o szacunku należnym duchownym, którzy sprawują liturgię, zwraca uwagę na tych, którzy żyją uczciwie według zasad Kościoła rzymskiego (np. 26, 1; T 6). Natomiast zalecając już wspomniane wcześniej oficjum Boże podkreśla, że ma być ono odmawiane według przepisów świętego Kościoła Rzymskiego (2 Reg 3, 1).

Znamienne jest także pełne pokory wyznawanie przez św. Franciszka swoich słabości i uchybień w *Liście do całego Zakonu*. Wspomina tam o problemach związanych ze ścisłym zachowaniem reguły i łączy to z zaniedbaniami w odmawianiu oficjum. Przyrzeka równocześnie zachować to wszystko za pomocą łaski Bożej i wzywa braci do przestrzegania reguły i oficjum: „Ktokolwiek zaś z braci, nie zechce tego zachowywać, to nie uważam ich za katolików i braci moich. Nie chcę także ich widzieć ani rozmawiać z nimi, dopóki nie uczynią pokuty” (LZ 43-44). Jeszcze bardziej stanowczo brzmią słowa z *Listu do duchownych*, wypowiedziane w kontekście szacunku dla Eucharystii i słowa Bożego: *I wiemy, że to wszystko jesteśmy zobowiązani aż do końca, ponad wszystko, zachowywać według przykazań*

⁷ Tamże, s. 101-102.

Pańskich i rozporządzeń świętej Matki, Kościoła. A kto tego by nie uczynił, niech wie, że w dniu sądu zda z tego rachunek wobec Pana naszego Jezusa Chrystusa (2 LD 13-14).

Wnioski

Podjmując zagadnienie piękna w liturgii można wskazać na wiele elementów, które go ukazują i podkreślają. W niniejszym opracowaniu zostały wybrane tylko niektóre, jak się wydaje najbardziej franciszkańskie, dzięki którym liturgia nabiera szczególnego znaczenia i piękna. Ponadto chodziło także o wyeksponowanie tych wymiarów, które oddziałują duszpastersko. Jak wiadomo duszpasterstwo, będące strategią Kościoła realizującego misję pośrednictwa zbawczego, opiera się na niezmiennych zasadach wypływających z Objawienia i Tradycji. Ale z drugiej strony jest ono uwarunkowane historycznie i musi pozostawać otwarte na wyzwania jakie niesie współczesność. Istnieje zatem konieczność ciągłej rewizji metod i form działania⁸.

Piękno liturgii wyraża się w prostocie. Nie trzeba chyba nikogo przekonywać, jak bardzo ta cecha była bliska św. Franciszkowi i jak mocno kojarzona jest z jego naśladowcami. Przyjęcie przez franciszkanów sposobu odprawiania liturgii godzin według praktyki Kościoła rzymskiego można potraktować nie tylko jako wyraz otwarcia się na uniwersalność Kościoła, ale także jako wybór prostoty i skromności. Bez właściwie rozumianej prostoty nie można sobie wyobrazić liturgii, należy jednak mocno pokreślić, że nie chodzi tutaj o tolerowanie prostactwa i bylejakości! Tajemnice z jakimi obcujemy w liturgii najlepiej wyraża prostota, połączona z ufnym poddaniem się Bogu. Człowiek nigdy nie dosięgnie niepojętego Boga, ale może Go czcić, oddawać Mu chwałę w poddaniu się Jego woli i poprzez proste, czytelne gesty.

Świadomość obcowania w liturgii z Bogiem, który w bezgranicznej miłości udziela się człowiekowi, winna budzić w nas głęboki szacunek i pokorę. Postawa św. Franciszka, który z tak wielką estymą odnosił się do Eucharystii i słowa Bożego, musi nas zawstydząć i bronić przed popadnięciem w rutynę, która grozi obcującym na co dzień z tajemnicą. Postawa szacunku prowadzi do odkrycia piękna liturgii, poprzez którą człowiek może zbliżyć się do miłującego Boga, zjednoczyć się z Nim. Wyrazem tego szacunku jest troska o staranność w liturgii, dbałość o paramenty liturgiczne i wystrój przestrzeni, w której celebruje się liturgię.

⁸ R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 9.

Św. Franciszek nazwany został mężem na wskroś katolickim i apostołskim (Julian ze Spiry). Wierność Kościołowi to charakterystyczna cecha Świętego z Asyżu, którą eksponował i przekazał swoim naśladowcom. Ta wierność widoczna jest także w odniesieniu do liturgii, a zwłaszcza w trosce o sprawowanie jej według przepisów Kościoła. Piękno i harmonia liturgii wypływa także z wierności Chrystusowi, którego dzieło kontynuuje dzisiaj Kościół. Przestrzeganie zaleceń Kościoła dotyczących życia liturgicznego jest gwarancją zmierzania właściwą drogą do spotkania Boga, który w każdym czasie fascynuje swoją miłością i pięknem.

Bibliografia

- Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska Adhortacja „Sacramentum caritatis” o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła*, Tarnów 2007.
- Esser K., „*Melius catholice observemus*”. Objasnienia Reguły w świetle wypowiedzi św. Franciszka, w: *Franciszkańska Reguła życia*, Niepokalanów 1988.
- Iammarrone G., *Duchowość franciszkańska. Istota i podstawowe treści. Chrześcijańska propozycja życia na dziś*, tł. P. Anzulewicz, Kraków 1998.
- Kamiński R., *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin: Atła 2 1997.
- Lopez S., *Liturgia godzin*, w: *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, Kraków-Warszawa 2006, kol. 719-730.
- Marini P., *Liturgia i piękno. Nobilis pulchritudo*, Pelplin 2007.
- Nadolski B., *W trosce o piękno w liturgii*, Poznań 2013.
- Pisma św. Franciszka z Asyżu. Teksty łacińskie i starowłoskie w polskim przekładzie*, Kraków 2009.

Twórcza wierność charyzmatowi. Franciszkanizm św. Maksymiliana Marii Kolbego

W literaturze poświęconej św. Maksymilianowi Kolbe można spotkać stwierdzenie, że „św. Maksymilian Kolbe to współczesny św. Franciszek”. Jest ono wyrazem przekonań starszego pokolenia franciszkanów i świadków życia założyciela Niepokalanowa¹. Choć ta sama w sobie jest bardzo interesująca, to jednak należy odnieść się do niej z dużą ostrożnością. Wyrazem takiego podejścia jest temat niniejszego artykułu: „Twórcza wierność charyzmatowi. Franciszkanizm św. Maksymiliana Marii Kolbego”. Zwrot: „twórcza wierność” poszerza perspektywę rozważań, nawiązując do wskazań Soboru Watykańskiego II, zawartych w *Dekrecie o przystosowanej do współczesności odnowie życia konsekrowanego* (*Perfecte caritatis*) oraz w posynodalnej adhortacji Jana Pawła II *Vita Consecrata*.

Dekret soborowy w następujący sposób wyjaśnia potrzebę adaptacji instytutów życia konsekrowanego: „Przystosowana odnowa życia zakonnego obejmuje zarówno ustawiczne powracanie do źródeł wszelkiego życia chrześcijańskiego i do pierwotnego ducha ożywiającego instytuty, jak też ich dostosowanie do zmieniających się warunków epoki” (PC 2). W adhortacji *Vita Consecrata* papież Jan Paweł II podejmując zagadnienie adaptacji, precyzuje je w następujący sposób: „Instytuty są zatem powołane, aby odważnie podejmować twórczą inicjatywę oraz naśladować świętość swoich założycieli i założycielek, a w ten sposób odpowiadać na znaki czasu pojawiające się w dzisiejszym świecie” (VC 37). Sobór Watykański II zwraca uwagę, że celem życia zakonnego nie jest podjęcie przez instytut jakiegoś konkretnego zadania, chociaż zaangażowanie pastoralne niewątpliwie wpływa na tożsamość danej rodziny zakonnej, ale jest nim odkrycie na nowo i praktykowanie charyzmatu założyciela w zmienionej sytuacji społecznej².

Na początku rozważań nad franciszkanizmem o. Maksymiliana trzeba postawić pytanie jaki jest cel zakonu franciszkańskiego? Odnajdziemy go w pierwszych

¹ Zob. P. Treece, *Człowiek dla innych Maksymilian Kolbe. Święty Oświęcimia. Świadczenia tych, którzy go znali*, [b.m.w.] 2006, s. 56.

² „Jest rzeczą korzystną dla samego Kościoła, żeby instytuty miały swój odrębny charakter i własne zadania. Należy więc wiernie rozeznawać i zachowywać ducha i właściwe zamiary Założycieli, jak również zdrowe tradycje, bo wszystko to stanowi dziedziczną własność każdego instytutu” (PC 2).

słowach reguły św. Franciszka z 1223 r.: „Reguła i życie braci mniejszych polega na zachowywaniu świętej Ewangelii Pana naszego Jezusa Chrystusa, przez życie w posłuszeństwie, bez własności i w czystości”³. W tym jednym zdaniu zawiera się zasadniczy kierunek życia Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych (Franciszekanów), do którego należał św. Maksymilian.

W tym miejscu należy postawić kolejne pytanie: w jaki sposób św. Maksymilian rozumiał cel zakonu do którego należał? Czy dla Ojca Kolbego ważny był ten sam cel, co osiemset lat wcześniej dla św. Franciszka? Oddajmy głos samemu Maksymilianowi: „Myślałem, jaki jest cel naszego Zakonu. Z Reguły i Konstytucji wynika, że celem jest i modlitwa, i umartwienie (post), i kazania, i to przebiegając różne miejscowości (misje wewnętrzne) i kto chce idąc w kraje niewiernych, tj. misje. Życie wedle Ewangelii, rad ewangelicznych i opowiadanie Ewangelii po świecie, czyli naśladowanie Pana Jezusa i w życiu ukrytym i czynnym. A szczególnie nasz charakter: ubóstwo, nic nie posiadać”⁴. Z wypowiedzi tej wynika, że dla św. Maksymiliana celem poszczególnego zakonnika i całego zakonu jest praca nad własnym uświęceniem oraz działalność apostołska dla uświęcenia innych, ze szczególnym podkreśleniem w tym względzie roli ewangelicznego ubóstwa⁵.

Skoro znamy już cel zakonu i wiemy, jak jego charyzmat rozumiał św. Maksymilian, zastanówmy się, w jaki sposób realizował go w swoim życiu uwzględniając zmieniającą się sytuację społeczną? Nieocenioną pomocą w naszych rozważaniach będzie list generała Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych o. Lanfranco Serriniego, napisany w 1986 r. po zakończeniu nadzwyczajnej kapituły generalnej poświęconej dziedzictwu kolbiańskiemu. Generał Serrini nie ma wątpliwości, że osoba św. Maksymiliana odzwierciedla istotne wartości franciszkanizmu i może się stać dla nas, współczesnych naśladowców św. Franciszka, natchnieniem i inspiracją⁶. Jak podkreśla w swoim liście ojciec generał, święci mają cudowną zdolność odczuwania wraz z Kościołem (*sentire cum ecclesia*), dzięki której potrafią znaleźć najodpowiedniejsze metody przekazywania wartości ewangelicznych w konkretnym kontekście historycznym, a zachowując wartości istotne dla swojej

³ Św. Franciszek, *Reguła zatwierdzona*, w: *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, Warszawa 1992, s. 57.

⁴ Św. Maksymilian M. Kolbe, *Pisma*, cz. 2, Niepokalanów 2008, s. 169.

⁵ Zob. F. Szczęch, *Próba adaptacji zakonu braci mniejszych konwentualnych na przykładzie działalności św. Maksymiliana Mari Kolbego. Studium socjologiczne*, Lublin 1985, s. 62.

⁶ Zob. L.M. Serrini, *Dziedzictwo kolbiańskie. List – posłanie Generała Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych po kapitule nadzwyczajnej*, Warszawa 1986, s. 4-5.

duchowości, ubogacają je o własne charyzmaty i niepowtarzalną osobowość⁷. Dla ojca Serriniego jest bezsporne, że: „św. Maksymilian ukochał zakon, ponieważ znalazł w nim duchowość franciszkańską oraz możliwość otwarcia go na podjęcie pełnych zaangażowania zadań życiowych w aktualnej chwili”⁸. Jak podkreśla, w każdym momencie franciszkanizm był dla Maksymiliana centralnym ośrodkiem jego rozważań i stylu życia.

Autor listu wskazuje na dwie podstawowe zasady odrodzenia zakonu jakimi kierował się św. Maksymilian. Pierwszą z nich jest „proces uwspółcześniania”, który Ojciec Kolbe nazywa „rozwojem”⁹, a co my dziś nazwalibyśmy konfrontacją ideałów ze znakami czasu. Druga zasada – jednocząca – należy do porządku nadprzyrodzonego. Według Ojca Kolbego rozwój zakonu, aby mógł się dokonywać bez przeszkód i bez niebezpieczeństwa odchylenia od pierwotnego ideału, winien dokonywać się wokół centralnej myśli, bądź idei, która będzie jego „gwiazdą przewodnią”. Według Ojca Maksymiliana zasadą jednoczącą zakonu franciszkańskiego powinna być „tajemnica Niepokalanego Poczęcia” zarówno w zakresie teologii, duchowości jak i działania¹⁰.

W konferencji wygłoszonej do braci w Niepokalanowie w lipcu 1933 r. Maksymilian wyjaśnia: „z życia zakonu, z jego historii i działalności możemy dopatrzeć się celu i charakteru, a przecież widzimy, że zakon nasz przodował w czci do Matki Najświętszej, tak, że największy ruch maryjny przypada na okres franciszkański, i to do tego stopnia, że nauka zakonu o Niepokalanym Poczęciu przybrała nazwę „tezy franciszkańskiej”¹¹. Zafascynowany maryjnością zakonu zdawał sobie sprawę, że cześć jaką bracia mniejsi oddawali Maryi nie była jedynie dodatkiem, ale stano-

⁷ Zob. L.M. Serrini, *Dziedzictwo kolbiańskie*, dz. cyt., s. 5.

⁸ Tamże, s. 6.

⁹ „Każde pokolenie do prac i dorobku poprzednich pokoleń powinno dołożyć swoje własne prace. Nie inaczej rzecz się ma i z zakonnikami – a zatem i z nami. Cóż dołożymy? Mówią: Im dalej od założyciela, tym bardziej słabnie duch zakonu, i często tak bywa. Lecz z tego nie wypływa, że tak powinno być. Duch bowiem, w przeciwieństwie do zewnętrznych praw, nie zna starzenia się, ale powinien rozwijać się bez ograniczeń”. Św. Maksymilian M. Kolbe, *Pisma*, cz. 1, Niepokalanów 2007, s. 628.

¹⁰ „Do odrodzenia Zakonu nie wystarczą choćby najmądrzejsze przepisy, chociażby poparte i najsurowszymi karami. Tu trzeba łaski nadnaturalnej, uświęcenia zakonników. Ponieważ zaś Pośredniczką łask wszelkich jest Niepokalana, więc im kto bardziej do Niej się zbliży, tym bujniej duchowo żyć będzie. A najdoskonalszą chyba formą zbliżenia to poświęcenie się zupełne. Stąd poświęcenie się Niepokalanej już nie tylko poszczególnych Braci, Klasztorów albo Prowincji nawet, ale Zakonu jako takiego, da Zakonowi jako takiemu odrodzenie. I dziś już tchnienie Niepokalanej dziwnie zaczyna ożywiać tych członków Zakonu, co się do Niej w szczególniejszy sposób zbliżyli”. *Pisma*, cz. 1, s. 800. Zob. Serrini, *Dziedzictwo kolbiańskie*, s. 7-8.

¹¹ Św. Maksymilian, *Konferencje*, Niepokalanów 2009, s. 35.

wiła istotny element duchowości franciszkańskiej¹². Począwszy od św. Franciszka i jego umiłowania Matki Bożej¹³, poprzez św. Bonawenturę, bł. Jana Dunsza Szkota oraz całą szkołę franciszkańską zaangażowaną w promowanie dogmatu o Niepokalanym Poczęciu¹⁴, Maksymilian ukazywał zakorzenienie zakonu w duchowości maryjnej. To jednak – według założyciela Niepokalanowa – nie może być kres aktywności franciszkanów na tym polu. Franciszkanie jako zakon pokutny, powinni aktywnie włączyć się w propagowanie dogmatu Niepokalanego Poczęcia oraz orędzia z Lourdes wzywającego świat do nawrócenia¹⁵. Można zaryzykować twierdzenie, że według św. Maksymiliana, zakon franciszkański powinien być związany z Niepokalaną i przez Nią działać, aby móc realizować swój cel i odpowiedzieć na wyzwania współczesności¹⁶.

Realizacji tego zadania miało służyć założenie przez Maksymiliana w 1917 r. w Rzymie Rycerstwa Niepokalanej. Powołanie do życia MI było wynikiem odczytania przez Maksymiliana znaków czasu, do których należy zaliczyć przede wszystkim wzrost potęgi sił antykościelnych (szczególnie włoskiej masonerii), którego efektem były antykościelne demonstracje w stolicy chrześcijaństwa. Celem, jaki wyznaczył wówczas Rycerstwu Ojciec Kolbe było: „zdobycie świata dla Chrystusa przez Niepokalaną, co w praktyce oznaczało nawrócenie jak największej ilości ludzi”¹⁷. Cel ten, nie różnił się według niego zasadniczo od celu zakonu. Jedy-nym warunkiem do realizacji tego zadania jest całkowite oddanie się Niepokalanej¹⁸. Pełnienie we wszystkim woli Niepokalanej może, według Ojca Kolbego, pomóc franciszkanom w sposób doskonalszy żyć Ewangelią i i w sposób doskonalszy zachować rady ewangeliczne, co z kolei zaowocuje większą dyspozycyjnością w pracy apostołskiej. W swojej idei oddania się Niepokalanej Maksymilian widział element uzdalniający zakon do podjęcia wewnętrznych i zewnętrznych problemów adaptacyjnych¹⁹.

Ojciec Serrini w swoim liście nie waha się nazwać św. Maksymiliana „doskonałym franciszkaninem”, stawiając go za „wzór pełen wartości i aktualny dla nas wszystkich” oraz zachęcając, aby „docenić jego intuicje pastoralne”²⁰. Zakon uznał za właściwe przyjąć za własną franciszkańsko-maryjną drogę o. Maksymiliana

¹² Zob. L.M. Serrini, *Dziedzictwo kolbiańskie*, dz. cyt., s. 8.

¹³ Św. Maksymilian, *Konferencje*, dz. cyt., s. 65 i 66.

¹⁴ Zob. *Pisma*, cz. 1, s. 53, 160, 626, 628, *Pisma*, t. 2, s. 491.

¹⁵ Zob. *Pisma*, cz. 2, s. 491.

¹⁶ F. Szczęch, *Próba adaptacji zakonu*, dz. cyt., s. 66.

¹⁷ Zob. *Pisma*, cz. 2, s. 167-168, 473-474.

¹⁸ Zob. F. Szczęch, *Próba adaptacji zakonu*, dz. cyt., s. 66.

¹⁹ Zob. tamże, dz. cyt., s. 67.

²⁰ L.M. Serrini, *Dziedzictwo kolbiańskie*, dz. cyt., s. 9.

i dlatego zamieścił w ówczesnych konstytucjach idee zaczerpnięte z dyplomiku MI, uznając tym samym, zbieżność ich treści z prawodawstwem zakonu²¹. Akceptacja idei Ojca Maksymiliana wyraziła się również w działalności zakonu: promowaniu przez franciszkanów ducha misyjnego, który nieustannie ożywiał św. Maksymiliana, wykorzystaniu środków społecznego przekazu w działalności apostołskiej, których Maksymilian był wielkim propagatorem, w zakładaniu centrów duchowości maryjnej i podejmowaniu studiów kolbiańskich, które pogłębiałyby znajomość idei św. Maksymiliana, wreszcie w szerzeniu Rycerstwa Niepokalanej na całym świecie i promocji instytutów kolbiańskich inspirowanych duchowością założyciela Niepokalanowa²².

Jak to już zostało podkreślone na początku nieniejszego artykułu: twórcza wierność charyzmatowi polega na odczytaniu na nowo idei założyciela instytutu. Wyjaśniliśmy również, że cel jaki Franciszek wyznaczył swojemu zakonowi, to życie Ewangelią poprzez praktykowanie rad ewangelicznych. Ojciec Serrini w swoim liście szczególną uwagę zwraca na dwa, spośród trzech ślubów, jako najbardziej charakterystyczne dla „stylu kolbiańskiego”, a jednocześnie zbieżne z ideałami franciszkańskimi.

Ewangeliczne ubóstwo jest znakiem wewnętrznej wolności człowieka oraz jego gotowości pełnienia woli Bożej i bezwzględnej zależności od Stwórcy. Ideał najwyższego ubóstwa był też główną ideą św. Franciszka, która legła u podstaw powstania jego zakonu²³. To samo przekonanie towarzyszyło przez całe zakonne życie św. Maksymilianowi. W liście do o. Floriana Koziury pisał: „Niepokalana – cel, i ubóstwo – kapitał, to dwie rzeczy, od których pod żadnym względem Niepokalanów odstąpić nie może. Bez tego celu przestałby być Niepokalanowem, sprzeniewierzyłby się swemu zadaniu. A bez ubóstwa i bez polegania na Opatrzności Bożej, nie ma mowy o rozmachu, ofensywie”²⁴. Oddanie Niepokalanej realizowane w oparciu o ewangeliczne ubóstwo, według Ojca Kolbego pozostaje nadal głównym celem i zadaniem franciszkanów²⁵.

²¹ Zob. tamże, dz. cyt., s. 11.

²² Zob. tamże, dz. cyt., s. 12.

²³ „I gdy Pan zlecił mi troskę o braci, nikt mi nie wskazywał, co mam czynić, lecz sam Najwyższy objawił mi, że powinienem żyć według Ewangelii świętej. I ja kazałem to spisać w niewielu prostych słowach, i Ojciec św. potwierdził mi. A ci, którzy przychodzili przyjmując ten sposób życia, rozdawali ubogim wszystko, co mogli posiadać (por. Tb 1,3); i zadowalali się jedną tuniką polataną od spodu i z wierzchu, sznurem i spodniami. I nie chcieliśmy mieć więcej”, św. Franciszek, *Testament*, w: *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, Warszawa 1992, s. 68-69.

²⁴ *Pisma*, cz. 1, s. 384.

²⁵ Zob. F. Szczęch, *Próba adaptacji zakonu*, dz. cyt., s. 69.

W maksymilianowskim rozumieniu ubóstwa nie mogło oczywiście zabraknąć wymiaru maryjnego. Według jego koncepcji poprzez całkowite poświęcenie się NMP, zakonnicy ofiarują jej wszystko, nawet to, co prawo zakonne zezwala im posiadać. Zatem nie są właścicielami, ale szafarzami dóbr, które należą *de facto* do Matki Bożej²⁶.

Ojciec Serrini podkreśla dalej, że ideę ubóstwa Maksymilian wzbogacił o jeszcze jeden istotny rys jakim jest praca, wyprzedzając tym samym myśl Soboru Watykańskiego II, zawartą w *Dekrecie o przystosowanej do współczesności odnowie życia konsekrowanego*²⁷. Myśl tę rozwinął Maksymilian w oparciu o V rozdział reguły św. Franciszka, uznający pracę za szczególnie aktualny znak franciszkańskiego ubóstwa. Dla Maksymiliana praca była elementem jednoczącym wspólnotę, wyrazem wspólnotowego świadectwa oraz zaangażowania w działalność apostolską, nie zaś środkiem do zabezpieczenia sobie wygodnego życia²⁸.

Jak wiemy z życiorysów, ideał najwyższego ubóstwa Ojciec Maksymilian realizował w sposób radykalny, niczego nie pragnąc dla siebie ani dla własnej wygody, wykorzystując jednak wszelkie dostępne i najnowocześniejsze środki dla apostołatu i dla zdobywania jak największej liczby dusz dla Niepokalanej²⁹. Ubóstwo Maksymiliana ukierunkowane na apostołstwo³⁰, było zgodne z duchem konwentualnej gałęzi franciszkanów uwzględniającej w działaniu zarówno środki ubogie, jak i bogate. Używanie środków ubogich obowiązywało zakonników w ich życiu osobistym, środki bogate były używane do pracy apostolskiej³¹. Ideał ten realizowany przez samego Maksymiliana stał się z czasem zasadą działania Niepokalanowa Polskiego i Japońskiego. W praktyce wyrażał się w skromności zabudowań, prowizoryczności warunków bytowych, w dalekim od kapitalistycznej idei zysku sposobie działania, wreszcie w przeznaczaniu wszelkich dochodów i ofiar na cele duszpasterskie, unikając przy tym choćby pozoru zbytku i własnej wygody³².

Drugą radą ewangeliczną charakterystyczną dla „stylu kolbiańskiego” według ojca Serriniego jest idea całkowitego posłuszeństwa, przenikająca całe świadectwo

²⁶ Zob. F. Szczęch, *Próba adaptacji zakonu*, dz. cyt., s. 70.

²⁷ „Niech wszyscy, każdy w swoim obowiązku, uważają się za podległych powszechnemu prawu pracy, a gdy tym sposobem zdobywają środki konieczne do swego utrzymania i do prowadzenia swoich dzieł, niech odrzucą wszelką nadmierną troskę, a powierzą się Opatrzności Ojca niebieskiego (por. Mt 6,25)” (PC 13).

²⁸ Zob. *Pisma*, cz. I, s. 938-939; por. L.M. Serrini, *Dziedzictwo kolbiańskie*, dz. cyt., s. 13.

²⁹ Zob. *Pisma*, cz. I, s. 434; por. L.M. Serrini, *Dziedzictwo kolbiańskie*, dz. cyt., s. 14.

³⁰ Zob. F. Szczęch, *Próba adaptacji zakonu*, s. 70.

³¹ Zob. *tamże*, s. 69.

³² Zob. *Pisma*, cz. I, s. 817-818, 278-279, 383-385, L.M. Serrini, *Dziedzictwo kolbiańskie*, dz. cyt., s. 14; P. Trecce, *Człowiek dla innych*, s. 52-57.

życia Świętego. Jak wyjaśnia autor, posłuszeństwo dla Ojca Maksymiliana ma w pierwszej kolejności wymiar duchowy i teologiczny, będąc nawiązaniem zerwanego przez grzech dialogu pomiędzy Bogiem, a człowiekiem. To motywacja dotycząca samej istoty duchowości franciszkańskiej. Skutkami tak rozumianego posłuszeństwa są: pełnienie we wszystkim woli Bożej za przykładem Maryi Niepokalanej³³, wyrzeczenie się własnego egoizmu, wyzbywanie się osobistych pomysłów ze względu na wolę Bożą, wreszcie braterska współpraca³⁴. Poznając dogłębnie Maksymiliana i jego sposób myślenia, dostrzegamy w jego postawie ujmującą prostotę, z jaką dzieli się z przełożonymi swoimi myślami, planami, ideami, pisząc otwarcie, że to jedynie jego „pragnienia”, „hipotezy”, „utopie”, poddając je ostatecznemu osądowi i weryfikacji przełożonych³⁵. Wykazując po raz kolejny niezwykłą intuicję przyszłych idei soborowych, Maksymilian przedstawia swoje projekty, pozostawiając ostateczną decyzję przełożonym³⁶. „Nie chcę nic innego, jak tylko tego, czego chce Niepokalana przez św. Posłuszeństwo” – pisał w jednym z listów³⁷. Podsumowując swoje rozważania na temat posłuszeństwa Ojca Kolbego, generał Serrini podkreśla: „Można powiedzieć, że niezwykła owocność jego życia jest proporcjonalna do jego wzorowego posłuszeństwa”³⁸.

Czy zatem św. Maksymilian w swoim ujęciu idei franciszkańskiej był człowiekiem kreatywnym? Z powyższych rozważań uprawnioną wydaje się teza, że Ojciec Maksymilian Kolbe zarówno w swoim życiu zakonnym, jak i w działaniach apostoelskich zawsze był wierny głównemu celowi zakonu franciszkańskiego, pragnąc jednocześnie uczynić go bardziej dynamicznym. Adaptacji zakonu franciszkańskiego, zmierzającej do dostosowania jego działań do zmieniającej się sytuacji społecznej, chciał dokonać poprzez związanie zakonu w nowy sposób z Niepokalaną³⁹.

Na koniec naszych rozważań należałoby podjąć jeszcze jedną kwestię. Co w postawie i działaniu św. Maksymiliana trudno wywieść z charyzmatu franciszkańskiego? Niewątpliwie pośród cech obcych duchowi franciszkańskiemu na pierwszym miejscu należy wymienić „planowanie” oraz „strategię działania”. Nikt nie zaprzeczy, że św. Maksymilian był świetnym strategiem długofalowych

³³ „Regula tua oboedientia = Wola Boża”. *Pisma*, cz. 1, s. 35.

³⁴ Zob. L.M. Serrini, *Dziedzictwo kolbiańskie*, dz. cyt., s. 14-15; por. F. Szczęch, *Próba adaptacji zakonu*, s. 68-69.

³⁵ Zob. L.M. Serrini, *Dziedzictwo kolbiańskie*, dz. cyt., s. 15.

³⁶ Zob. *Pisma*, cz. 1, s. 419-422, 490, 555; por. L.M. Serrini, *Dziedzictwo kolbiańskie*, dz. cyt., s. 16.

³⁷ Zob. *Pisma*, cz. 1, s. 597.

³⁸ L.M. Serrini, *Dziedzictwo kolbiańskie*, dz. cyt., s. 16.

³⁹ Zob. F. Szczęch, *Próba adaptacji zakonu*, dz. cyt., s. 91.

działań i czasowo-przestrzennego planowania. Trudno doszukiwać się źródeł takiej postawy w charyzmacie franciszkańskim, który bywa raczej kojarzony z działaniami spontanicznymi i improwizacją. Tym bardziej, że ze zdolnościami strategicznymi Maksymilian łączył niezwykle zdolności organizacji i zarządzania. Umiejętności te uwidoczniły się szczególnie przy zakładaniu i tworzeniu struktur Niepokalanowa zarówno Polskiego, jak i Japońskiego. Sama idea stworzenia klasztoru giganta, a nade wszystko umiejętność zarządzania tak wielkim organizmem, nie miała precedensu w historii zakonu franciszkańskiego. Pomimo braku wzorców w tej dziedzinie w łonie własnego zakonu, Maksymilian udźwignął ciężar organizacyjny Niepokalanowa i stworzył jeden z najlepiej funkcjonujących klasztorów w Europie⁴⁰.

Obok tych niewątpliwie niezwykle umiejętności, należy również zwrócić uwagę na dobór środków ewangelizacyjnych oraz rozmiar podejmowanych przez Ojca Kolbego działań duszpasterskich. Ewangelizowanie poprzez prasę i wydawanie książek, pierwsze audycje radiowe o charakterze duszpasterskim, plany założenia telewizji oraz lotniska dla szybszego kolportażu niepokalanowskiej prasy, a przy tym rozmach podejmowanych przedsięwzięć⁴¹, to przykłady niekonwencjonalnego podejścia do pracy duszpasterskiej, znamionujące niebywałą zdolność odczytywania znaków czasu, nie znajdujące jednak uzasadnienia w charyzmacie franciszkańskim⁴².

Szukając źródeł tych niezwykle umiejętności, trzeba przede wszystkim wskazać na nieprzeciętne zdolności i talenty samego Maksymiliana. Na pierwszym miejscu należy wymienić uzdolnienia intelektualne, które ujawniły się już podczas nauki w niższym seminarium we Lwowie, a potem zostały rozwinięte i pogłębione podczas studiów rzymskich. Jak wiemy z życiorysów Świętego, wzbudzały one podziw i zazdrość wśród jego kolegów. Błyskotliwa gra w szachy, nieprzeciętne zdolności matematyczne, śmiałe projekty raket międzyplanetarnych, konstruowanie *perpetuum mobile*, już wówczas znamionowały nieprzeciętny umysł⁴³.

Otwartą pozostaje kwestia: co przyczyniło się do rozwinięcia wrodzonych talentów i zdolności Ojca Maksymiliana? Na tak postawione pytanie trudno jednoznacznie odpowiedzieć. Tematem osobnego rozważania można by uczynić zagadnienie, na ile na rozwój osobistych talentów Ojca Maksymiliana, miały wpływ jego rzymskie studia na Uniwersytecie Gregoriańskim oraz kontakty

⁴⁰ Zob. *Pisma*, cz. 2, s. 576-581, 583-586, 589-590, 631-632, 642-646, 648-649, 649-652, 653, 654, 709-714, 726, 733-734.

⁴¹ Zob. *Pisma*, cz. 2, s. 599-601.

⁴² Zob. C.R. Foster, *Rycerz Maryi. Misja i męczeństwo św. Maksymiliana Marii Kolbego*, Niepokalanów 2007, s. 124.

⁴³ Zob. C.R. Foster, *Rycerz Maryi*, dz. cyt., s. 58; P. Trecce, *Człowiek dla innych*, s. 19-21.

z zakonem jezuitów⁴⁴. Można jedynie przypuszczać, że zetknięcie z inną strukturą zakonną, różną od franciszkańskiej, z zupełnie innym sposobem pracy apostolskiej oraz stylem zarządzania, mogły mieć jakiś wpływ na rozwój osobistych talentów Maksymiliana. Trudno jednak odnaleźć w pismach samego Ojca Kolbego jednoznaczne uzasadnienie tej tezy. Gdyby udało się ją udowodnić, mielibyśmy do czynienia z najmocniejszą adaptacją w życiu Maksymiliana – połączeniem franciszkańskiego ducha z jezuicką praktycznością i zorganizowaniem. To jednak powinno być przedmiotem osobnych badań.

⁴⁴ Zob. C.R. Foster, *Rycerz Maryi*, dz. cyt., s. 163-164.

Obecność Reguły niezatwierdzonej (1221) w tekście nowych Konstytucji Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych (2019)

Reguła niezatwierdzona jest zarówno tekstem św. Franciszka z Asyżu, jak i pierwszej wspólnoty braci, przekazującym treść pierwotnej *forma vitae* Zakonu. Sam tekst Reguły jest tytułowany jako „Reguła niezatwierdzona” ze względów edytorskich. Nie został on bowiem przedstawiony Stolicy Apostolskiej do zatwierdzenia. Nazwa jednak nie wskazuje jakoby sam w sobie miał jakieś braki¹. Tekst Reguły jest pierwszym tekstem zapisanym, który posiadamy (stąd skrót: 1 Reg). Reguła „pierwsza” lub „niezatwierdzona”, albo jeszcze inaczej *non bullata*, choć nie jest potwierdzona bullą papieską, została przedstawiona i promulgowana na Kapitule Generalnej w 1221 roku. Dominuje w niej myśl i słowa Franciszka, ale jest jednocześnie świadectwem – wrażliwości i posłuszeństwa Kościołowi – normującym życie zakonne w tym czasie. Do czasu Reguły przedstawionej i zatwierdzonej przez Papieża Innocentego III w roku 1223 – a więc w pierwszym dziesięcioleciu istnienia Zakonu – Reguła niezatwierdzona była normą wspólnoty zgromadzonej wokół Franciszka. Stała się również ważnym punktem odniesienia dla Zakonu na przestrzeni całej historii².

Reguła niezatwierdzona posiada dwadzieścia cztery rozdziały i jest „programem życia braterskiego w oparciu o słowa, życie, nauczanie i świętą Ewangelię” (1 Reg 22,41) Pana Jezusa Chrystusa. Trudno przedstawić, nawet skrótowo, treść bardzo bogatego dokumentu Zakonu³. Nie temu ma również służyć niniejsze opracowanie. Chodzi raczej o odpowiedź na pytanie: *jak po 800 latach tekst*

¹ A. Zając OFMConv, *Reguły i II Zakonu – Geneza, oryginalność, znaczenie*, w: *Refleksje na Regulami franciszkańskimi*, Warszawa-Kraków 2010, s. 98.

² Martino Conti OFM, *Reguła Braci Mniejszych*, w: *Leksykon Duchowości Franciszkańskiej*, Kraków-Warszawa 2006, kol. 1509-1512; Lazaro Iriarte OFMConv, *Historia Franciszkanizmu*, Kraków 1998, s. 41-44; Wawrzyniec di Fonzo OFMConv, *Św. Franciszek z Asyżu (1182-1226). Zarys biograficzny, duch i osobowość*, w: *Bracia Mniejsi Konwentualni, historia i życie 1209-1976*, red. W. di Fonzo, J. Odoardi, A. Pompei, Niepokalanów 1988, s. 17-22.

³ C. Paolazzi OFM, *Reguły i napomnienia*, w: *Źródła Franciszkańskie*, red. R. Prejs OFMConv, Z. Kijas OFMConv, Kraków 2005, s. 85-86.

Reguły niezatwierdzonej jest ważny dla Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych? Jednym ze sposobów odkrycia tej prawdy może być ukazanie odniesień w tekście nowych Konstytucji Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych – które otrzymały moc prawną 2 lutego 2019 r. – do treści Reguły niezatwierdzonej czyli tekstu z początku formowania się Zakonu⁴.

Istnieje w sumie czterdzieści dziewięć przypisów do Reguły niezatwierdzonej w Konstytucjach OFMConv, w każdej z jej VI części. Wskazując więc wszystkie nawiązania do Reguły niezatwierdzonej w kontekście poszczególnych części Konstytucji, będzie można zobaczyć – od strony zewnętrznej – adoptowanie myśli św. Franciszka z 1 Reg w Konstytucjach OFMConv.

Życie braci według Ewangelii

Taki tytuł nosi nazwa i część Konstytucji. Każda z części zawiera wprowadzenie duchowe oraz część normatywną. W tym przypadku, w i części Konstytucji, znajdują się cztery rozdziały mówiące o podstawowych zasadach charyzmatu Zakonu, profesji Reguły, składanych ślubach oraz rozdział o strukturze Zakonu.

Nawiązanie do Reguły niezatwierdzonej mamy najpierw we wprowadzeniu duchowym w sześciu miejscach⁵. Pierwszym odniesieniem do Reguły niezatwierdzonej jest nawiązanie do określenia „*minoritas*”: „wszyscy bez różnicy niech nazywają się braćmi mniejszymi. I jeden drugiemu niech umywa nogi” (1Reg 6,3)⁶. „*Minoritas*” – „być mniejszym”⁷ ma zarówno korzenie kulturowe, odsyła więc do kontekstu społeczno-politycznego czasu życia św. Franciszka jak również czerpie z modelu ewangelicznej „małości”, ale nawet i to nie wyczerpuje treści pojęcia *minoritas*⁸. Widać jednak wyraźnie, że właśnie z Reguły niezatwierdzonej Konstytucje zaczerpnęły określenie „*minoristas*”. Kolejnym odniesieniem jest wezwanie św. Franciszka do nauczania się „tekstu i znaczenia tego, co jest napisane w tym

⁴ 4 Tekst Promulgacji Konstytucji podpisany przez Ministra Generalnego Marco Tasca OFMConv, Prot. n. 865/18, w: *Konstytucje Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych*, Niepokalanów 2020, s. 11-14.

⁵ Wprowadzenia duchowe do poszczególnych części Konstytucji stanowią oddzielne akapity, oznaczane kolejnymi literami alfabetu. We wprowadzeniu duchowym do i części Konstytucji, odniesienia do Reguły niezatwierdzonej mamy w punkcie: c), d), dwa razy w punkcie g) oraz dwa razy w punkcie h), *Konstytucje...*, dz. cyt., s. 38-40.

⁶ Część I Konstytucji OFMConv z odniesieniami w przypisach do I Reg w: *Konstytucje...*, dz. cyt., s. 41-60.

⁷ J. Micó OFMConv, *Minoritas, być mniejszym*, w: *Leksykon Duchowości Franciszkańskiej*, Kraków-Warszawa 2006, k. 919-940.

⁸ Tamże.

sposobie życia dla zbawienia dusz naszych...” (1 Reg 24,1-2). Wydaje się, że bracia są wezwani do znajomości aktualnie obowiązującej Reguły, zatwierdzonej w 1223 r. przez Stolicę Apostolską jak i znajomości Konstytucji jako wykładni Reguły. Oczywiście nie przeszkadza to w sięganiu do tekstów obydwu Reguł, jak i Konstytucji, wyrażających charyzmat Zakonu. Następnym odniesieniem jest wezwanie Franciszka (1 Reg 5,17) do prawdziwego posłuszeństwa, które objawia się w życiu braci wiernością przykazaniom Pana, temu, co przyrzekli, zachowując Ewangelię. Każde słowo Ewangelii, każdy akt posłuszeństwa w Kościele katolickim (Papież, Biskupi, kapłani) i Zakonie (ministrowie, gwardian, kustosz, drugi brat) jest dla Franciszka i braci drogą prawdziwą, to znaczy łączy z Bogiem, Jego wolą. Czwarte odwołanie Konstytucji do Reguły, w części, która omawia podstawy charyzmatyczne Zakonu nawiązuje do jednego z kryterium prawdziwego ubóstwa. Tym, co weryfikuje braci w życiu ubogim, jest radość, która wypływa z przebywania „wśród ludzi prostych, i wzgardzonych, ubogich i słabych, chorych i trędowatych, i żebraków przy drogach” (1 Reg 9,2).

Nowe Konstytucje we wprowadzeniu duchowym do i części, która zawiera normy dotyczące ślubów, umieszcza również dwa odniesienia do ślubu czystości. Spojrzenie św. Franciszka, zapisane w Regule niezatwierdzonej rzuca wiele światła na sposób postrzegania życia w czystości. Fundamentem życia w czystości jest miłość, cnota wlana. Stąd zachęta, która znalazła się w Konstytucjach, aby przede wszystkim miłować „z całego serca, z całej duszy, z całego umysłu, z całej siły i mocy, z całego umysłu ze wszystkich sił, całym wysiłkiem całym uczuciem, całym wnętrzem, wszystkimi pragnieniami i całą wolą [...] Pana Boga, który dał i daje nam całe ciało, całą duszę i całe życie” (1 Reg 23,8). W tym samym akapicie wprowadzenia duchowego znajduje się prośba św. Franciszka skierowana do „wszystkich braci, tak ministrów, jak innych, aby usunąwszy wszystkie przeszkody i odrzuciwszy wszystkie troski i kłopoty, czystym sercem i czystym umysłem jak najlepiej służyli Panu Bogu, kochali Go, wielbili i czcili; bo tego Bóg ponad wszystko pragnie” (1 Reg 22,26).

W części normatywnej i części Konstytucji mamy z kolei aż dziewięć odniesień do Reguły niezatwierdzonej. Tak częste odwołanie się 1 Reg nie powinno dziwić. Jesteśmy bowiem w części ukazującej charyzmat Zakonu, a Reguła „*non ballata*” przekazuje wiele treści na ten temat.

Dwa razy w paragrafie drugim, pierwszego punktu są podkreślone cechy wzajemnego odnoszenia się braci do siebie: „Wzajemny szacunek, uprzejmość i radość” (1 Reg 7,14-16) oraz „otwartość wobec wszystkich ludzi” (1 Reg 7,14). Następnie w paragrafie tego samego punktu, nawiązując dwukrotnie do rozumienia „*minoritas*”: bracia są wezwani, aby w swojej postawie odrzucili nawet samo pragnienie panowania na innymi ludźmi (1 Reg 5,12). „*Minoritas*” ma się

również objawiać się w uległości innym (1 Reg 7,1-2), w służbie jedni drugim (1 Reg 10,1) oraz solidaryzowaniu się z ludźmi wzgardzonymi i wyłączonymi ze społeczności, co jest powtórzeniem myśli i odwołania z części duchowej tej części Konstytucji (1 Reg 9,2). W paragrafie siódmym również pierwszego punktu, który omawia charyzmatyczne podstawy Zakonu znajduje się wezwanie, aby w ciągłości z pierwotnym charyzmatem i tradycją Zakonu okazywać cześć Najświętszej Maryi Pannie (1 Reg 23,6), na wzór wielu Świętych i Błogosławionych Zakonu.

Kolejne odniesienia do Reguły niezatwierdzonej znajdują się przy omawianiu ślubów. Najpierw ślubu posłuszeństwa. Na końcu całej listy pośrednictw, przez które działa Bóg (wola św. Franciszka, Papież, Minister Generalny, posłuszeństwo właściwemu ministrowi prowincjalnemu, kustoszowi, gwardianowi, własnemu sumieniu, ordynariuszom miejsca), jest wymieniony drugi brat; minoryci zachowują ślub posłuszeństwa również wtedy, kiedy wzajemnie w duchu miłości służą sobie i słuchają siebie nawzajem (1 Reg 5,14). Istotną sprawą przy omawianiu ślubu ubóstwa jest obowiązek pracy. Konstytucje powołując się na wolę św. Franciszka, wyrażoną w Testamencie, aby wszyscy bracia oddawali się pracy, zezwalają również, aby „mieli narzędzia przydatne w ich rzemiośle” (1 Reg 7,9).

Życie w zjednoczeniu z Bogiem

W II części Konstytucji jest „opisana wizja życia duchowego braci zgodna z charyzmatem”⁹. W czterech rozdziałach jest mowa o duchu i życiu modlitwy, modlitwie liturgicznej, innych praktykach pobożnych oraz o pokucie i nawróceniu braci¹⁰. Oczywiście, tak jak w pierwszej części Konstytucji mamy wprowadzenie duchowe, które zawiera się w dwunastu podpunktach. Odniesienie do Reguły niezatwierdzonej mamy tylko we wprowadzeniu duchowym w dwóch miejscach, w podpunkcie drugim i przedostatnim¹¹.

W obu przypadkach jest zacytowany inny fragment tej samej modlitwy św. Franciszka: „Ojcie święty i sprawiedliwy, Panie, Królu nieba i ziemi, dzięki Ci składamy z powodu Ciebie samego, że Twoją świętą wolą i przez jedyne Syna Twego stworzyłeś z Duchem Świętym wszystkie byty duchowe i cielesne, a nas [...] umieściłeś w raju [...]. I dzięki Ci składamy, że jak stworzyłeś nas przez Syna

⁹ T. Kulbicki OFMConv, R.M. Leżohupski OFMConv, *Komentarz do odnowionych Konstytucji Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych*, Niepokalanów 2020, s. 87.

¹⁰ *Konstytucje...*, dz. cyt., s. 65-75.

¹¹ Tamże, chodzi o akapity oznaczone literami: b), k), s. 61-65.

Twego, tak przez świętą miłość Twoją, którą nas umiłowałeś, sprawileś, że On, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek, narodził się z chwalebnej zawsze Dziewicy, błogosławionej, świętej Maryi i przez Jego krzyż i krew, i śmierć zechciałeś nas wykupić z niewoli” (1 Reg 23,1-3). Następnie jest zacytowany również siódmy werset wspomnianej modlitwy: „My wszyscy bracia mniejsi, słudzy nieużyteczni, pokornie prosimy i błagamy, abyśmy wszyscy wytrwali w prawdziwej wierze i pokucie, bo inaczej nikt nie może być zbawiony” (1 Reg 23,7).

Wydaje się to logiczne, iż Zakon czyniąc refleksje nad życiem modlitwy i pokuty, wskazując jego konkretne formy, odwołuje się do absolutnych podstaw życia duchowego i pokuty braci. Jest ono zakorzenione w Trójcy Przenajświętszej. Bogu należy cię dziękczynienie, cześć i uwielbienie najpierw dla Niego samego. Od Boga przecież otrzymaliśmy jako ludzie i wciąż otrzymujemy istnienie, dar rajy i dar wolności – utraconej przez grzech. Całe nasze życie modlitwy i pokuty to powrót do jedności z Bogiem. Życie modlitwy i pokuty jest również łaską, darem, o którą każdy najpierw powinien prosić. Stąd cytując modlitwę św. Franciszka widzimy model – błysk modlitwy, która powinna być bliska każdemu bratu, aby szedł drogą ku zjednoczeniu z Bogiem.

Braterskie życie we wspólnocie

X część Konstytucji Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych jest poświęcona braterskiemu życiu we wspólnocie. Św. Franciszek, od początku, co widać w Regule niezatwierdzonej, rozumie, praktykuje i uczy braci wzajemnej postawy, która bliższa jest postawie matki (delikatności, bezwarunkowości czy opiekuńczości) niż postawie ojcowskiej (wymagającej, warunkowej, surowej)¹². W sześciu rozdziałach tej części Konstytucji jest ukazana natura wspólnoty braterskiej, jej specyfika, jej siła czyli miłość, ale również znajduje się rozdział traktujący o relacjach z całą rodziną franciszkańską, ochroną wspólnoty i wspólnym zarządzaniem dobrami¹³.

We wprowadzeniu duchowym¹⁴ mamy siedem odniesień do Reguły niezatwierdzonej: pierwsze to przypomnienie, że św. Franciszek wszystkich w Zakonie traktował jak braci: „Tak ministrów jak innych” (1 Reg 22,6). Następnie w dość długim odniesieniu do Reguły zacytowane są słowa Świętego: „Nie wolno [...] braciom piastować władzy ani panować nad nikim, zwłaszcza nad

¹² T. Kulbicki OFMConv, R.M. Leżohupski OFMConv, dz. cyt., s. 127.

¹³ *Konstytucje...*, dz. cyt., 81-102.

¹⁴ Tamże. Odniesienia do I Reg mamy w podpunkcie a), c), f), g), h), j), s. 77-80.

współbraćmi [...]. Niech żaden z braci źle nie mówi ani nie czyni drugiemu; niech raczej przez miłość Ducha chętnie służą jedni drugim i będą sobie posłuszni. I to jest prawdziwe i święte posłuszeństwo Pana naszego Jezusa Chrystusa" (1 Reg 5,9.13-15). Sam Chrystus „jako pasterz i biskup” jest odniesieniem dla wszystkich członków Zakonu jako braci: „I uciekajmy się do Niego jako do pasterza i biskupa dusz naszych, który mówi: Ja jestem dobrym pasterzem [...]. Wy wszyscy jesteście braćmi. I nikogo na ziemi nie nazywajcie waszym ojcem, bo jeden jest wasz Ojciec, który jest w niebie” (1 Reg 22,32-34). W kolejnych odniesieniach jest pokazany – wspomniany na początku – matczyzny odcień braterstwa: „I jak matka kocha i karmi swego syna, tak każdy niech kocha i karmi swego brata” (1 Reg 9,11) oraz zwrócenie uwagi na ewangeliczną postawę, o którą bardzo dbał św. Franciszek w życiu braterskim, życia, które przecież przebiega w wielkiej bliskości osób i gdzie słabości brata bardziej rzucają się w oczy niż własne słabości: „Niech nie sądzą i nie potępiają. I, jak mówi Pan, niech nie roztrząsają nawet najmniejszych grzechów innych ludzi, a raczej własne grzechy niech rozważają” (1 Reg 11,6-12). Braciom potrzebna jest obecność i słowo ministra generalnego prowincjalnego: „Zobowiązuje także wszystkich ministrów prowincjalnych, „by spotykali się ze swymi braćmi, gdzie im się podoba, aby omawiać sprawy Boże” (1 Reg 18,1). Ostatnie odniesienie dotyczy relacji do tych, którzy braci nawiedzają. Chodzi o przychodzących do klasztoru. Wobec każdego – zgodnie z zamysłem św. Franciszka umieszczonym w Regule niezatwierdzonej – powinni objawiać szczerą postawę braterstwa: „I krotkolwiek przyszedłby do nich: przyjaciel czy wróg, złodziej czy łotr, niech go przyjmą uprzejmie” (1 Reg 7,14).

W tekście części normatywnej, mamy trzy odniesienia do Reguły. Jeszcze raz następuje odwołanie się do postawy, która jest istotna w budowaniu wzajemnej komunii. Bracia są wezwani, aby z szacunkiem podchodzili do życiowej historii braci z jej bogactwem i ułomnościami, powinni ze sobą szczerze rozmawiać, otwarcie opowiadać o swoich doświadczeniach, z zaufaniem przedstawiać swoje potrzeby, wspierać i przychodzić sobie z pomocą, w miłości służąc jeden drugiemu (por. 1 Reg 5,14). Jak widać w tym wypadku nie jest to literalny cytat Reguły, ale pogłębiona myśl o budowaniu wzajemnych relacji opartych o rozumienie historii życia, która może być bardzo pogmatwana. Drugie odniesienie dotyczy przyjmowania zarówno „członków jednej rodziny franciszkańskiej” oraz „innych gości”, którzy przybywają do naszych klasztorów, niech będą przyjmowani z oznakami uprzejmości (por. 1 Reg 7,14). Trzecie zaś odniesienie w kontekście braterskiego życia we wspólnocie dotyczy wrażliwości wobec brata w potrzebie. Wszyscy, a szczególnie mistrzowie, kustosze i gwardiani powinni bezzwłocznie przychodzić z pomocą współbratu, który znalazłby się w jakiegokolwiek trudności,

wysłuchując go, podtrzymując go na duchu, towarzysząc mu, upominając go oraz wzywając do poprawy pokornie i z miłością (por. 1 Reg 5,5).

Misja Braci

Kolejna, IV część Konstytucji, dotyczy „aktywności i życia braci w świecie”¹⁵. Aktualne spojrzenie Magisterium Kościoła na „misję” jest szersze niż sama tylko działalność ewangelizacyjna „*ad gentes*”. Oczywiście również i ten aspekt obejmuje ten termin, ale w życiu braci „misją” jest każda działalność duszpasterska, świadectwo życia, praca intelektualna i fizyczna, itp.¹⁶.

Wprowadzenie duchowe do tej części Konstytucji zawiera aż dziesięć odniesień do Reguły niezatwierdzonej¹⁷. Na samym początku pokazane jest źródło każdej misji braci, a jest nim sam Bóg oraz Jego Syn – Jezus Chrystus, posyłający na świat swoich uczniów. Konstytucje odnoszą się w tym miejscu do modlitwy św. Franciszka, która jest prawie dosłownym cytatem modlitw Jezusa z Ewangelii św. Jana (J 12,28a; 17,1b.6.17). Słowa Jezusa są w tym wypadku modlitwą samego św. Franciszka (1 Reg 22, 41-42.51). Posłanie (misja) – rozumiana w duchu modlitwy Jezusa za uczniów, za Kościół – wskazuje na pragnienie zgodności z wolą Kościoła, szczególnie jeśli chodzi o praktykę głoszenia słowa Bożego: „Żaden z braci niech nie głosi kazań wbrew praktyce i zarządzeniom Kościoła i bez pozwolenia swego ministra” (1 Reg 17,1). Każda misja, ale szczególnie przepowiadanie nie może mieć tylko zewnętrznej, poprawnej i perswazyjnej formy. Franciszek wiele razy zwraca uwagę na jedność słów i czynów. Każdy brat w misji, a szczególnie kaznodzieja nie może być hipokrytą. Powinien być na drodze pokuty i sam dorastać do tego, o czym mówi słowami. Wtedy świadczy prawdziwie o Ewangelii. Trudności zaś, które przeżywa, wewnętrzne i zewnętrzne, są okazją do radosnej jedności z Bogiem: „I cieszymy się raczej wtedy, gdy wpadamy w rozmaite pokusy i gdy znosimy na tym świecie dla życia wiecznego różne przykrości lub utrapienia duchowe albo cielesne” (1 Reg 17,8). Ewangeliczność misji ma być wyrażona również przez to, że bracia idąc przez świat „nie powinni niczego brać na drogę” (1 Reg 14,1), co przekłada się na życie w zaufaniu Bożej Opatrzności, preferowaniu prostych środków w głoszeniu Ewangelii. Droga, na której bracia głoszą

¹⁵ T. Kulbicki OFMConv, R.M. Leżohupski OFMConv, dz. cyt., s. 103.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Odniesienia znajdują się w a), d), dwa razy w f), g), h), dwa razy w i) i dwa razy w j), *Konstytucje...*, dz. cyt., 103-106.

Ewangelii, wiedzie również do wyznawców islamu, Saracenów¹⁸ oraz innych niewierzących w Chrystusa: „Gdyby którykolwiek brat chciał udać się do Saracenów lub innych niewiernych, niech idzie za pozwoleniem swojego ministra i sługi. A minister, jeśli uzna ich za odpowiednich do wysłania, niech udzieli im pozwolenia i nie sprzeciwia się” (1 Reg 16,3-4). Franciszek precyzyjnie opisuje sposób postępowania i głoszenia Ewangelii. Po pierwsze bracia nie powinni „wdawać się w kłótnie ani spory, lecz być poddanymi wszelkiemu ludzkiemu stworzeniu ze względu na Boga i przyznawać się do wiary chrześcijańskiej. Drugi sposób: gdyby wiedzieli, że tak Panu się podoba, niech głoszą słowo Boże aby [ludzie] uwierzyli [...] i zostali chrześcijanami” (1 Reg 16,5-7). Priorytet w misji braci mają czyny i to są – po pierwsze – kazania: „Wszyscy [...] bracia niech głoszą kazania czynami” (1 Reg 17,3). Stąd płyną kolejne wezwania i prośby Zakonodawcy dla wszystkich braci w każdej ich misji (szeroko rozumianej), aby była to – oprócz modlitwy – czynność stała: „słudzy Boży powinni zawsze oddawać się modlitwie lub jakiemuś dobremu zajęciu” (1 Reg 7,12); „aby się starali uniażać we wszystkim, aby się nie chęlpili ani nie cieszyli i nie wynosili się w duchu powodu dobrych słów i uczynków, ani nawet z żadnego dobra, jakie Bóg niekiedy czyni lub mówi i dokonuje nich i przez nich [...] (1 Reg 17,5-6), lecz przypisywali je Bogu «od którego pochodzi wszelkie dobro»” (1 Reg 17,17).

W tekście normatywnym Konstytucji mamy tylko dwa odniesienia do Reguły niezatwierdzonej¹⁹. Pierwsze odnosi się do postawy jaka powinna cechować braci kiedy przy pracy – misji są zależni od innych. Powinna być to postawa „w duchu franciszkańskiej *minoritas*” (1 Reg 7,1-2). Drugie odniesienie jest powtórzeniem i uściśleniem sposobu wyboru i udania się na misje „*ad gentes*”; brat ma odnieść się do swojego ministra, składając na piśmie swoją prośbę, a minister ma udzielić pozwolenia po odpowiednim rozeznaniu (1 Reg 16,3).

Formacja Braci

Część V Konstytucji normuje sprawy Zakonu związane z formacją. Po wprowadzeniu duchowym zawierającym dziewięć akapitów²⁰, zawarte są w kolejnych rozdziałach: zasady formacji, wymiary formacji, animacja powołań oraz omówione są poszczególne stopnie formacji Zakonu (postulat, nowicjat, postnowicjat oraz

¹⁸ Saraceni – nazwa używana w już starożytności przez Greków i Rzymian, na określenie koczowniczych plemion arabskich. Nazwy tej używał już św. Hieronim. G. Basetti-Sani OFM, *Saraceni*, Leksykon, dz. cyt., k. 1625-1644.

¹⁹ *Konstytucje...*, dz. cyt., s. 107-128.

²⁰ Tamże, s. 129-132. Odniesienia do 1 Reg są w akapitach znaczone: b), c), e), f), i).

formacja ustawiczna, która zaczyna się po zakończeniu poprzednich stopni formacji początkowej i trwa aż do śmierci zakonnika)²¹. Normatywna część Konstytucji obfituje w swoich normach i odniesieniach przede wszystkim do Kodeksu Prawa Kanonicznego, ale we wstępie duchowym mamy wiele odniesień do Reguły niezatwierdzonej. Pokazuje to z jednej strony dbałość św. Franciszka i Zakonu odpowiednią formację braci, którzy chcą prowadzić życie minoryckie, a z drugiej wierność Kościołowi, który również w czasach św. Franciszka ogłaszał zasady formacji w powstających lub istniejących już wspólnotach zakonnych.

We wprowadzeniu duchowym i tylko w nim, w tej części Konstytucji mamy sześć odniesień do Reguły niezatwierdzonej. Pierwszym odniesieniem w sprawie formacji do Reguły niezatwierdzonej jest wskazanie tekstu, w którym św. Franciszek podkreśla samą istotę formacji. Jest to „pójście Jego śladami” (1 Reg 1,1). Jak widać jest to sam początek Reguły, ale i początek, i istota życia minoryty: naśladowanie Jezusa, wstępowanie w Jego ślady czyli takie życie, którego celem jest zdobycie formy Jezusa, oczywiście formy duchowej, wewnętrznej, a nie ślepe odwzorowanie zachowań. Na to wskazuje drugie odwołanie się do słów św. Franciszka. Jest to jednocześnie ostrzeżenie: „Stąd też, bracia, strzeżmy się wszyscy bardzo mocno, abyśmy [...] nie zagubili lub nie odwrócili naszego umysłu i serca od Pana” (1 Reg 22,5).

Św. Franciszek był świadomy, że każdy kto wstępuje do Zakonu musi przejść pewną instytucjonalną drogę formacji. Już wtedy istniały konkretne wskazania Kościoła na ten temat. Były one na bieżąco wprowadzane i obowiązywały w Zakonie. Reguła niezatwierdzona jest takim właśnie świadectwem. Bardzo ważne było i ciągle jest aktualne to, w jaki sposób kandydat do Zakonu jest przyjmowany i prowadzony po niełatwej drodze formacji: „Jeśli kto z Bożego natchnienia pragnie przyjąć ten sposób życia i przyjdzie do naszych braci, niech będzie przyjęty życzliwie. Jeśli okaże się wytrwały w pragnieniu przyjęcia naszego sposobu życia, [...] bracia [...] niech go jak najprędzej przedstawia swemu ministrowi. Minister niech przyjmie go z prawdziwą dobrocią, doda zachęty i wytłumaczy mu dokładnie, na czym polega nasz sposób życia [...]. [Następnie] minister da mu odzież na czas rocznej próby [...]. Po upływie roku i czasu próby niech będzie przyjęty pod posłuszeństwo. Potem nie wolno mu [...] «wałęsać się wbrew posłuszeństwu» [...]. Nikogo nie wolno przyjmować wbrew praktyce i przepisom Kościoła świętego” (1 Reg2,1-4.8-10.12).

Spojrzenia na formację – zarówno od strony braci przychodzących jak i formujących – ma cechować radykalizm ewangeliczny od początku. Od początku kandydaci mają „[...] zachowywać naukę i naśladować przykład Pana naszego

²¹ Tamże, s. 132-160.

Jezusa Chrystusa, który mówi: «Jeśli chcesz być doskonałym, idź, sprzedaj wszystko, co masz, i daj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie; przyjdź i chodź za Mną». I: «Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie i weźmie krzyż swój, i naśladuje Mnie». Także: «Jeśli kto chce przyjść do Mnie, a nie ma w nienawiści ojca i matki, i żony, i dzieci, i braci, i sióstr, jeszcze też i życia swego, nie może być moim uczniem (1 Reg 1,1-4). Oderwanie od świata, bogactw, rodziny, praktykowane od początku jest przecież czymś istotnym w ślubach, które po okresie próby każdy brat składa: „Każdy, kto opuściłby ojca lub matkę, braci albo siostry, żonę albo dzieci, domy albo pola dla Mnie, stokroć więcej otrzyma i posiędzie życie wieczne” (1 Reg 1,5). Wydaje się, że w postawie „oderwania się”, objawia się charyzmat życia w ubóstwie, a nawet umiłowanie ubóstwa. Aby formacja była czymś trwałym, powinna być nieustannym powrotem do pierwszej miłości, oczyszczaniem jej, odnawianiem. Tak samo jest odnośnie charyzmatu – powinien być nieustannie korygowany i odnawiany, dlatego we wprowadzeniu duchowym, które zapowiada normy odnośnie formacji ustawicznej mamy taką oto zachętę św. Franciszka: „W imię Pańskie! Proszę wszystkich braci, aby nauczyli się tekstu i znaczenia tego, co jest napisane w tym sposobie życia dla zbawienia dusz naszych, i aby to sobie często przywozili na pamięć. I błagam Boga, który jest wszechmogący i w Trójcy jedyny, aby błogosławił wszystkich nauczających, uczących się, zachowujących, pamiętających i spełniających to wszystko, co jest tu napisane dla zbawienia dusz naszych, ilekroć będą sobie to przypominać i wykonywać. I całując im nogi, błagam wszystkich, aby ten [sposób życia] bardzo kochali, strzegli i przechowywali” (1 Reg 24,1-3).

Zarząd Zakonu

Ostatnia, VI część Konstytucji Zakonu, również posiada odniesienia do Reguły niezatwierdzonej. Jest ich cztery i wszystkie są umieszczone we wprowadzeniu duchowym²². Cała zaś ostatnia część Konstytucji w dziewięciu rozdziałach definiuje najpierw posługę władzy i wskazuje na jej cel, wskazuje kto może pełnić urzędy w Zakonie, następnie określa obowiązki Kapituły Generalnej, charakteryzuje urząd generała Zakonu i jego definitorium, podobnie w następnych rozdziałach mówi o kapitule prowincjalnej, ministrze prowincjalnym oraz kustodii i kustosz. Ostatnie dwa rozdziały traktują o Konferencjach w Zakonie oraz o gwardianie i kapitule klasztornej²³.

²² Tamże, s. 166-186. Odniesienia do 1 Reg są dwa razy w punkcie a) oraz w g), j).

²³ Tamże, s. 166-186.

Wszelka władza jest od Boga, również źródło wszelkiego autorytetu bracia mają odkrywać w Bogu Trójcy Świętej Jedynym. Po pięknym fragmencie modlitwy z Listu do Zakonu jest zamieszczona prośba św. Franciszka z Reguły niezatwierdzonej: „Teraz zaś, skoro porzuciliśmy świat, nic innego nie mamy czynić, tylko spełniać wolę Pana i Jemu samemu się podobać” (1 Reg 22,9). Tego samego fragmentu Reguły pochodzi druga prośba św. Franciszka: „Zachowujmy więc słowa, życie i naukę, i świętą Ewangelię Tego, który raczył modlić się za nas” (1 Reg 22,41).

Dla św. Franciszka bardzo istotne był sposób sprawowania urzędów w Zakonie. Dlatego cały jeden akapit jest poświęcony ministrom: „W imię Pańskie! Wszyscy bracia, którzy są ustanowieni ministrami i sługami innych braci, niech rozmieszczają swoich braci w prowincjach i w miejscach, w których będą, niech ich często odwiedzają, i w sposób duchowy napominają i umacniają [...]. A ministrowie i słudzy niech pamiętają, że Pan mówi: «nie przyszedłem, aby mi służono, lecz aby służyć», i że troska o dusze braci została im powierzona. Jeśliby któryś z nich zginął z ich winy i przez ich zły przykład, będą musieli w dzień sądu zdać rachunek przed Panem Jezusem Chrystusem” (1 Reg 4,1-2.6).

Wszyscy bracia mają również udział w zarządzaniu Zakonem, Prowincją czy klasztorem. Kapituły braci – Zakonu, Prowincji czy klasztoru służą podejmowaniu decyzji, które są poprzedzone rozeznaniem (modlitwą, dyskusją, szukaniem najlepszych rozwiązań). Nawiązując do Reguły niezatwierdzonej, Konstytucje Zakonu przywołują również jej tekst, wskazanie, aby kapituły były miejscem „omawiania spraw Bożych” (1 Reg 18,1). Zadanie ważne, ale i niezwykle delikatne. Chodzi bowiem o spojrzenie wiary na to, jak bracia widzą swoje życie i swoją posługę w konkretnym punkcie historii. Spojrzenie przez pryzmat ewangelii nie u wszystkich jest takie samo. Na pewno jednak kapituły nie mogą poprzestawać na technicznym rozwiązywaniu bieżących spraw, na analizach swojej działalności jedynie metodami naukowymi, na prostych komunikatach o funkcjonowaniu np. klasztoru, wspólnoty klasztornej, czy technice posługi duszpasterskiej.

Kilka wniosków

1. Należy zauważyć stosunkowo dużą ilość odniesień Reguły niezatwierdzonej w Konstytucjach. Konkretnie jest ich 49, co stanowi nieco ponad 13 procent wszystkich odniesień (przypisów). W tym kontekście pozostałe dwa ważne pisma: Reguła zatwierdzona posiada 28 odniesień, a Testament św. Franciszka jest przywoływany w 12 miejscach w Konstytucjach.

2. Reguła niezatwierdzona jest tekstem obszernym i bogatym w treści charyzmatyczne, co niewątpliwie ma wpływ na ilość odniesień w zdecydowanej większości we wprowadzeniach duchowych (35 odniesień w stosunku do 14 w częściach normatywnych poszczególnych części Konstytucji). Wyjątkiem jest i część Konstytucji, w której ukazane są podstawy charyzmatyczne Zakonu. W tym jedynym wypadku, na 15 odniesień wszystkich, 6 znajduje się we wprowadzeniu duchowym i aż 9 odniesień w części normatywnej.

3. Istnieją również rozdziały Reguły niezatwierdzonej, do których nie ma odniesień w Konstytucjach. Niecytowane rozdziały Reguły niezatwierdzonej to: III, VIII, XII, XIII, XV, XIX, XX, XXI.

4. Celem opracowania nie było tworzenie jakiegoś obrazu oderwanego od całego bogatego tekstu Reguły niezatwierdzonej czy tekstu normatywnego Konstytucji. Wydaje się jednak, że mając wgląd w treść odniesień można powiedzieć, że Reguła niezatwierdzona stanowi ważny punkt odniesienia dla nowych Konstytucji Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych.

Pierwsze czasy zarazy i pandemii w Europie. Kontekst historyczny

Termin i jego znaczenia

Zaraza – choroba zakaźna występująca masowo¹. W dawnej polszczyźnie określano ją jako mór albo morowe powietrze, a w późniejszych czasach używano określenia dżuma. Łacińskie *pestis*, *-is* to zniszczenie, destrukcja, śmierć, zaraza². Od niego pochodzi *pestifer*, *-era*, *-erum* – zaraźliwy, roznoszący zarazę³. Natomiast współcześni naukowcy określają zarazę jako *Yersina pestis* (paleczka dżumy).

Choroba została opisana przez żyjącego na przełomie XIX i XX wieku szwajcarsko-francuskiego bakteriologa Aleksandra Yersina (1863-1943). Wywołuje ją bakteria (paleczka dżumy) nazwana od swego odkrywcy *Yersina pestis*⁴. Jest to choroba zakaźna, odzwierzęca przenoszona przez gryzonie najczęściej przez szczury, ale też przez wiewiórki, susły i chomiki. Chorobę ze zwierząt na ludzi przenoszą pchły. Może występować w trzech postaciach: 1. dymienicznej (*pestis bubonica*), 2. posocznicowej (*pestis septicaemica*) i 3. płucnej (*pestis pneumonica*). W pierwszym przypadku bakteria (*Yersina pestis*) po dostaniu się do naczyń krwionośnych migrują do węzłów chłonnych, które ulegają powiększeniu, powstaje guz (dymienica). Pojawia się najpierw gorączka, dreszcze, ogólne osłabienie i powiększenie węzłów chłonnych, które w konsekwencji pękają. Cecha charakterystyczną są czarne plamy, stąd nazywano ją w Średniowieczu: czarną śmiercią (*mors nigra*)⁵. W przypadku posocznicowym powoduje ogólnoustrojowe zakażenie czyli sepsę i śmierć w bardzo krótkim czasie. Ostatnia forma, płucna (*pestis pneumonica*) powoduje kaszel, zapalenie płuc, wysoka gorączkę, sinice. W tym wypadku nie jest przenoszona przez pchły, ale przez aerozol

¹ Słownik języka polskiego, red. M. Szymczak, t. 3, Warszawa 1989 s. 950.

² J. Sondel, Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków, Kraków 1997, s. 747.

³ Słownik łacińsko-polski, red. M. Plezia, t. 4, Warszawa 1974, s. 145.

⁴ T. Roźniatowski, Dżuma, w: Polski słownik medycyny, Warszawa 1981, s. 262.

⁵ Na ten temat zob. H. Wojtyśka, Czarna Śmierć, w: Encyklopedia katolicka, t. 3, Lublin 1979, s. 755-756.

wydalany przez chorego z wydychanym powietrzem, czyli drogą kropelkową. Ta forma najbardziej zbliżoną jest do znanego nam dzisiaj wirusa SARS-CoV-2 powodującego COVID-19.

Oczywiście wszystkich tych wiadomości na temat zarazy nie posiadali uczeni ani w Starożytności, ani w Średniowieczu, dlatego przede wszystkim w wypadku schorzeń występujących w starożytności nie jesteśmy pewni o jaki rodzaj choroby zakaźnej chodzi. Łaciński termin *pestis* lub greckie *loimos* odnoszono do różnych rodzajów dolegliwości jak np. do ospy, odry, tyfusu czy czerwoni. Wiedza lekarska w owych czasach opierała się przede wszystkim na badaniach Hipokratesa (ok. 460 p.n.e. – 377 p.n.e.). Ten ojciec medycyny podczas swych wędrówek po Azji Mniejszej i Egipcie wnikliwie obserwował objawy spotykanych chorób. Według niego w organizmie człowieka istnieją cztery podstawowe ciecze: krew, śluz, żółć, którą rozdzielał na żółtą i czarną. Zachowanie równowagi między tymi cieczami w organizmie warunkowało stan zdrowia. Dlatego tak ważne według niego było wydalanie szkodliwych cieczy np. przez powodowanie wymiotów lub opuszczanie krwi.

Wspomniana teoria choroby, w pewien sposób wyjaśniała schorzenia indywidualne jako zaburzenia równowagi płynów w organizmie, ale w żaden sposób nie tłumaczyła jak następuje zakażenie człowieka przez człowieka. Już w czasach zarazy Ateńskiej (430-429 p.n.e.) pojawiła się teoria miazmatu od greckiego *miasma* – plama, brud, które rozciągnięto na niezdrowe powietrze⁶. Uważano bowiem, że para lub mgła (w Rzymie mówiono o mgławicy) zawiera w sobie cząstki brudu. Teoria ta opierała się na obserwacji, a mianowicie zauważano, że jakość powietrza zależy od przestrzeni geograficznej. W niektórych miejscach (mówimy tak do dziś) było źle, czyli zanieczyszczone powietrze, występowała malaria. Przypuszczano więc, że zaraza przenoszona jest przez powietrze (chmury), ciężkie opary, lub gnilne wyziewy. Przekonanie takie utrzymywało się w Polsce do XIX wieku. Krakowski kronikarz w XVIII wieku zapisał, że nad miastem pokazała się chmura na kształt ognia czerwona, która przyniosła morowe powietrze⁷.

Po przejściu przez Europę epidemii czarnej śmierci medycy zaczęli żywić przekonanie, iż zarażenie dokonuje się przez kontakt z chorym. Nazywano to *contagium vivum* stąd zalecenie izolacji i kwarantanny.

⁶ Na ten temat zob. K.H. Leven, *Miasma Und Metadosis – antike Vorstellungen von Ansteckung*, „Gesellschaft Und Geschichte. Jahrbuch des Instituts für Geschichte der Medizin der Robert Bosch Stiftung“ 1992, 11, s. 57-58.

⁷ J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć*, Kraków 2020, s. 28-29.

Zaraza w starożytności

Dżuma jest chorobą sezonową, zaczyna się w populacji gryzoni. Zarażone zwierzęta opuszczają swe kryjówki bowiem na skutek choroby tracą instynkt zachowawczy i kierują się do skupisk ludzkich. Najczęściej następuje to w czasach powodzi, suszy lub trzęsienia ziemi. Już historycy rzymscy jak Tytus Flawiusz w „Dziejach Rzymu” twierdził, że epidemie pojawiają się średnio co 8-10 lat. Jedną z plag, która została dobrze opisana przez starożytnych medyków jest „Zaraza Antoninów” (*pestis Antonini*)⁸. Pojawiła się ona w Rzymie w latach 165-180 naszej ery, czyli za panowania dynastii Antoninów, stąd też jej nazwa. Najważniejszym źródłem do poznania tej epidemii są zapiski Galena (*Galenus*) medyka cesarza Lucjusza Werusa i Marka Aureliusza⁹. Opisał on, że całe ciało pokrywało się małymi czerwonymi plamami, które następnie stawały się pękającymi pęcherzami. Chorzy cierpieli z powodu wysokiej gorączki. Galenus podaje bardzo ważną informację medyczną o swoich pacjentach, a mianowicie stwierdza, że czarne ekskrementy były u chorych objawem wskazującym, czy przeżyją, czy też nie. Jeśli stolec był czarny w szybkim czasie następowała śmierć¹⁰.

Zaraza Antoninów dotknęła przede wszystkim mieszkańców miast i żołnierzy, do tego stopnia, że armia zaczęła cierpieć na znaczący niedobór sił ludzkich. Sytuację wykorzystali Germanowie, którym udało się po raz pierwszy w historii wdrzeć na Półwysep Apeniński. Oblegali m.in. Akwileję, wówczas jedno z największych miast cesarstwa. Rzym ostatecznie zwyciężył, lecz plemionom germańskich udało się zachwiać przekonanie o nietykalności Rzymu.

Marek Aureliusz zareagował na zarazę ze spokojem, jak przystało na stoika. Wprowadził nowe przepisy regulujące życie w mieście. Zabronił chowania zmarłych w prywatnych ogrodach lub grobowcach. Natomiast ubodzy, zmarli w czasie zarazy, mieli być chowani na koszt państwa. Mimo tych działań bardzo wielu rzymian uciekało się do magii i różnego rodzaju szarlatanów. Noszono np. talizmany z napisem „Apollonie, wyganij morowe chmury”. Nieprzemijająca zaraza umacniała przekonanie mieszkańców Rzymu o gniewie bogów. By ich przebłagać urządzano nabożeństwa błagalne, w których jednak nie uczestniczyli chrześcijanie, co wzmacniało wrogość pogan do wyznawców Chrystusa. Dzięki swej postawie chrześcijanie stali się poręcznym „kozłem ofiarnym” i to ich oskarżono

⁸ J. Wright, *Co nas (nie)zabije. Największe plagi w historii ludzkości*, Poznań 2020, s. 17-37.

⁹ O zarazie za czasów swego panowania wspomina Marek Aureliusz. Zob., tenże, *Rozmyślenia*, Kęty 1999, s. 19.

¹⁰ J. Wright, dz. cyt., s. 24-25.

o sprowadzenie zarazy¹¹. W prześladowaniach za czasów Marka Aureliusza zginął w Rzymie Justyn filozof. Mimo takich ofiar zaraza nie ustawała i najprawdopodobniej z jej powodu zmarł Marek Aureusz (180 r.). Dlatego należy przyznać rację angielskiemu historykowi Edwardowi Gibbonowi, który stwierdził, że świat starożytny nigdy nie podniósł się po ciosie, jaki spadł na niego pod postacią zarazy za rządów Marka Aureliusza¹².

Drugą wielką epidemią, która dotknęła Cesarstwo rzymskie, tym razem Wschodniorzymskie (Bizantyjskie) była Dżuma Justyniana. Pojawiła się bowiem za rządów Justyniana I (527-565), cesarza który chciał przywrócić polityczną jedność cesarstwa w uprzednich granicach, czyli z czasów dawnej świetności. Odbiciem zamierzeń Justyniana jest przede wszystkim ogłoszony w 529 kodeks praw zwany *Codex Justinianus*. Z niego pochodzi ciężący nad całym Średniowieczem podział władzy na *sacerdotium et imperium* (kapłaństwo i cesarstwo), z których pierwsza odnosi się do spraw Boskich a druga do ludzkich¹³. Natomiast zewnętrznym wyrazem cesarskiej świetności jest wzniesiony w 534 roku kościół Bożej Mądrości (*Hagia Sophia*).

Pierwsze ogniska choroby pojawiły się w Egipcie (Aleksandria). Cesarstwo z Afryki Północnej sprowadzało zboże do Konstantynopola i to właśnie tą drogą wraz z szczurami i pchłami dotarło zakażenie. Wspominają o niej kronikarze z epoki jak Prokopiusz z Cezarei nazywany też Prokopem z Cezarei (490-562) czy autor „Historii Kościoła” – Ewagriusz Scholastyk ((428-594) i na podstawie ich opisów możemy stwierdzić, iż w tym wypadku mieliśmy do czynienia z przypadkiem *pestis bubonica* (dżuma dymienicznej) charakteryzującej się powiększeniem węzłów chłonnych. W Konstantynopolu zaraza trwała rok (541-542), ale pochłonęła bardzo dużo istnień ludzkich. Wspomniany historyk Prokop z Cezarei odnotował, iż w szczytowym momencie zaraza zabijała nawet 10 000 mieszkańców dziennie¹⁴. Liczbę tę podają w wątpliwość dzisiejsi naukowcy, ale zgonów było na tyle dużo, że brakowało miejsc na pochówek. Dokładna liczba zmarłych pozostaje nieustalona. Obecnie przyjmuje się, że dżuma w czasach Justyniana i pochłonęła około czterdzieści procent mieszkańców cesarstwa. Długofalowe skutki zarazy były jednak ogromne. Tak, że amerykański historyk Waren Carroll napisał o tym okresie „świat sypał się w gruzy, pogrążał w otchłani i ciemnościach. Cywilizacja kończyła się”¹⁵. Podobnie jak w wypadku zarazy Antoninów dosięgła

¹¹ Na ten temat zob. M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 1, Warszawa 1989, s. 63-64; W.H. Carroll, *Historia Chrześcijaństwa*, t. 1, Wrocław 2009, s. 471-475.

¹² E. Gibbon, *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*, t. 1, Warszawa 2020, s. 68.

¹³ M. Banaszak, *Historia Kościoła*, t. 1, s. 216.

¹⁴ Taki cytat z Prokopa podaje H.B. Dewning, *History of the Wars*, Cambridge 1954, s. 465.

¹⁵ W.H. Carroll, dz. cyt., t. 1, s. 200.

ona przede wszystkim wojsko i mieszkańców miast. Zmniejszenie się populacji miast i ilości obrońców ułatwiły sprawę wszystkim najeźdźcom cesarstwa i tak: Berberowie (łac. *Berberus* oznacza barbarzyńców, sami siebie nazywają oni *Amazigh*) zajęli prawie bez walki tereny w północnej Afryce, dzisiejsze Maroko, Tunis i Algierię, a Arabowie Syrię. Natomiast plemiona słowiańskie prawie cały Półwysep bałkański. Jak wspomnieliśmy w Konstantynopolu dżuma utrwała rok, ale w całym Cesarstwie Wschodnim do ok. 750 roku. Po czym na długie wieki znikła. Dlatego można powiedzieć iż od czasów Karola Wielkiego (742-814) do 1347 Europa przeżywała okres *prosperity*.

Czarna śmierć w Europie (1346-1352)

Na początku lat dwudziestych XIV wieku zaraza wybuchła na terenie Mongolii i zaczęła swój „pochód” na Zachód. Najpierw dotknęła Kirgizję, a następnie dotarła na Krym. Naukowcy, prawie zgodnie przyjmują, iż w latach 1345-1346 pojawiła się miejscie Kaffa (dzisiaj Teodozja). Miasto należało do Genui, bowiem kilka lat wcześniej Genuieńczycy wykupili je od chanów tatarskich. Jednak w roku 1343 Władca Złotej Ordy Dżanibeg podjął próbę odbicia miasta. Była to jednak próba nieudana, ponieważ Genuńczykom udało się przeprowadzić skuteczną odsiecz drogą morską. Kilka lat później, w latach 1345-1346 chan Dżanibeg zaczął oblężenie miasta. Wśród wojsk tatarskich wybuchła jednak dżuma, a Dżanibeg podjął pierwszą w historii decyzję o użyciu broni biologicznej, a mianowicie kazał katapultować zmarłych wojowników za mury oblężonego miasta¹⁶. Mimo zastosowania takiej taktyki Tatarom nie udało się zająć miasta. Jednak statki genueńskie zawiozły zarazę na Sycylię, a dokładnie do Mesyny, a stamtąd szybko rozpowszechniła się po całej wyspie. Powracające z Krymu genueńskie galery roznosząc zarazę dotarły w 1348 do Wenecji i Pizy oraz do rodzinnej Genui. W tym samym roku (1348) dżuma dotarła do Florencji i jeśli można tak powiedzieć przyczyniła się do powstania jednego z bardziej znanych dzieł europejskiego odrodzenia – a mianowicie „Dekameronu” Giovanni Boccaccio¹⁷. Akcja napisanego przez Boccaccia „Dekameronu” rozgrywa się w 1349 i zaczyna sceną, w której grupka arystokratów, aby uniknąć zarażenia wyjeżdża na wieś.

Autor tak pisze: „W roku od narodzenia Pana naszego Jezusa Chrystusa, tysiąc trzysta czterdziestym ósmym, w sławnym mieście Florencji, klejnot miast włoskich stanowiącym, wybuchła zaraza morowa, spowodowana wpływem ciał

¹⁶ W. Naphy, A. Spicer, *Czarna Śmierć*, Warszawa 2004, s. 19.

¹⁷ G. Boccaccio, *Dekameron*, Kraków 2020.

niebieskich albo też słusznie przez Boga zesłana dla ukarania grzechów naszych. Mór zaczął się na kilka lat przedtem na Wschodzie”¹⁸.

Z zacytowanego fragmentu dowiadujemy się, że wiadano o tym iż zaraza rozpoczęła się na Wschodzie i że przemieszcza się, zbliża się do miasta. Podawano też dwie jej przyczyny: układ ciał niebieskich lub kara Boża. Pierwszemu motywowi przypisywali epidemię uczeni. Naukowcy wydziału medycyny w Paryżu stwierdzili, iż z powodu ułożenia planet panuje złe powietrze. Byli bowiem przekonani, że zaraza przenosi się w powietrzu (nasze morowe powietrze), „złączenie się niektórych planetów jadowite zarażenie powietrza powoduje”¹⁹.

Już starożytni Babilończycy i Egipcjanie byli przekonani o wpływie ciał niebieskich na wszystko, co żyje łącznie z człowiekiem i jego losem. Oddziaływania planet na zjawiska przyrody nie negowali ówcześni teologowie, co najwyżej twierdzili, że ich wpływ nie jest determinujący, czyli, że wpływ gwiazd nie neguje ludzkiej wolności. Prawdą jest, że średniowieczni, zresztą nie tylko oni, lekarze gdy nie umieli podać bezpośredniej przyczyny choroby przypisywali ją wpływowi gwiazd. Zarazę i inne choroby wiązano przede wszystkim z oddziaływaniem Saturna. Dopiero, jak zauważa Jan Kracik, w XVIII wieku uczeni mężowie dali spokój ciałom niebieskim i rozglądając się po ziemi, orzekli, że powietrze „złymi wyziewami zarażone” pochodzi głównie z bagien, stojących wód i rozkładających się trupów²⁰.

Drugim wyjaśnieniem zarazy, szafowanym przez wszystkich kaznodziejów była kara Boża. Nie może dziwić, że w chrześcijańskiej Europie XIV wieku wyjaśnienia choroby szukano w Biblii. Już starotestamentowi Izraelici wiedzieli, że Bóg ukarał faraona i Egipcjan za to, że nie dali wiary słowom głoszonym przez wysłannika Bożego – Mojżesza. Tak więc plagi są ściągane przez nieposłuszeństwo i grzech, one bowiem wywołują gniew Boga. Wyjaśnienie może wydawać się nam zbyt proste a nawet prostackie, ale dawało możliwość jasnego interpretowania zachodzących faktów. Bóg zsyła plagi na swój lud, ponieważ jest na niego zagniewany ze względu na grzechy i odstępstwa. Tylko zmiana zachowań (nawrócenie) mogło odwrócić plagę. Za jakie grzechy Bóg karze swój lud? Kaznodzieje średniowieczni wyliczali: pycha, niedowiarstwo, bluźnierstwo, niepobożność, obżarstwo, opilstwo, nierząd.

Warto zauważyć, że już starożytni, o czym przypomina autor „Iliady” byli przekonani, że źródłem zarazy jest gniew bogów, a jego zewnętrznym wyrazem są strzały godzące w ludzi. Homer tak pisał: „Ozwał się dźwiękiem straszliwym

¹⁸ Tamże, s. 11.

¹⁹ J. Kracik, *Staropolskie postawy wobec zarazy*, Kraków, 2012, s. 17.

²⁰ J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć*, Kraków 2020, s. 25.

srebrzysty łuk Apollona/ Potem jął ostre pociski miotać na ludzi śmiertelnych. Stosy bez przerwy płonęły żałobne nieprzeliczone”²¹.

Przedstawienie dżumy jako deszczu strzał spadających na ludzi znane z Homera i innych dzieł pogańskiego antyku przedostało się też do wyobraźni biblijnej. Autor „Księgi Psalmów” mówi o gniewie Bożym i ognistych strzałach: „Bóg – Sędzia sprawiedliwy, Bóg codziennie palający gniewem. Jeśli się ktoś nie nawróci [...] przygotowuje na niego pociski śmiertelne, sporządzi swe ogniste strzały” (Ps 7,12-14)²².

Wierzący w XIV wieku byli przekonani, że Bóg miał jakiś powód by tak mocno doświadczyć swój lud. Dlatego szukali kogoś kto byłby zdolny orędownać za nimi przed Bogiem. Zwrócono się więc do świętych. Jak wspomnieliśmy w świadomości społecznej zaraza była podobna do strzały miotanej przez Boga na ludzi. Stąd tak wielkie zainteresowanie św. Sebastianem, który w ikonografii przedstawiany jest jako przeszyty strzałami.

W lęku przed chorobą zwracano się przede wszystkim pod opiekę Maryi Matki Bożej. Panowało bowiem przekonanie, że Maria nie uczestniczy w rygorystycznej boskiej sprawiedliwości, co więcej pragnie ją ułagodzić. Z tego czasu pochodzą pierwsze przedstawienia Matki Bożej w obszernym płaszczu osłaniającym wiernych przez wszelkimi nieszczęściami, przede wszystkim przed zarazą. Pozostałością owego myślenia o zagniewaniu Bożym są niektóre śpiewane do dziś pieśni: „Do kogóż mamy wzdychać nędzne dziatki? Tylko do Ciebie, ukochanej matki [...] zasłużyliśmy, to prawda, przez złości, by nas Bóg karał różgą surowości, lecz kiedy Ojciec rozgniewany siecze, szczęśliwy, kto się do Matki uciecze”²³. Tutaj, w Krakowie mamy też dwa wizualne wyobrażenia Maryi broniącej lud przed strzałami gniewu Bożego. Pierwsze znajduje się na zewnętrznej ścianie kościoła Mariackiego, od strony ulicy Mikołajskiej i przedstawia Matkę Bożą zwaną Łaskawą, bowiem w swych rękach trzyma złamane strzały Bożego gniewu. Natomiast na dawnym cmentarzu Mariackim stała wersja rzeźbiona wspomnianego obrazu. Dziś figura stoi przy wylocie ulicy Jagiellońskiej na Planty.

Wracając do zarazy we Florencji wspomniany przez nas Boccaccio zauważył, że mimo, iż była to ta sama zaraza, co na Wschodzie, miała inne objawy: „Choroba nie objawiła się u nas tak, jak na Wschodzie, gdzie zwykłym znamięm niechybnej śmierci był upływ krwi z nosa. Zaczynała się ona tak samo u mężczyzn jak i u kobiet od tego, że w pachwinach i pod pachą pojawiały się nabrzmienia, przyjmujące kształt jabłka albo jajka zwane przez lud szyszkami. Wkrótce te

²¹ Homer, *Iliada*, Wrocław 1981, s. 5-6.

²² Tłumaczenie według: *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006.

²³ Pochodząca z XVIII wieku pieśń maryjna: *Serdeczna Matko*.

śmiertelne opuchliny pojawiły się na innych częściach ciała, na rękach, biodrach i innych miejscach występowały czarne albo sine plamy²⁴.

Mimo strachu wzbudzonego przez chorobę w mieście podjęto środki zapobiegawcze. Autor „Dekameronu” pisze, że wprowadzono czyszczenie miasta, aby uprzątnąć z niego śmierci i brudy. Zakazano chorym wchodzić do grodu i ogłoszono różne przestrogi, co należy czynić, aby zdrowie zachować. Nie zapomniano też o rzeczach religijnych. Boccaccio wspomina, że zanoszono pokorne modlitwy, procesje i wszelkiego rodzaju pobożne dzieła, lecz jak podkreśla autor zapobiegzenia ludzkie na nic się zdały²⁵. Inaczej mówiąc wszystkie podjęte środki zapobiegawcze nie przyniosły zamierzonego efektu. Dlatego Boccaccio zanotował: „na chorobę tę nie miała środka sztuka medyczna. Lekarze byli bezsilni”²⁶. Jednak ludzie nawet uchodzący za rozsądnych w trosce o własne życie i zdrowie mają skłonność do korzystania z wszelkiego rodzaju „medycyny”, czyli z wszystkiego, co obiecywało albo wyzdrowienie albo niezapadnięcie na chorobę. Jak zauważył florencki poeta, w tym czasie pojawiło się wielkie mnóstwo „medyków”, tak mężczyzn jak i kobiet, którzy nie mieli najmniejszego pojęcia o medycynie, ale podawali najbardziej nawet ekstremalne sposoby na powstrzymanie zarazy. Jeden z nich był taki: wziąć gołębia, wyrwać mu pióra z ogona do samej skóry, przytknąć ogon do rany, a ptak będzie wyciągać jad, aż zdechnie²⁷.

To nie jedyna ciekawa recepta. Medycy byli przekonani, że zaraza znajduje się w powietrzu, więc należy użyć wszystkich sposobów, aby powietrze się czyściło i tak według jednego z nich należało bydło, krowy przez miasto gnać, aby swym rykiem wzruszało powietrze. Inny nakazywał głośno wołać lub śpiewać, aby oczyścić powietrze. Chyba na najciekawszy sposób, ale w trochę późniejszym czasie (1622), przeganiania morowego powietrza wpadł krakowski medyk, który radził, aby szkodliwe wyziewy rozpędzić przy pomocy strzałów armatnich²⁸. Poza tym, jedni polecali palić na ulicach miast ognie, bowiem czyszczą powietrze, inni z kolei, wręcz przeciwnie byli przekonani, że gorąco zwiększa ryzyko zakażenia. Wszyscy byli zgodni, co do używania kwiatów, ziół lub korzeni, które należało przykładąć do nosa lub przynajmniej nosić przy sobie, albowiem ich posiadanie miało chronić przed wdychaniem zatrutego powietrza. Co ciekawe ostrzegano przed używaniem kąpieli oraz mydła. Uważano bowiem, że ciepła woda otwiera pory skóry, a przez nie dostaje się do wnętrza człowieka zaraza. Idąc za zalece-

²⁴ G. Boccaccio, dz. cyt., s. 12.

²⁵ Por. tamże, s. 12.

²⁶ Tamże, s. 12.

²⁷ J. Wright, dz. cyt., s. 53.

²⁸ J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć*, dz. cyt., s. 31-32.

niami Hipokratesa należało skorzystać ze wszelkich sposobów, by wydalić z ciała szkodliwe jady. Faworyzowano środki napotne i wymiotne. Przycinano guzy dymieniczne i wcierano najróżniejsze maści. Sposobem najczęściej stosowanym było jednak opuszczanie krwi lub przystawianie pijawek.

Mimo tych zaleceń, jak zauważa Giovanni Boccaccio, morowa zaraza grasowała z wielką siłą i od chorych udzielała się łatwo zdrowym. W tej sytuacji, jak zauważa autor, starano się unikać kontaktu z chorymi²⁹. Z powodu wielkiej ilości zachorowań jedynym środkiem zapobiegawczym, z którego chętnie korzystano była ucieczka. Uczni w tej sytuacji powoływali się na wspomnianego już rzymskiego medyka Galena (*Galenusa*), który radził swoim przyjaciółom: *mox cede, longe recede, tarde redi* (wyjdziesz niebawem, uchodź daleko, wracaj nierychło)³⁰. Taki sam środek wybrało wielu florentczyków, którzy twierdzili, że najlepszym środkiem na zarazę jest ucieczka od niej i dlatego wielu mężczyzn i kobiet opuściło miasto, domy i majątności i przeniosło się na wieś³¹.

Choroba powodowała wzrost egoizmu i obojętności na innych. Wspomniany Boccaccio zapisał, iż liczni opuszczali w niedoli swoich krewnych i przyjaciół, zostawiając bliskich na pastwę losu. Brat opuszczał brata, a często żona męża, a nawet gorzej jeszcze, ojcowie i matki zostawiali swoje dzieci nie troszcząc się o nie zupełnie³². Spostrzeżenia Boccaccio potwierdza XIV wieczny historyk Gabriele de Mussis pisząc, że umierający błagali swoje rodziny by do nich przyszły. Przytacza też wypowiedź porzuconych dzieci: „tato, dlaczego mnie porzuciłeś? Czy zapomniałeś, że jestem twoim dzieckiem? Mamo, gdzie jesteś? Dlaczego jesteś dla mnie tak okrutna?”³³.

Choroba rozprzestrzeniała się w bardzo krótkim czasie. Śmiertelność była tak bardzo wielka, zauważa Boccaccio, że na cmentarzach brakowało miejsc, zaczęto więc kopać głębokie jamy i tam setkami trupy jedne na drugie rzucano, a zwłoki ledwie cienką warstwą ziemi przysypywano. Jeszcze gorsza sytuacja była na wsi, gdzie ludzie umierali na polach i drogach, nie jak ludzie, ale jak bydła. Doszło do tego, że woły, osły, owce, kozy, świnię wałęsały się po polach³⁴.

Obecnie historycy przyjmują, że we Florencji zmarło około 65 000 osób, co stanowiło ponad pięćdziesiąt procent populacji miasta. Podobny procent śmiertelności osiągały też inne miasta Włoch. Dziesiątki miejsc wyglądały jak miasta

²⁹ G. Boccaccio, dz. cyt., s. 12-13.

³⁰ Zob. J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć*, dz. cyt., s. 35.

³¹ G. Boccaccio, dz. cyt., s. 14.

³² Por. tamże, s. 14.

³³ G. de Mussis, cyt. za: J. Wright, dz. cyt., s. 49.

³⁴ G. Boccaccio, dz. cyt., s. 16-17.

duchów. W niektórych rejonach Francji, Anglii i Niemiec śmiertelność wśród mieszkańców dochodziła nawet do osiemdziesięciu procent. Możemy więc sobie wyobrazić, jak wielkie było wyludnienie terenów, na których panowała epidemia. Przyjmuje się, że Europa powróciła, jeśli chodzi o ilość mieszkańców do stanu sprzed czarnej śmierci, po 200 latach. Z powyższego powodu wielu historyków uważa Czarłą Śmierć za punkt zwrotny w dziejach Europy Zachodniej³⁵.

Pandemia w Polsce

Źródła historyczne Europy Zachodniej świadczą o tym, że pandemia „czarnej śmierci” dotarła niemal wszędzie. Jedynym regionem oszczędzonym przez zarazę była Islandia i Finlandia. Dotarła też do Polski, ale tutaj skala zniwa śmierci była wyraźnie mniejsza³⁶. Niektórzy historycy polscy jak np. Henryk Samsonowicz stawiali hipotezę, że nie dotknęła ona terenów Polski³⁷. Ale już Ole Jorgen Benedictow, norweski historyk, w swej sławnej książce „The Black Death 1346-1353”³⁸ stwierdził, że byłoby to niezgodne z modelem epidemiologicznym i danymi historycznymi. Dżuma w 1349 dotarła do Elbląga, Fromborka i Braniewa, a w 1350 zaatakowała Gdańsk i Malbork. Natomiast w 1351 pojawiła się na Śląsku. Tak więc mogła dotrzeć na ziemie polskie albo z północy, albo z zachodu, a nawet z południa, bowiem dosięgnęła też tereny Węgier³⁹. Ponieważ Królestwo Polskie nie było krajem wyizolowanym, nie istniały ograniczenia handlowe powstaje pytanie: czy na pewno zaraza nie dotarła do Polski? Pamiętając, że epidemia wywoływała panikę i ucieczkę mieszkańców z zagrożonych obszarów, o czym wspominał m.in. Boccaccio, co sprzyjało jej szerzeniu się, trudno więc uwierzyć, że uciekinierzy nie dotarli do Polski.

Jan Długosz (1415-1480) w swoich „Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae” (Roczniki, czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego) zanotował: *Pestifer hic annus (1349) etiam apud Polonos fuit morbuque epidemie passim grassante multi mortales tam de nobilitate quam de plebe consumpti sunt*⁴⁰. Według naszego kronikarza w tym czasie w samym Krakowie miało zginąć 20 tysięcy mieszkańców.

³⁵ W. Naphy, A. Spicer, dz. cyt., s. 26-27.

³⁶ Na ten temat zob. A. Nowak, *Dzieje Polski*, t. 3, Kraków 2017, s. 7-11.

³⁷ H. Samsonowicz, *Złota jesień polskiego średniowiecza*, Warszawa 1971, s. 19.

³⁸ O.J. Benedictow, *The Black Death 1346-1353*, Trowbridge 2004. Na ten temat zob. S. Scott, Ch. Duncan, *Czarna śmierć. Epidemie w Europie od starożytności do czasów współczesnych*, Warszawa 2020, s. 19-68.

³⁹ Tamże, s. 218-219.

⁴⁰ Joannis Dlugossii, *Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*, Warszawa 1978, s. 257.

Jednak jak wykazali Agata Chylińska, Urszula Zawadzka i Arkadiusz Sołtysik, Długosz przejął opis zarazy od Guy de Chaulica nadwornego lekarza na dworze papieskim w Awinionie⁴¹. Tym samym są one mało wiarygodne. Papieski medyk napisał, że zmarła połowa ludności Awinionu (62 tysiące) tak więc w Krakowie, który w owym czasie liczył ok. 40 tysięcy mieszkańców, połowa to 20 tysięcy. Bardziej przekonujące wydają się informacje Długosza o drugiej fali pandemii w latach 1359-1363, w tym wypadku bowiem informację Długosza potwierdzają też „Rocznik Miechowski”⁴² i „Rocznik Sędziwoja z Czechła”⁴³, choć i w tym wypadku krakowski historyk Jan Kracik uważa, że jedni kronikarze czerpali od drugich jałowe informacje, dodając po garści ogólników, nie troszcząc się o szczegółowe przedstawienie epidemii⁴⁴.

Mimo takich spostrzeżeń trudno przyjąć, aby czternastowieczna zaraza nie dotarła na teren Królestwa Polskiego, ale jej uderzenie było zdecydowanie mniejsze i tym samym skutki o wiele łagodniejsze niż w innych częściach Europy. We wspomnianych kronikach, które obejmują również lata 1349-1350 nie ma wzmianek o głodzie, który nieuchronnie pojawiał się w ślad za wyludnieniem wsi i tym samym zaniechaniem upraw rolnych. Nie wiemy dlaczego „czarna śmierć” potraktowała łagodnie państwo Kazimierza Wielkiego. Być może dlatego, że nie było tutaj wielkich skupisk ludności i wielkich miast? Przyjmuje się m.in. na podstawie płaconego do Stolicy Apostolskiej świętopietrza, iż na terenie ówczesnej Polski mieszkało od 1,4 do 1,8 mln ludzi⁴⁵. To łagodne potraktowanie przez zarazę Europy Środkowej spowodowało, że po jej zakończeniu trzy królestwa zyskały na znaczeniu, a mianowicie: Czechy, Węgry i Polska.

Skutki XIV-wiecznej pandemii

Czarna śmierć była jednym z najważniejszych wydarzeń w dziejach Europy⁴⁶. Zaraza miała skutki nie tylko w dziedzinie ekonomicznej, społecznej i politycznej,

⁴¹ A. Chylińska, U. Zawadzka, A. Sołtysik, *Pandemia dżumy w latach 1348-1379 na terenach Królestwa Polskiego: model epidemiologiczny i źródła historyczne*, w: W. Dzieduszycki, J. Wrzcsiński, *Epidemie, klęski, wojny*, Poznań 2008, s. 166-167. Na ten temat zob. też: J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć*, dz. cyt., s. 75-76; T. Manteuffel, *Historia Powszechna. Średniowiecze*, Warszawa 2012, s. 290.

⁴² *Rocznik Miechowski*, Warszawa 1961.

⁴³ *Rocznik Sędziwoja z Czechła*, Warszawa 1961.

⁴⁴ J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć*, s. 78. Na ten temat zob. A. Nowak, *Dzieje Polski*, t. 3, s. 10.

⁴⁵ Zob. A. Nowak, *Dzieje Polski*, t. 3, s. 27.

⁴⁶ Na ten temat zob. W. Naply, A. Spicer, dz. cyt., s. 26-31.

ale również w sferze ludzkiej świadomości. Mieszkańcom średniowiecznej Europy załamał się uporządkowany obraz świata i system wartości. Francuski historyk Daniel Rops (1901-1965) postawił hipotezę, że zaraza z lat 1348-1350 stanowiła przełom w dziejach Europy. Położyła bowiem kres dotychczasowemu rozwojowi. Był to według niego koniec średniowiecza, koniec *christianitas*. Tak o tym pisał: „Wielka epoka katedr i krucjat skończyła się w odorze zgnilizny i w zgrozie”⁴⁷.

Wraz z rozpowszechnianiem się zarazy rosło w ludziach ogólne rozgoryczenie i szukanie winnych. Oskarżenie padło na Żydów, bowiem oni jako „mordercy Chrystusa” sprowadzili gniew Boży na świat. Oskarżano ich o zatrutowanie studzien i rozmyślne zakażenie żywności. Konsekwencją czego były pogromy społeczności żydowskich przede wszystkim w Francji i Niemczech⁴⁸. Mimo prób obrony prześladowanych podjętych przez papieża Klemensa VI i cesarza Karola IV nie udało się w wielu miastach uchronić ich od śmierci. Nastąpił masowy exodus ocalałej ludności żydowskiej do Europy Środkowo-Wschodniej, zwłaszcza do Polski.

Plaga dżumy, która przeszła przez Europę w latach 1348-1352, oprócz tego że pochłonęła jedną trzecią ludności miała też wpływ na nowe kształtowanie się religijności. Już w 1349 papież Klemens VI (1342-1352) wprowadził do Mszału rzymskiego mszę św. *Pro vitanda peste*. Natomiast najbardziej spektakularnym wyrazem zmiany myślenia byli biczownicy zwani z łacińska *flagellantes* lub *flagellari* od używanego przez nich *fagellum* czyli bicia⁴⁹.

Ruch biczowników powstał prawie wiek wcześniej niż plaga Czarnej Śmierci, bowiem pojawił się w 1260 roku w Perugii. Wspomina o nim kronikarz franciszkański Salimbene de Adam da Parma, który wspomina w swej „Kronice”, że właśnie w 1260 pojawili się biczownicy. Według franciszkanina z Parmy należeli do tego ruchu wszyscy ludzie (szlachta, rycerze i lud). Chodzili oni nadzy w procesji przez miasto i okropnie się biczowali. Procesję otwierał biskup i duchowni. Układano pieśni pochwalne na cześć Boga i Dziewicy Maryi a ludzie śpiewali je idąc w procesji i biczując się. Kto tego nie robił był uważany za gorszego od diabła i wszyscy wytykali go palcami jak kogoś nikczemnego⁵⁰.

⁴⁷ D. Rops, *Kościół w czasach katedr i krucjat*, Warszawa 2019, s. 651-652.

⁴⁸ K. Baczkowski, *Cesarstwo rzymsko-niemieckie od początku XIII do połowy XV wieku*, w: *Wielka Historia Świata*, t. 5, Warszawa 2005, s. 391-392.

⁴⁹ H. Wojtyńska, *Biczownicy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1976, s. 516-520. Szerzej na ten temat zob. G. Casagrande, *Il movimento dei Disciplinati: i moti di un successo*, w: M. Ceccobelli, F. Sialino, *Sacre Rappresentazioni. Arte, etica, Vangelo delle comunità*, Gubbio 2010, s. 67-81. Zob. również M. Gazzini, *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologna 2006.

⁵⁰ Salimbene de Adam, *Kronika franciszkańska*, Zgorzelec 2020, s. 662.

Za założyciela ruchu uważa się franciszkanina Raniero Fasani, który pod wpływem pism Joachima z Fiore (1135-1202) dał początek grupie nazywanej *compagnia dei disciplinati di Cristo* (towarzystwo biczujących się dla Chrystusa). Fasani tłumaczył, że otrzymał wiadomość od Dziewicy Maryi i że to ona nakazała mu, aby publicznie wymierzał sobie chłostę⁵¹. Brat Raniero doprowadził do połączenia dwóch, do tej pory odrębnych rytów: praktyki biczowania i procesji pokutnych. Przemierzali oni – biczownicy – jak świadczy o tym de Adam włoskie miasta i wzywali do pojednania targanych konfliktami i ciągłymi walkami między różnymi frakcjami. Ich akcje sprzyjały godzeniu się przeciwników oraz pojednaniu zwaśnionych. Przyczyniały się też do wzrostu korzystania z sakramentu pokuty. Mimo tych dodatnich skutków ruch został w 1261 zakazany przez papieża Aleksandra IV (1254-1261).

Ruch biczowników przybrał inny charakter w Europie Środkowej (Austria, Węgry). Tutaj podkreślano kult cierpiącego Chrystusa. Należało biczować się 33 dni na pamiątkę lat życia Chrystusa dwa razy dziennie: o szóstej rano i o trzeciej po południu. Pojawiło się też przekonanie, że biczowanie ma moc odpuszczania grzechów bez potrzeby przystępowania do sakramentu pokuty. Być może te heretyckie przekonanie o braku potrzeby pośrednictwa kapłanów było przyczyną papieskiego zakazu.

Biczownicy w 1261 pojawili się w Polsce docierając tu z Czech i Węgier. Był to okres po drugim najeździe armii mongolskiej (Tatarów) na Polskę. Kraj był spustoszony i ograbiony więc łatwo było wytłumaczyć zniszczenia jako karę Bożą a zarazem wzywać do pokuty i nawrócenia. Jednak arcybiskup gnieźnieński Janusz (1258-1271)⁵² zabronił przyłączania się do organizowanych przez biczowników procesji pod karą ekskomuniki⁵³. Jan Długosz zanotował, że ruch to była zbieranina z różnych narodowości i choć nie byli księżmi, ale ludźmi świeckimi spowiadali się nawzajem i udzielali rozgrzeszenia⁵⁴. Ruch znalazł przyjęcie szczególnie wśród mieszczaństwa pochodzenia niemieckiego. Jednak reakcja arcybiskupa Janusza i książąt polskich grożących chętnym do przyłączenia się konfiskatą mienia przyczyniły się do niezadomowienia się ruchu w Polsce.

Biczownicy powrócili na tereny Polski wraz z Czarną Śmiercią. W tym wypadku ich przekaz odwoływał się do pokuty, aby w ten sposób powstrzymać karzącego zarazą Boga. W przypadku drugiej fali biczowników przyłączyło się

⁵¹ A. Vauchez, *Duchowość Średniowiecza*, Gdańsk 1996, s. 125.

⁵² Na temat biskupa Janusza zob. J. Nowacki, *Arcybiskup gnieźnieński Janusz i nieznamy synod prowincjalny w 1258*, „Collectanea Theologica” 1933, 14, s. 92-172.

⁵³ H. Wojtaska, *Biczownicy*, s. 517-518.

⁵⁴ Por., J. Długosz, *Roczniki, czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, ks. 7-8, Warszawa 1974-75, s. 168.

do nich sporo wiejskich kobiet. Flagelanci zatrzymywali się na rynku miasta otoczeni przez tłumy gapiów. Przy biciu dzwonów obnażali się do pasa i składając ręce na kształt krzyża śpiewali pobożne pieśni. W dłoniach trzymali dyscypliny (*flagellum* – bicz) zakończone węzełkami a niekiedy kawałkami metalu. W trakcie śpiewanej pieśni biczowali się. Na znak dany przez przewodnika padali krzyżem. Niektórzy, mający do odpokutowania ciężkie winy wyznawali swoje grzechy publicznie. Następnie wszyscy powstawali i znów smagali się biczami. Wznosząc ręce do Boga i prosząc o zmiłowanie i odwrócenie o nich zarazy⁵⁵. Okrutna forma fascynowała i odpychała zarazem. Na pewno oprócz elementu religijnego było w tym wiele zabobonu. Biczowaniu przypisywano magiczną skuteczność, miało ono zagwarantować ochronę przed zarazą. I właśnie to ostatnie, czyli ochrona przed zarazą stało się przyczyną upadku ruchu. Okazało się bowiem, że biczowanie nie chroni przed zarazą. Ponadto papież Klemens VI bullą *Inter sollicitudines* zabronił przynależności do ruchu.

Biczownicy zniknęli z miast i dróg, ale biczowanie pozostało jako praktyka pokutna do XX wieku. Ostatnią krakowską wzmiankę o publicznym biczowaniu mamy z 1707 roku. W tym to roku gwardian kapucyński Jan Franciszek z Arezzo by przebłagać Boga i prosić o odwrócenie morowej plagi wyszedł przed klasztor ze sznurem na szyi i z krzyżem w jednej ręce, a w drugiej z dyscypliną (*flagellum*). Padł na kolana i zaczął się biczować. Wśród wiernych zapanowało wielkie poruszenie: bili się w piersi, płakali, prosili o miłosierdzie i padali krzyżem. Wszystko jak zauważył kronikarz, trwało ponad godzinę, po czym wyczerpany kaznodzieja powrócił do klasztoru⁵⁶. O praktyce biczowania w XX wieku wspomina m.in. Faustyna Kowalska w swym *Dzienniczku*: „modliłam się w kaplicy gorąco, potem poszłam odprawić biczowanie”⁵⁷.

Jak wspomnieliśmy, średniowieczna zaraza miała wpływ na ludzkie myślenie. Czasy epidemii uświadomiły ludziom kruchość ich istnienia i przemijalność żywota oraz siłę śmierci. W średniowiecznej sztuce zaczął obowiązywać określony wizerunek śmierci. Obsesja śmierci ogarnęła artystów. Spokojną prostotę rzeźby i fresku romańskiego i gotyckiego zastąpiły ohydne obrazy rozkładających się trupów, wnętrzności pożartych przez robactwo⁵⁸. Najczęściej wyobrażano sobie ją jako szkielet z kosą, lub też szkielet z łukiem i strzałami. W takiej atmosferze pojawił

⁵⁵ Zob. J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć*, dz. cyt., s. 181-183.

⁵⁶ Tamże, s. 178.

⁵⁷ F. Kowalska, *Dziennik*, zeszyt IV, nr 1274, Kraków 2020, s. 320.

⁵⁸ Zob. Ch. Frugoni, S. Facchinetti, *Senza misericordia. Il "Trionfo della Morte" e la "Danza macabra" a Clusone*, Torino 2016. Autorzy omawiają fresk autorstwa Giacomo Borlone de Buschisa: *Triumf Śmierci* znajdujący się na ścianie oratorium biczowników w miejscowości Clusone we włoskiej Lombardii.

się we Francji *chorea macabaerum* (taniec śmierci). Nie wiemy czy najpierw było przedstawienie teatralne czy wyobrażenie plastyczne (obraz). Przeważa hipoteza o pierwszeństwie widowisk teatralnych. Uważa się, że makabryczne przedstawienia były częścią karnawału⁵⁹. Temat wszędzie był taki sam. Upersonifikowana śmierć (szkielet kobiety z kosą) prowadzi korowód, w którym podążają przedstawiciele różnych stanów społecznych. Obraz symbolizował równość wszystkich wobec śmierci. Jednym z bardziej popularnych przedstawień tańca śmierci było malowidło ściennie na krużgankach Cmentarza Niewiniątek w Paryżu. W 1485 paryski drukarz Guyot Marchant (łac. Guido Mercator) wydał drukiem drzeworyty wzorowane na tym przedstawieniu tytułując je „La Danse macabre”. Od tego momentu termin *dance macabre* zaczął być używany na określenie tańca śmierci.

Motyw tańca śmierci powrócił w okresie baroku. Powstały wówczas obrazy z tym tematem przede wszystkim w sanktuariach franciszkańskich. Do dziś zachowały się one m.in. w kościele bernardynów w Krakowie i franciszkańskim sanktuarium Męki Pańskiej na Kalwarii Pałacowskiej.

Natomiast wspaniałym dokumentem potwierdzającym wpływ tematu śmierci na literaturę polską późnego średniowiecza jest *Dialogus magistri Polycarpi cum morte* (Rozmowa Mistrza Polikarpa ze Śmiercią)⁶⁰. Anonimowy autor tak opisuje śmierć:

Chuda, blada, żółte lice
Łszczy się jako miednica;
Upadł ci jej koniec nosa,
z oczu płynie krwawa rosa;
Przewiązała głowę chustą
Jako samojedź krzywoustą;
Nie było warg u jej gęby,
Poziewając skrzyta zęby;
Mieć oczy zawracając,
Groźną kosę w ręku mając⁶¹.

⁵⁹ W literaturze polskiej mamy „Rozmowę Mistrza Polikarpa ze Śmiercią” (1543). Śmierć: „Chuda, blada, żółte lice [...] groźną kosę w ręku mając. Goła głowa przykra mowa, ze wszech stron skarada”. Za: W.R. Rzepka, W. Wydra, *Chrestomatia staropolska. Teksty do 1543*, Wrocław 1995, s. 268. W dzisiejszej muzyce heavy metalowej zob. okładki płyt takich zespołów jak: Megadeth, Testament, Sepultura, Metallica i innych w nurcie death metal.

⁶⁰ Na temat tego dzieła i jego wpływu na literaturę polskiego średniowiecza zob. A. Dąbrówka, P. Stępień, *Widzenie Polikarpa. Średniowieczne rozmowy człowieka ze śmiercią*, w: „Studia Staropolskie. Series Nova” 2014, nr 37, s. 168-184.

⁶¹ *Dialog Mistrza Polikarpa ze Śmiercią*, w: W.R. Rzepka, W. Wydra, *Chrestomatia staropolska*, dz. cyt., s. 268.

Bogusław Dąbrowski OFMConv

Dwadzieścia lat istnienia misji Franciszkanów Konwentualnych w Ugandzie

Wstęp

Artykuł został napisany z okazji 20-lecia powstania misji. Autor z najbliższej perspektywy obserwował rozwój misji, ponieważ jest pionierem tej misji i pracował w Kakooge ponad 19 lat.

Bracia Mniejsi Konwentualni z Prowincji Krakowskiej pod wezwaniem św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię od momentu przybycia na afrykańską ziemię, tj. od 2001 roku położyli nacisk na budowanie „klasycznej misji”, w ramach której zbudowano kościół, szkoły i szpitalik w Kakooge. Ponadto położono nacisk na pomoc ubogim poprzez akcję „Adopcji na odległość”. Akcja ta ma konkretne cele, takie jak: pomoc w opłacie za naukę dzieciom oraz za „Szkółkę leśną” promującą ekologię. Cel głoszenia ewangelii w duchu franciszkańskim poprzez przykład życia z ubogimi, niesienie cywilizacji miłości oraz praca na rzecz założenia Zakonu w Ugandzie został nakreślony na Kapitułe Prowincjalnej w 2000 roku, gdy podjęto decyzję o otwarciu misji w Ugandzie.

Obecnie Franciszkanie prowadzą trzy parafie: w Kakooge, Matugga i Munyonyo. Dwie pierwsze parafie mają zbliżone dane statystyczne, jednak różnią się tym, że Kakooge jest parafią wiejską, Matugga podmiejską, natomiast Munyonyo jest położona w samej stolicy.

W Kakooge wielu ludzi jest bezrobotnych, a pod względem religijnym parafianie byli bardzo zaniedbani. Matuga natomiast jest parafią podmiejską Kampali, gdzie ludzie zasiedleni są w obrębie centrum i w większości mają pracę. Również religijnie są bardziej aktywni. Trzecią parafią jest Munyonyo położona w stolicy Kampali, gdzie znajduje się Sanktuarium Trzech Pierwszych Męczenników Ugandy oraz dom formacyjny dla kandydatów do franciszkańskiego zakonu.

Ogólne wiadomości o Ugandzie

Uganda została nazwana przez W. Churchilla¹ *perłą Afryki*, ze względu na naturalne piękno, jakie posiada. Uganda ma powierzchnię 199,810 km² i stale rosnącą liczebnie ludność, około 47 milionów². Stolicą państwa jest Kampala, oficjalnymi językami są: angielski, suahili i luganda. Ponadto w Ugandzie jest ponad 50 plemion, które posługują się też innymi językami³. W Ugandzie jest 82% chrześcijan (39% katolików i 32% protestantów, 11% pentakostalnych wspólnot i 14% Muzułmanów⁴. W historii próbowano trzy razy ogłosić Ugandę krajem muzułmańskim. Król Mutesa i dwukrotnie (w latach 1875 i 1881) proklamał Ugandę państwem muzułmańskim⁵, także generał Idi Amin (1971-79) faworyzował Islam i chciał, aby Uganda stała się krajem muzułmańskim.

Uganda należy do trzydziestu najuboższych krajów świata. Głównymi problemami ludzi są ubóstwo, korupcja, kryzys rodziny, choroby i duża śmiertelność na malarię i AIDS⁶.

Od 1986 roku władzę sprawuje generał Yoweri Kaguta Museveni i od 1996 roku jest on prezydentem wybranym w pierwszych powszechnych wyborach. Obecnie obowiązuje konstytucja z 1995 roku, która zapewnia władzę prezydentowi wspólnie z parlamentem. Jednak w rzeczywistości prezydent decyduje o polityce przy pomocy armii. W 2007 roku prezydent zmienił część zapisu konstytucji, tak, by mógł rządzić przez kolejne kadencje.

Początki misji franciszkańskich w Ugandzie ze szczególnym uwzględnieniem gałęzi Braci Mniejszych Konwentualnych

W połowie XIX wieku Stolica Apostolska powierzyła Franciszkanom z Tripoli odpowiedzialność za misje mające sięgać od południowego Sudanu aż do Gór Ruwenzori w ramach wikariatu Apostolskiego Centralnej Afryki. Z powodu chorób tropikalnych w ciągu jednego roku zmarło 22 z 58 wysłanych misjonarzy

¹ W.S. Churchill, *My African Journey*, Icon Book Limited London 1962, s. 112.

² <http://www.worldmeters.info/uganda> population, dostęp: 25.04.2021.

³ R. Nzita, *People and Cultures of Uganda*, Kampala 1997, s. 2.

⁴ <http://www.state.gov./religion>, dostęp: 05.2020.

⁵ M. Majchrzak, *Od animizmu do chrześcijaństwa*, w: A. Mrozek-Dumanowska, *Religie w procesie przemian w Afryce*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1977, s. 132.

⁶ L. Luyinda, *Uganda, still a "Pearl"? Operationalising the social teaching of the Church*, Kampala 2009, s. 10.

franciszkańskich⁷. Kolejną odpowiedzialność za wikariat przekazano Jezuitom. Również temu Zakonowi nie udało się pokonać powyższych trudności. Dopiero specjalnie utworzone zakony do ewangelizacji Afryki – Ojcowie Biali, którzy przybyli do Ugandy w roku 1879 rozpoczęli ewangelizację terenów, do których zalicza się dzisiejsza Uganda⁸.

W czasie, kiedy zaczęto mówić o potrzebie inkulturacji⁹ przybyli do Ugandy dwie gałęzie franciszkańskie: Franciszkanie OFM – w 1983 z Włoch¹⁰ oraz w roku 1988 – Franciszkanie Kapucyni z Indii (OFMConv.). Natomiast w 2001 roku przybyli do Ugandy z Prowincji Krakowskiej pod wezwaniem św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię Bracia Mniejsi Konwentualni (OFMConv.). Kluczowe dla tej misji okazały się słowa o stałej aktualności misji *ad gentes*, które w 1990 roku papież Jan Paweł II napisał w adhortacji *Redemptoris missio*.

Misję tę zaproponował Prowincji Krakowskiej ojciec general Zakonu, po tym jak biskup Paul Kalangwa z Diecezji Fort Portal wystosował oficjalne zaproszenie do Kurii Generalnej Franciszkanów Konwentualnych z prośbą o przysłanie Franciszkanów do pracy misyjnej w jego diecezji z prośbą, aby żyli razem z ubogimi. W 1995 roku asystent generalny o. Enrico Montero oraz prowincjał o. Zdzisław Gogola razem z o. Stanisławem Strojckim przybyli do Ugandy. Jednak sytuacja skomplikowała się z dwóch powodów, po pierwsze w diecezji, która zaprosiła Franciszkanów było niespokojnie, trwały napady rebeliantów. Drugim z powodów były trudności finansowo-personalne, których konsekwencją były konkretne przeszkody z otwarciem nowej placówki. Kiedy w 1996 roku prowincjałem został o. Stanisław Strojcki, ponownie podjął sprawę otwarcia misji w Ugandzie. Udał się tam razem z sekretarzem generalnym ds. misji – o. Tadeuszem Świątkowskim w roku 1999, ale nie zastał biskupa Fort Portal, chociaż wcześniej był z nim umówiony. Opatrzność pokierowała jednak tak, że znalazł biskupa – Cypriana Kizito Lwangę – w nowo tworzącej się Diecezji Kasana-Luweero. Biskup ucieszył się bardzo z możliwości pracy Franciszkanów w jego diecezji. Po wstępnych ustaleniach prowincjał o. Stanisław Strojcki opracował *Propozycję „Projektu Otwarcia Nowej Misji w Ugandzie”*¹¹.

⁷ J.M. Nsambu, *A centenary of faith, planting the seed in north Uganda*, „Leadership Magazine”, 2010, s. 11.

⁸ I. Tourigny, *So abundant a harvest. The catholic church in Uganda 1879-1979*, Darton, Longman&Todd, London 1979, s. 13, 21.

⁹ *Catechesi tradende*, 1979 roku.

¹⁰ Wywiad autora z o. Carmelo Giannone w dniu 2 maja 2006 roku, w: archiwum własne autora.

¹¹ S. Strojcki, *Propozycja Projektu otwarcia nowej misji w Ugandzie*, w: *Dokumenty z Kapituly Prowincjalnej w 2000 roku*, w: Archiwum Prowincji Franciszkanów św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię w Krakowie.

Cel misji został w nim zdefiniowany w sposób następujący: *Stworzenie obecności życia zakonnego realizującej – na bazie ślubów zakonnych i życia wspólnotowego modlitwy i działania – opcję na rzecz ubogich oraz ukierunkowanie od samego początku tejże obecności na budzenie powołań lokalnych i budowanie podstaw dla samodzielnych struktur Zakonu w Ugandzie*. Projekt ten przedstawił podczas zgromadzenia Zwyczajnej Kapituły Prowincjalnej w 2000 roku. Projekt zyskał akceptację braci delegatów. Należało jeszcze otrzymać potwierdzenie od o. generała. W międzyczasie rozpoczęto przygotowania do otwarcia nowej misji, m.in. o. prowincjał posłał o. Bogusława Dąbrowskiego na dziewięciomiesięczny kurs przygotowawczy w Centrum Formacji Misyjnej w Warszawie, a biskup Diecezji Kasana-Luweero rozpoczął budowę kościoła parafialnego w Kakooge.

Początki misji w Kakooge

Zgodnie z przygotowanym *Projektem Otwarcia Misji w Ugandzie*, franciszkańska misja została założona w stosunkowo młodej jeszcze diecezji Kasana-Luweero, zlokalizowanej na północ około 90 km od stolicy państwa, Kampali. Pierwszym miejscem naszej obecności stało się Kakooge, małe miasteczko przy głównej drodze do Sudanu (na północ od stolicy diecezji Luweero). Ten region, zwany „Trójkątem Luweero”, był bardzo dotknięty przez wojnę domową za czasów dyktatorskich rządów Apollo Milтона Obote oraz generała Idi Amina. Na tym terenie na początku lat 80-tych prowadził walkę partyzancką z wojskami Obote generał Museveni, dzięki czemu doszedł do władzy.

W 1979 roku kardynał Emmanuel Nsubuga ustanowił Parafię pod wezwaniem św. Judy Tadeusza. Nowa parafia została wyodrębniona z obszarów dwóch parafii: Nakasongola, którą prowadzili do roku 1940 Ojcowie Biali¹² – wydzielono z niej siedem stacji misyjnych (Kakooge, Kitanda, Katuugo, Mitanzi, Bamusuta, Kyabutayika, Kyanaka) i siedem stacji misyjnych z parafii Kasaali, prowadzonej od roku 1945 przez Ojców Białych¹³, a później przekazaną Ojcom Kombonia-nom (Nansaka, Batuusa, Kabaale, Mwanji, Lwanjuki, Kyanika, Ntutti). Parafia posiada 14 stacji misyjnych, które są odwiedzane regularnie raz w miesiącu z posługą sakramentalną.

Parafianie w większości pochodzą z plemienia Baganda, drugą grupą etniczną jest plemię Buruli. Parafia w Kakooge jest zamieszkała przez około 20 tysięcy

¹² J.M. Nkeera, *Kampala Archdiocese Directory*, Kampala 1987, s. 18.

¹³ E. Michaud, *Letter of vicar Apostolic of Uganda bp. Michaud about start new mission in Kasaaa Bulemezi*, 7 lutego 1945, w: Archiwum Archidiecezji Kampala, s. 4.

ludzi, w tym: 7.000 protestantów, blisko 5.000 katolików, 2.000 muzułmanów i 5.000 wyznawców sekt i religii tradycyjnej¹⁴.

Na terenach parafii nie ma żadnego przemysłu, a ludność miejscowa zajmuje się głównie prymitywną uprawą małych poletek koło domu przy pomocy motyk, wypasem bydła dla bogatych właścicieli z Kampali, handlem oraz wypalaniem węgla drzewnego.

Stan posiadania misji w Kakooge

Misja w Kakooge posiada kościół wybudowany z funduszy pozyskanych przez biskupa diecezji. Teren, na którym jest zbudowany kościół i klasztor oraz teren (około 8 ha) zajmowany przez projekt „Caritasu”, został ofiarowany diecezji przez dobrodziejów i według Umowy¹⁵ wewnętrznej opartej na Prawie Kanonicznym między biskupem Diecezji Kasana-Luweero, a prowincjałem Franciszkanów Konwentualnych, przekazany jest Franciszkanom na czas obecności w Ugandzie. Klasztor jest wybudowany na terenie należącym do diecezji Kasana-Luweero za pieniądze otrzymane z Kurii Generalnej Franciszkanów.

W okresie od 29 października do 1 listopada 2002 roku misję wizytował generał Zakonu o. Joachim Giermek, któremu misja bardzo się podobała. Po wizycie zdecydował się na zakup dodatkowych 50 ha ziemi dla misji oraz przekazał pieniądze na drugi samochód. Ziemia oficjalnie została nabyta przez diecezję Kasana-Luweero, ponieważ Zakon nie mając osobowości prawnej¹⁶ nie mógł jej kupić na własność. Jednak warto podkreślić fakt, że misja opiera się na wewnętrznej umowie z biskupem, z której jasno wynika, że ziemia ta jest nabyta przez Zakon Franciszkanów Konwentualnych i w razie uzyskania osobowości prawnej może zostać przepisana na Zakon¹⁷.

¹⁴ B. Dąbrowski, *Specyfika ewangelizacji inkulturyzacyjnej grupy etnicznej Baganda na przykładzie diecezji Kasana-Luweero*, Warszawa 2014, s. 174.

¹⁵ *Act of Agreement between Diocese of Kasana-Luweero Diocese and Friars Minor Conventual* podpisany w dniu 21 grudnia 2001 roku przez biskupa diecezji Kasana-Luweero i o. prowincjała Krakowskiej Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię o. K. Malinowskiego, w: Archiwum Misji Franciszkanów w Kakooge.

¹⁶ Zakon Franciszkanów Konwentualnych został oficjalnie zarejestrowany w Ugandzie pod nazwą „*The Conventual Franciscan Friars – Uganda*” 4 sierpnia 2009 roku, zob. *Certificate of registration as a corporate body under trustees incorporation Act, CAP.165*, w: Archiwum Misji Franciszkanów w Kakooge.

¹⁷ *Memorandum of understanding*, punkt 7 z dnia 13 czerwca 2004 roku podpisane przez bpa Kasana-Luweero Cypriana Kizito Lwanga i delegata prowincjała i przełożonego misji o. J. Wysoczańskiego do *Act of Agreement between Diocese of Kasana-Luweero*

W roku 2004 w ramach diecezjalnego „Caritasu” o. Jarosław Wysoczański założył szkółkę sadzonek sosen oraz drzew owocowych i rozpoczął sadzenie lasu na naszej ziemi w Kakooge. Obecnie obsadzonych jest 20 ha ziemi należącej do naszego Zakonu.

W roku 2005 o. Piotr Tymko był odpowiedzialny za wybudowanie magazynu, który obecnie po przebudowie służy jako kuchnia i refektarz dla klasztoru i nowicjaru.

Ojciec Bogusław Dąbrowski jako proboszcz parafii rozpoczął budowę kaplic w stacjach misyjnych (w Kitanda-Kinoni, Mitanzi, Lwanjuki i Kabaale), które później kontynuował kolejny proboszcz o. Marek (w Bamusucie i Ntutti).

Ojciec Bogusław jako gwardian był odpowiedzialny za następujące budowy:

- W latach 2007-2008 za budowę Centrum Duszpastersko-Edukacyjne (*Parish Hall*) umożliwiające pracę na różnych płaszczyznach działania, np. spotkania z młodzieżą i dziećmi, wyświetlanie filmów; przygotowania do sakramentów; szkolenia katechistów i inna działalność edukacyjno-uświadamiająca.

- W latach 2008-09 za budowę Ośrodka Zdrowia (*Health Centre IV*) oraz domu dla sióstr, oraz domu dla personelu medycznego.

- W roku 2011 za budowę szkoły średniej St. Anthony, która jest własnością Sióstr Franciszkanek (*Little Sisters of St. Francis of Assisi*).

- W latach 2014-16 za budowę szkoły zawodowej (*St. John Paul II Technical Institute*). Budowy szpitalika i dwóch powyższych szkół sfinansowano z funduszy uzyskanych od sponsorów za pośrednictwem o. Stanisława Strojckiego pracującego w Neustadt.

- W latach 2010-2016 za budowę 5 domów pod wynajem dla nauczycieli pracujących w naszych misyjnych szkołach. Za budowę dwóch domów był odpowiedzialny ojciec Marek Warzecha.

- W roku 2017 za budowę domu, w którym mieszkają bracia szkolni (*Brothers of Christian Instruction*), którzy prowadzą szkołę zawodową. Domy te zostały zbudowane za fundusze wypracowane przez braci pracujących w misji.

W roku 2020 ojciec Bogusław napisał projekt i zorganizował *Ekologiczną Farmę Pokazową* przy szkole zawodowej (m.in. zakupił zwierzęta i traktor do uprawy ziemi), której celem jest pomoc w utrzymaniu szkoły.

Ojciec Wojciech Ulman delegat o. prowincjała był odpowiedzialnym za: przejęcie 50 hektarów ziemi w Kakooge zakupionych w 2002 roku na własność Zakonu. Grunt ten jest podzielony w następujący sposób: na dwudziestu hektarach

Diocese and Friars Minor Conventual podpisanego w dniu 21 grudnia 2001 roku przez biskupa diecezji Kasana-Luweero i ojca prowincjała Krakowskiej Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię o. K. Malinowskiego, w: Archiwum Misji Franciszkanów w Kakooge.

ziemi jest posadzony las sosnowy, pięć hektarów jest ogrodzone i wybudowane jest tam Centrum Zdrowia razem z domem dla Sióstr Franciszkanek (*Little Sisters of St. Francis Of Assisi*) kolejnych pięć hektarów jest przeznaczone dla szkoły zawodowej (*St. John Paul Technical Institute*) razem z domem dla Braci Szkolnych (*Brothers of Christian Instruction*), którzy prowadzą tę szkołę. Dwadzieścia hektarów jest przeznaczone na przyszłe zagospodarowanie ziemi.

Ponadto o. Wojciech nadzorował budowę domu formacyjnego w Kakooge, która została sfinansowana z funduszy Prowincji oraz mission appeal braci pracujących w Ugandzie oraz przyjaciół misji.

Z powodu pandemii Covid – 19 umieszczono w nim tymczasowy nowicjat dla braci z Kenii, Tanzanii i Ugandy, który bracia rozpoczęli od lipca 2020 roku. W latach kolejnych budynek ma być przeznaczony na postulat. A od roku otwarcia to znaczy od 2021 mieści się tam nowicjat. Wszystkie wymienione powyżej budowle (oprócz kościoła i kaplic) oraz instytucje są własnością Zakonu Franciszkanów Konwentualnych.

Niektóre stacje misyjne posiadają także „przykościelne” skromne szkoły podstawowe, które zostały założone przez katolików. Ilość uczniów szacuje się w poszczególnych szkołach na: Kyabutayika – 504 dzieci, Katuugo – 214, Kabaale – 351, Baruusa – 201, Lwanjuki – 270 dzieci, Muwanji – 195, Kyanaka – 160.

Działalność misji w Kakooge

Nowy kościół w Kakooge był konsekrowany 8 grudnia 2002 roku. Budynek wybudowano dzięki staraniom biskupa diecezji, a proboszczem parafii Kakooge został oficjalnie o. Jarosław Wysoczański. W roku 2003 ojciec Jarosław jako proboszcz sfinalizował budowę kościoła (posadzka, tynkowanie i malowanie). Natomiast w 2004 roku w ramach diecezjalnego *Caritasu* założył szkółkę sadzonek sosen oraz drzew owocowych i rozpoczął sadzenie lasu na naszej ziemi w Kakooge. Projekt miał na celu pomóc odnowić środowisko naturalne poprzez sadzenie sosen, eukaliptusów, cyprysów i mahoni w miejscach wycinanych drzew. Kolejnym ważnym celem było założenie sadów drzew owocowych (mango, awokado, cytryn i pomarańczy) koło domów parafian. O. Jarosław rozpoczął zakładanie i prowadzenie tzw. Podstawowych Wspólnot Kościelnych (*Small Christian Communities*). Pierwsze doświadczenia wspólnego czytania Pisma Świętego i przenoszenia Słowa Bożego w życie codzienne były bardzo pozytywne, jednak z czasem życie pokazało, że jest to teren pracy „u podstaw”, który wymaga wiele zaangażowania i ofiarności ze strony prowadzących.

W kwietniu 2008 na prośbę proboszcza Kakooge o. Bogusława Dąbrowskiego, administrator diecezjalny ks. Matthias Kanyierezi zaprosił lokalne zgromadzenie Sióstr Franciszkanek (*Little Sisters of St. Francis of Assisi*) do pracy w parafii Kakooge. Siostry pracują w misyjnym szpitalu oraz prowadzą szkołę średnią dla dziewcząt (*St. Anthony Secondary School*).

Do ważniejszych punktów aktywności pastoralnej misji Franciszkanów Konwentualnych w Kakooge należy organizowanie życia parafialnego, budowa kaplic w stacjach misyjnych, posługa charytatywna poprzez Caritas parafialny, „Adopcja na odległość” (pomoc dzieciom w opłacaniu kosztów szkoły), pomoc najuboższym, duszpasterstwo chorych i ewangelizacja rodzin, poprzez organizowanie Podstawowych Wspólnot Kościelnych. W misji pracują siostry franciszkanki (*Little Sisters of St. Francis of Assisi*), które prowadzą ośrodek zdrowia – poziom IV (z salą operacyjną i gabinetem dentystycznym) oraz szkołę średnią dla dziewcząt. Od 2000 roku również bracia szkolni (*Brothers of Christian Instruction*), prowadzą najlepszą szkołę podstawową w diecezji i jedną z najlepszych w Ugandzie. Do szkoły uczęszcza około 900 uczniów¹⁸. W ostatnich latach szkoła ta plasuje się w pierwszej dziesiątce na 11.000 wszystkich sklasyfikowanych szkół podstawowych w Ugandzie pod względem wyników egzaminu końcowego. Ponadto raz w miesiącu odwiedzane są katolickie szkoły przez kapłana, który głosi w nich katechezy. Dobrze rozwija się też praca z ministrantami.

Do Centrum Medycznego w Kakooge regularnie przybywają także lekarze wolontariusze z Polski w ramach akcji Polskiej Misji Medycznej, aby cyklicznie wspomagać działalność ośrodka medycznego, np. dokonując zabiegów chirurgicznych. Od ośmiu lat w każde wakacje przybywają wolontariusze z USA, studenci dentyści z Uniwersytetu z Północnej Karoliny odwiedzając wioski głównie bezpłatnie wyrywając zęby potrzebującym.

Bracia pracujący na misji w Kakooge

Ojciec Stanisław Zagórski, który 28 lat pracował w Zambii, przybył jako pierwszy do Ugandy 13 kwietnia 2001 roku, a już pierwszego sierpnia tego samego roku dołączył do niego o. Bogusław Dąbrowski, z którego przyjazdem rozpoczęła się oficjalna obecność Braci Mniejszych Konwentualnych w Ugandzie¹⁹. Dwaj pierwsi misjonarze mieszkali najpierw w bardzo prymitywnych warunkach

¹⁸ B. Dąbrowski, dz. cyt., s. 174.

¹⁹ List Prowincjała o. Kazimierza Malinowskiego do Biskupa Diecezji Kasana-Luwecro bp. Cyprian K. Lwanga, l.dz. 550/2001, w: Archiwum Misji Franciszkanów Konwentualnych w Kakooge.

w jednym z nieukończonych jeszcze pomieszczeń w szkole katolickiej, a następnie w częściowo oddanym do użytku własnym klasztorze. Misjonarze rozpoczęli pracę w diecezji Kasana-Luweero w miejscowości Kakooge.

23 grudnia 2001 roku dołączył do nich o. Jarosław Wysoczański.

Nowy kościół w Kakooge konsekrowano 7 grudnia 2002 roku, a ojciec Jarosław został oficjalnie zainstalowany jako proboszcz parafii Kakooge.

Natomiast 25 marca 2003 r. klasztor w Kakooge został kanonicznie erygowany, a jego przełożonym został o. Jarosław Wysoczański.

21 września 2003 roku przylecieli z Polski kolejni dwaj misjonarze: o. Piotr Tymko i br. Piotr Gorący.

23 marca 2005 roku gwardian – o. Jarosław Wysoczański, uległ ciężkiemu wypadkowi samochodowemu i zmuszony był do powrotu do Europy w celu dalszego leczenia.

8 października 2005 roku o. Piotr Tymko otrzymał nominację gwardiańską misji w Kakooge, a 29 czerwca 2015 roku proboszczem w Kakooge został o. Bogusław Dąbrowski²⁰.

28 maja 2005 roku dołączył do wspólnoty o. Lucjan Szczepański, a w sierpniu tego samego roku przybyli do Afryki dwaj klerycy: br. Marek Warzecha oraz br. Mariusz Jakubowski. Pierwszy podjął studia teologiczne w Nairobi, a drugi rozpoczął kurs języka angielskiego, również w Nairobi.

1 lutego 2006 br. Piotr Gorący opuścił Ugandę, wyjeżdżając do pracy w misji w Kenii, a 25 listopada 2006 o. Piotr Tymko opuścił Ugandę wracając do Polski.

17 listopada 2006 o. Bogusław Dąbrowski otrzymał nominację gwardiańską w Kakooge.

27 czerwca 2007 przybył brat Jakub Jamróz, ale po miesiącu pobytu opuścił Ugandę ze względu na stan zdrowia.

13 lipca 2007 o. Lucjan Szczepański opuścił Ugandę powracając do pracy w misji w Południowej Ameryce, w Peru.

11 grudnia 2007 diakon Marek Warzecha ukończył studia teologiczne w Nairobi i dołączył do wspólnoty w Kakooge.

31 maja 2008 o. Marek Warzecha przyjął święcenia kapłańskie w Polsce i 12 września 2008 powrócił do pracy w Ugandzie, w Kakooge.

19 stycznia 2009 przybyli kolejni misjonarze: o. Marian Gołąb i o. Szymon Majcherczyk. Ojcowie Marian Gołąb i Szymon Majcherczyk w pierwszym roku pobytu w Ugandzie odbyli kurs języka *luganda* na Uniwersytecie Makerere w Kampali.

²⁰ List Biskupa Cypriana K. Lwanga do o. Bogusław Dąbrowskiego: *Appointment to Kakooge Parish as acting Parish Priest*, Vch/1/39-05, w: Archiwum Misji Franciszkanów w Kakooge.

W roku 2011 o. Bogusław wyjechał na rok szabatowy do Polski w celu dokończenia studiów doktoranckich i napisania doktoratu. W tym czasie proboszczem został o. Marek Warzecha.

14 września 2012 roku brat Piotr Gorący powrócił do pracy w Ugandzie. Pełnił funkcję ekonoma w Kakooge i po zrobieniu kursu ratownika medycznego był kierowcą karetki w małym szpitalu misyjnym, aż do 16 września 2015 roku, kiedy to powrócił do Polski.

10 czerwca 2017 roku do Kakooge przybył o. Piotr Dąbek i 15 stycznia 2018 roku został przeniesiony do Matuggi.

15 stycznia 2018 roku przybył z Matuggi do Kakooge o. Stanisław Strojcki.

14 stycznia 2019 roku do wspólnoty w Kakooge dołączył o. Józef Matuła, a 1 czerwca 2021 roku otrzymał list obediencyjny, że ma rozpocząć posługę w Matudze od 22 września tego samego roku.

24 września 2018 roku przybył do Kakooge brat Jerry Paine i po roku pobytu został przeniesiony do Matuggi.

W lutym 2018 roku o. Stanisław Strojcki został mianowany proboszczem parafii w Kakooge. 30 września 2020 roku o. Bogusław powrócił do Polski, a gwardianem w Kakooge oraz mistrzem nowicjatu został o. Piotr Dąbek, który również rozpoczął posługę od 4 lipca 2020 roku jako mistrz nowicjatu dla 12 braci z Ugandy, Kenii i Tanzanii.

Obecnie w klasztorze w Kakooge przebywają następujący bracia:

O. Piotr Dąbek – gwardian i mistrz nowicjatu, o. Stanisław Strojcki – proboszcz, o. Józef Matuła – ekonom²¹.

Misja w Matudze

Dwudziestego drugiego kwietnia 2009 roku, arcybiskup Kampali Kizito Lwanga zaproponował franciszkanom objęcie nowej parafii w Matudze w archidiecezji Kampala.

Po uzyskaniu zgody ojca prowincjała na otwarcie drugiej misji w Ugandzie zdecydowano, że o. Marian Gołąb i o. Szymon Majcherczyk, którzy przebywali na kursie języka luganda w Kampali, będą w każdą niedzielę przyjeżdżali do Matuggi i powoli będą obejmować obowiązki przygotowujące do utworzenia i objęcia nowej parafii w Matudze. Po krótkim okresie bracia zdecydowali, że

²¹ Por. *Kronika Misji Franciszkanów w Kakooge 2001-2020 r.*, w: *Archiwum Misji Franciszkanów Konwentualnych w Kakooge*, s. 1-220.

będą mieszkali w jednym z domów w Matudze, w którym parafianie udzielili im dachu nad głową.

Matugga to małe miasteczko położone 19 km od Kampali przy głównej drodze pomiędzy Bombo a Kampalą. Od pierwszego miejsca, gdzie posługują franciszkanie tj. Kakooge, dzieli je odległość około 70 km. Matugga jako stacja misyjna została otwarta w 1975 roku, należąc do Parafii Jinja Karoli²². Stacja przyjęła wezwanie Świętej Rodziny. W roku poświęconym świętemu Pawłowi, tj. 2008, ustępujący proboszcz Jinja Karoli poprosił arcybiskupa Cypriana Kizito Lwangę, aby za patrona nowo powstającej parafii uznał św. Pawła i właśnie pod takim imieniem powołał nową parafię, co też się stało.

W dniu trzeciego stycznia 2010 roku o. Szymon Majcherczyk został przedstawiony arcybiskupowi Cyprianowi Kizito Lwandze jako kandydat na proboszcza w Matudze.

Wtedy to arcybiskup Lwanga oficjalnym dekretem utworzył parafię w Matudze i powierzył ją Zakonowi Franciszkanów Konwentualnych.

Stan posiadania misji w Matudze

Na początku maja 2010 roku franciszkanie z pozyskanych funduszy od *Caritas* Antoniana z Padwy i od biskupa z Rockford, rozpoczęli budowę nowej szkoły podstawowej, a z pieniędzy otrzymanych od Kurii Generalnej – klasztoru Franciszkanów w Matudze. Szóstego grudnia 2011 roku bracia wprowadzili się do nowego klasztoru. Na Wielkanoc 2012 roku został wykończony budynek szkoły.

Czwartego marca 2013 r. rozpoczęto budowę kościoła parafialnego, a trzeciego listopada 2019 roku został on konsekrowany. Kościół został wybudowany ze składek parafian i funduszy pozyskanych przez franciszkanów.

Teren, na którym są zbudowane kościół, klasztor i szkoła należy do archidiecezji Kampala. Prawo do własności reguluje podpisana umowa z arcybiskupem Kizito Lwangą o jej używaniu dopóki bracia pracują w archidiecezji Kampala.

W roku 2014 zakupiono trzy i pół akra ziemi i wybudowano na niej Centrum Zdrowia im. Wandy Błęńskiej. Szpital został otwarty 16 września 2019 roku. Centrum jest własnością Zakonu Franciszkanów Konwentualnych.

²² Por. *Report on Holy Family Matugga* przedstawiony przez Radę Parafialną w Matugga w lutym 2009 roku na uroczystości ustanowienia nowej parafii, w: *Archiwum Misji w Matugga*, s. 1-5.

Działalność misji w Matudze

Parafia liczy około 20.000 ludzi w tym 5.000 Anglikanów, 5.000 Katolików, 3.000 Muzułmanów, 5.000 członków różnych Kościołów Zielonoświątkowych i Tradycyjnej Religii Afryki oraz 2.000 niewierzących. Na terenie parafii znajduje się siedem kaplic dojazdowych, znajdujących się w promieniu 15 km od kościoła parafialnego: Kabunza, Katalemwa, Kiryagonja, Nakukuba, Kitakuta, Migadde, Wabitembe i Watuba.

Czwartego października 2010 roku podczas uroczystego Triduum arcybiskup Diecezji Kampala Cyprian Kizito Lwanga zmienił tytuł parafii ze św. Pawła na św. Franciszka z Asyżu.

Ważniejsze punkty aktywności pastoralnej, to organizowanie życia parafialnego. W pierwszym roku pracy franciszkanie ochrzczili ponad 200 dzieci, a 156 osób przystąpiło do Pierwszej Komunii Świętej i 170 kandydatów do bierzmowania. Sakramentalny związek małżeński zawarły cztery pary małżonków. W 2010 roku ochrzczono 315 dzieci, 168 dzieci przyjęło sakrament eucharystii, a 148 osób przyjęło sakrament bierzmowania. Bardzo ważnym i potrzebnym zadaniem jest posługa charytatywna poprzez *Caritas* parafialny i duszpasterstwo chorych. Kapłani odwiedzają w niedziele poszczególne placówki, sprawują Eucharystię, udzielają sakramentów i nauczają wiernych. Każda wioska posiada swojego reprezentanta przy parafii, katechistę, który jest także „prawą ręką” proboszcza, organizuje spotkania katolików na swoim terenie, realizuje program duszpasterski, prowadzi niedzielną liturgię słowa (w przypadku nieobecności kapłana), itp. Wymaga to ze strony proboszcza stałych kontaktów z katechistami, przygotowania do poszczególnych zadań i czuwania nad ich pracą²³.

Pierwszego grudnia 2019 roku w Matudze odbyło się poświęcenie Centrum Zdrowia nazwanego „Wanda” na cześć Wandy Błęńskiej, matki trędowatych, która czterdzieści cztery lata spędziła w Ugandzie, lecząc chorych. Za budowę centrum odpowiedzialny był o. Wojciech Ulman, a za jego wyposażenie o. Marek Warzecha.

Bracia pracujący na misji w Matudze

Jedenastego stycznia 2010 roku pierwszym proboszczem nowej parafii został mianowany o. Szymon Majcherczyk, a o. Marian Gołąb został wikariuszem parafii i odpowiedzialnym za zorganizowanie formacji w Ugandzie.

²³ S. Majcherczyk, *Raport dla Arcybiskupa Kampali z dnia 30 grudnia 2010 roku*.

We wrześniu 2010 roku o. Wojciech Ulman po skończonych studiach teologicznych w Nairobi, dołączył do Braci w Matudze, na początku koncentrując się na nauce języka *luganda* na Uniwersytecie Makarere.

12 listopada 2012 roku decyzją ojca prowincjała i jego Rady o. Marian Gołąb został wybrany Delegatem ojca prowincjała Delegatury w Ugandzie, a o. Szymon Majcherczyk został wybrany gwardianem wspólnoty w Matudze.

Dwa lata później na początku 2014 roku o. Szymon opuścił misję i Zakon.

Siódmego maja 2014 roku gwardianem został mianowany o. Wojciech Ulman, a funkcję proboszcza objął pierwszego czerwca tego samego roku.

W latach 2014-15 o. Edward Wambua pracował w Matudze jako personalna pomoc Kenijskiej Kustodii. Na Kapitulę Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię w roku 2016 roku wybrano o. Mariana Gołęba na funkcję prowincjała.

W 2016 roku o. Wojciech Ulman zastąpił o. Mariana w Munyonyo, a nowym gwardianem i proboszczem w Matudze został wybrany na kapitulę prowincjalnej o. Adam Kłag. Był on odpowiedzialny za prace w kościele (rynkowanie, malowanie, posadzka, zrobienie drewnianych ławek). Wstawił również okna i doprowadził do konsekracji kościoła oraz do poświęcenia ośrodka zdrowia.

O. Marcin Załuski przyjechał do Ugandy 19 stycznia 2016 roku i przebywał w Matudze do 23 listopada 2016 roku.

O. Stanisław Strojcki pracował w Matudze od 23 listopada 2016 roku do 14 stycznia 2018 roku.

15 stycznia 2018 roku o. Piotr Dąbek otrzymał list obediencyjny do wspólnoty w Matudze.

Dziewiątego października 2018 roku przybył do Matuggi o. Marek Warzecha.

W 2019 roku brat Jerry Paine został przeniesiony z Kakooge do Matuggi i po roku pracy powrócił do swojej prowincji pw. św. Józefa z Kupertynu w USA²⁴.

Obecnie w klasztorze w Matudze przebywają następujący bracia:

O. Adam Kłag – gwardian i proboszcz, o. Warzecha Marek – wikariusz parafii.

Sanktuarium w Munyonyo

13 października 2013 roku franciszkanie przybyli do Munyonyo, aby zbudować Sanktuarium Męczenników Ugandyjskich i w nim pracować. Na tym terenie 133 lata temu przelała się krew męczennika św. Andrzeja Kaggwa. Był

²⁴ *Kronika Misji Franciszkanów w Matugga 2009-2021 r.*, w: Archiwum Misji Franciszkanów Konwentualnych w Matudze.

on jednym z pierwszych zabitych za wiarę w tym kraju. Wyrok wykonany został 26 maja 1886 roku, czyli niedługo po tym jak skazano go wraz z pozostałymi 21 katolikami i 23 anglikanami. Na terenie parafii zginęło jeszcze dwóch innych męczenników: Denis Ssebugwawo i Pontiano Ngondwa. Świadczenie wiary tych chrześcijan było powodem rozprzestrzenienia się wiary chrześcijańskiej nie tylko w Ugandzie, ale również w wielu sąsiednich krajach w dosyć krótkim czasie. Kult Męczenników Ugandy jest tutaj obecny i wciąż się rozwija, czego wyrazem są duże liczby pielgrzymów przybywających do naszego miejsca.

Stan posiadania misji

Misja posiada kościół wybudowany z funduszu, który diecezja otrzymała od Prezydenta Ugandy w ramach rekompensaty za ziemię. Klasztor i dom formacyjny został zbudowany z funduszy pozyskanych przez franciszkanów. Ziemia należy do archidiecezji Kampala. Natomiast umowa podpisana z arcybiskupem Kizito Lwanga stanowi o jej używaniu dopóki bracia pracują w archidiecezji Kampala.

W 2021 roku prowincja św. Antoniego i bł. Jakuba Strzeмиę zakupiła dodatkowo 1 akr ziemi z przeznaczeniem na przyszły dom formacyjny. Działka bezpośrednio sąsiaduje z terenem sanktuarium.

Działalność misji w Munyonyo

27 listopada 2015 roku Sanktuarium Trzech Pierwszych Męczenników Ugandyjskich w Munyonyo odwiedził papież Franciszek, który poświęcił kamień węgielny pod budowę sanktuarium. W ciągu roku udało się wybudować kościół. Za te wydarzenia był odpowiedzialny o. Marian Gołąb. Gdy ojciec Marian w roku 2016 został wybrany prowincjałem jego miejsce zajął o. Wojciech Ulman, który dokończył budowę sanktuarium i doprowadził do konsekracji kościoła 28 października 2017 roku. Dzięki zaangażowaniu o. Wojciecha jako proboszcza powstało przedszkole Matki Boskiej Anielskiej w Buziga-Kampala, a także projekty charytatywne jak „Dobry Samarytanin”, dzięki któremu 60 osób związanych z bazyliką w Munyonyo pomaga biednym. Działalność tej grupy, która otrzymuje dary m.in. z Polski, dociera aż do ponad 1500 najbardziej potrzebujących mieszkańców Ugandy, którym potrzebna jest pomoc materialna. Sanktuarium w Munyonyo jest miejscem otwartym dla Polonii. We współpracy z ambasadą w Nairobi odbywają się tu spotkania polonijne, msze święte dla Polonii i dyżury konsularne.

W najbliższych latach planowane jest w Munyonyo wybudowanie Kaplicy Bożego Miłosierdzia niedaleko grobu świętego Andrzeja Kaggwa. Zamierza się tam całodobową adorację Najświętszego Sakramentu z możliwością spowiedzi przez większą część dnia. Obecnie w parafii są organizowane comiesięczne, jednodniowe rekolekcje poruszające temat Miłosierdzia Bożego. Podczas tych rekolekcji jest czas na adorację Najświętszego Sakramentu, na spowiedź, na Koronkę do Bożego Miłosierdzia i Eucharystię. W parafii powstała „Grupa Bożego Miłosierdzia”. Około stu osób spotyka się raz w tygodniu i słucha katechez o Bożym Miłosierdziu. Wielu doświadcza powrotu do Boga poprzez sakrament pojednania. Szczególnie podczas Niedzieli Miłosierdzia Bożego jest bardzo duża liczba penitentów²⁵.

Bracia pracujący na misji w Munyonyo

Ojciec Adam Klag pracował w Munyonyo od 2013 roku do końca maja 2016 roku.

23 października 2016 roku o. Stanisław Strojcki zakończył pracę w Niemczech i przybył do Munyonyo. Po czterech tygodniach został przeniesiony do Matuggi, a o. Marcin Załuski został przeniesiony z Matuggi do Munyonyo, gdzie pełni funkcję ekonoma Delegatury od listopada 2016 roku, jest także odpowiedzialnym za postulat i koordynatorem ds. formacji początkowej.

Dziwiątego stycznia 2020 roku przybył do Munyonyo o. Wojciech Szymczak²⁶.

Obecnie w klasztorze w Munyonyo przebywają następujący bracia: o. Wojciech Ulman – gwardian i proboszcz, o. Marcin Załuski – mistrz postulatu, o. Wojciech Szymczak.

Rodzime powołania zakonne i ich formacja

O. Marian Gołąb posiada wieloletnie doświadczenie w pracy wychowawczej, w związku z tym zostało powierzone mu zadanie zorganizowania pracy powołaniowo-formacyjnej w Ugandzie. W roku 2010 rozpoczął akcje powołaniowe *Come and See* (Przyjdź i zobacz), dwa razy w ciągu roku. Z tej grupy po

²⁵ Wywiad autora z o. Marcinem Załuskim w dniu 26 kwietnia 2021 roku, w: Archiwum własne autora.

²⁶ *Kronika Misji Franciszkanów w Munyonyo 2013-2021 roku*, w: Archiwum Misji Franciszkanów Konwentualnych w Munyonyo.

selekcji zostali wytypowani kandydaci, z którymi utrzymywał kontakt listowny. Wynikiem corocznych akcji powołaniowych są obecne lokalne powołania. Gdy w roku 2016 o. Marian został wybrany prowincjałem, a odpowiedzialność za akcje powołaniowo-formacyjne przejął o. Marcin Załuski, który pełnił funkcję powołaniowca do 2020 roku. W latach 2017-2018 o. Steven Gatimu z Kenii był magistrem postulatu w Munyonyo, a o. Marcin był jego socjuszem. Od września 2018 roku został magistrem postulatu. W 2020 roku funkcję powołaniowca przejął o. Wojciech Szymczak, a o. Marcin jest obecnie mistrzem pierwszego roku postulatu oraz odpowiedzialnym za koordynowanie formacji początkowej naszych młodszych braci z Ugandy.

Na chwilę obecną formacji w Ugandzie podlega 35 braci²⁷:

- 8 braci na I roku Postulatu w Kampala-Munyonyo w Ugandzie,
- 8 braci na II roku Postulatu w Subukia w Kenii,
- 4 braci na Nowicjacie w Kakooge w Ugandzie.

5 braci na I roku Filozofii w Accra w Ghanie:

- brat Joseph Sserunakulya,
- brat Augustine Ziribumwe,
- brat Joseph Lubowa,
- brat Francis Musaanya,
- brat Joseph Kagimu.

2 braci na II roku Filozofii w Accra w Ghanie:

- brat Deul Mugalu,
- brat Francis Asimwe.

1 brat na III roku Filozofii w Accra w Ghanie:

- brat Paul Ssekitre.

3 braci na roku pastoralnym:

- brat Ronnie Kibagajjo,
- brat Alfred Kimera,
- brat Patrick Musoke.

3 braci na I roku teologii:

- brat Edward Kironde,

²⁷ Wywiad autora z o. Marcinem Załuskim...

- brat Paul Mutaasa (studiuje w Rzymie w Seraphicum),
- brat Augustine Kaddu (studiuje w Rzymie w Seraphicum).

1 brat na II roku teologii:

- brat Godfrey Katumba.

Franciszkańscy misjonarze, którzy pracowali na misji w Ugandzie

O. Jarosław Wysoczański przybył do Ugandy 20.12.2001 roku i pracował do 23.03.2005 roku w Kakooge.

O. Piotr Tymko pracował w Kakooge od 21.09.2003 roku do 25.11.2006 roku.

Br. Piotr Gorący przybył na misję 21.09.2003 roku. A 1.02.2006 roku opuścił Ugandę, wyjeżdżając do pracy w misji w Kenii. Powrócił do Kakooge 14.09.2012 roku. Do Polski wrócił z misji we wrześniu 2015 roku.

O. Lucjan Szczepański przybył na misję 28.05.2005 roku. A 13.07.2007 roku opuścił Ugandę, powracając do pracy w misji w Południowej Ameryce, w Peru.

Br. Jakub Jamróż przebywał w Kakooge od 27.06.2007 do 27.07.2007 roku, niestety musiał opuścić Ugandę z powodu problemów zdrowotnych.

O. Szymon Majcherczyk przybył do Ugandy 19.01.2009 roku. Opuścił Ugandę i Zakon na początku 2014 roku.

O. Stanisław Zagórski pierwszy przybył do Ugandy 13.04.2001 roku. Pracował w Kakooge do roku 2011.

O. Marian Gołąb przybył do Ugandy w styczniu 2009 roku. Opuścił Ugandę w związku z wybraniem go na prowincjała Prowincji pod wezwaniem św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię w Krakowie 10 marca 2016 roku.

Br. Jerry Paine przybył do pracy w Ugandzie w roku 2018 roku i pracował rok najpierw w Kakooge, a potem rok w Matudze. Następnie powrócił do swojej prowincji w USA pod wezwaniem św. Józefa z Kupertynu.

O. Bogusław Dąbrowski przybył do Ugandy 1.08.2020 roku i pracował w Kakooge do 30.08.2021 roku w Kakooge.

Ponadto pomagali w Ugandzie Franciszkanie Konwentualni z Kenii:

- o. Edward Wambua pracował w Matudze w latach 2014-2015,
- o. Steven Gatimu w latach 2017-2018 był mistrzem i roku postulatu w Munyono.

Klerycy studiujący w Nairobi, którzy opuścili zakon:

- br. Mariusz Jakubowski (od sierpnia 2005 roku do 2006 roku),
- br. Krzysztof Kazimierzczak (przebywał w seminarium w Nairobi tylko jeden miesiąc w roku 2008).

Zakończenie

W tym artykule została podjęta próba przedstawienia w skrótowym wymiarze 20-letniej historii misji Braci Mniejszych Konwentualnych w Ugandzie. Autor od początku był obecny przy tworzeniu tejże misji, zatem odwołując się do własnego doświadczenia opisał historię powstawania misji. Ponadto skorzystał z dokumentów, które znajdują się w archiwum misji i są podane w bibliografii.

Misja od początku przeżywała różne kryzysy, głównie związane z konfrontacją braci franciszkanów wychowanych w Europie z inną kulturą i trudnym afrykańskim klimatem. Większość nowych misjonarzy przeżyła „szok kulturowy”, a kilku z nich po krótkim okresie pobytu opuściło misję. W opinii autora obecna sytuacja misji – personalna i ekonomiczna znacznie się poprawiła.

Ważniejsze punkty aktywności pastoralnej zebrano ze wszystkich trzech misji, to przede wszystkim organizowanie życia parafialnego, co przekłada się na rozwój życia duchowego parafian. Kapłani odwiedzają w niedziele poszczególne placówki, sprawują Eucharystię, udzielają sakramentów i nauczają wiernych. Praca w stacjach misyjnych odbywa się na bazie różnych grup duszpasterskich, takich jak: „Podstawowe Wspólnoty Kościelne”, „Młodzież św. Franciszka”, „Boże Miłosierdzie” i „Dobry Samarytanin”. Ponadto aktywność duszpasterska przejawia się w budowie kaplic w stacjach misyjnych, posłudze charytatywnej, głównie poprzez *Caritas* parafialny i duszpasterstwo chorych,

Godnym zauważenia jest fakt, że w rzeczywistości misyjnej są realizowane postulaty z *Projektu Otwarcia Misji w Ugandzie*. Przede wszystkim opcja na rzecz ubogich i założenia lokalnych struktur zakonu. Pierwszy punkt przejawia się w otwarciu kilku szkół i dwóch szpitali misyjnych oraz w pomocy ubogim dzieciom i młodzieży w opłacie nauczania w ramach projektu *Franciszkańskiej Adopcji na Odległość*, a także poprzez wspieranie ubogich w trudnych sytuacjach, jak np. podczas pandemii COVID-19.

Zgodnie z założeniami, misja otrzymuje stałą pomoc ze strony Zarządu Zakonu w formie intencji mszalnych oraz dodatkowe sumy na projekty zatwierdzone uprzednio przez prowincjała z jego radą w Krakowie. Kuria Prowincjalna Franciszkanów jest drugim filarem stałej pomocy finansowej dla misjonarzy. W miarę swych możliwości, odpowiadają na potrzeby misji w Ugandzie, klasztory: z Neustadt (Niemcy), w Rockford i Algonquin (USA). Również sami bracia starają się w możliwie dostępny sposób zdobywać środki potrzebne do funkcjonowania misji, głównie poprzez głoszenie rekolekcji w Polsce i USA. Bracia na formacji początkowej są finansowani przez Kurię Generalną i Kurię Prowincjalną.

Trzeba też docenić fakt, że w Ugandzie są powołania zakonne i na formacji początkowej jest już 35 kandydatów, co pozwala spoglądać z nadzieją na dalszą obecność i rozwój misji Braci Mniejszych Konwentualnych w Ugandzie.

Aneks

Odnaczenie dla ojca Wojciecha Ulmana

5 marca 2021 roku o. Wojciech Ulman (l. 37) został uhonorowany przez Ministra Spraw Zagranicznych Rzeczypospolitej Polskiej Zbigniewa Raua odznaką „Bene merito” (łac. Dobrze Zasłużonemu) za działalność wzmacniającą pozycję Polski na arenie międzynarodowej.

XX rocznica powstania misji w Ugandzie

22 kwietnia 2021 r. w Sanktuarium Męczenników Ugandyjskich w Munyonyo odbyły się uroczystości z okazji jubileuszu 20-lecia pracy misyjnej franciszkanów w Ugandzie. Mszy Świętej przewodniczył biskup Paul Ssemogere. Był zaproszony również arcybiskup Cyprian Kizito Lwanga, który zaprosił franciszkanów do wszystkich miejsc, w których obecnie pracujemy w Ugandzie. Niestety arcybiskup zmarł nagle w nocy w wielki piątek 2 kwietnia 2021 roku. Pośród zaproszonych gości na XX rocznicę powstania misji znaleźli się: generał zakonu o. Carlos Trovarelli, prowincjał krakowskiej prowincji o. Marian Gołąb, który przez kilka lat pracował w Ugandzie, Sekretarz Generalny ds. Animacji Misyjnej o. Dariusz Mazurek oraz Sekretarz Krakowskiej Prowincji ds. misji o. Dariusz Gaczyński.

Bibliografia

- Churchill W.S., *My African Journey*, Icon Book Limited, London, 1962.
- Dąbrowski, B., *Specyfika ewangelizacji inkulturyzacyjnej grupy etnicznej Baganda na przykładzie diecezji Kasana-Luweero*, Warszawa 2014.
- Jan Paweł II, *Catechesi Tradende*, 1979.
- Luyinda L., *Uganda, still a "Pearl"? Operationalising the social teaching of the Church*, Kampala 2009.
- Majchrzak M., *Od animizmu do chrześcijaństwa*, w: A. Mroczek-Dumanowska, *Religia w procesie przemian w Afryce*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1977.
- Michaud E., *Letter of vicar Apostolic of Uganda*, 7 lutego 1945, Archiwum Archidiecezji Kampala.
- Nkeera J.M., *Kampala Archdiocese Directory 1987*, Kampala 1987.
- Nsambu J.M., *A centenary of faith, planting the seed in north Uganda*, „Leadership Magazine” 2010.

Nzita R., *People and Cultures of Uganda*, Kampala 1997.

Tourigny I., *So abundant a harvest. The catholic church in Uganda 1879-1979*, Darton, Longman&Todd, London 1979.

Dokumenty w archiwach:

Kronika Misji Franciszkanów w Kakooge 2001-2020, w: Archiwum Misji Franciszkanów Konwentualnych w Kakooge.

Kronika Misji Franciszkanów w Matugga 2009-2021, w: Archiwum Misji Franciszkanów Konwentualnych w Matudze.

Kronika Misji Franciszkanów w Munyonyo 2013-2021, w: Archiwum Misji Franciszkanów Konwentualnych w Munyonyo.

Certificate of Registration as a corporate body under trustees incorporation Act, CAP.165, w: Archiwum Misji Franciszkanów w Kakooge.

List Prowincjała ojca Kazimierza Malinowskiego do biskupa Cypriana Kizito Lwanga diecezji Kasana-Luweero, l.dz. 550/2001.

List Biskupa Cypriana K. Lwanga do o. Bogusław Dąbrowskiego; *Appointment to Kakooge Parish as acting Parish Priest*, Vch/1/39-05, w: Archiwum Misji Franciszkanów w Kakooge.

Majcherczyk Sz., *Raport dla Arcybiskupa Kampali z dnia 30.12.2010 roku*.

Memorandum of understanding, punkt 7 z dnia 13.06.2004 roku podpisane przez biskupa Kasana-Luweero Cypriana Kizito Lwanga i delgata prowincjała i przełożonego misji ojca Jarosława Wysoczańskiego do *Act of Agreement between Diocese of Kasana-Luweero Diocese and Friars Minor Conventual* podpisany w dniu 21.12.2001 roku przez biskupa diecezji Kasana-Luweero i ojca prowincjała Krakowskiej Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię o. Kazimierza Malinowskiego, w: Archiwum Misji Franciszkanów w Kakooge.

Report on Holy Family Matuga, przedstawiony przez Radę Parafialną w Matudze w lutym 2009 roku na uroczystości ustanowienia nowej parafii, w: Archiwum Misji w Matugga.

Strojecki S., *Sprawozdanie o Misji w Ugandzie na Zwyczajną Kapitułę Prowincjalną 2004*, w: Archiwum Misji Franciszkanów w Kakooge.

Strojecki S., *Propozycja Projektu otwarcia nowej misji w Ugandzie*, w: *Dokumenty z Kapituły Prowincjalnej w 2000 roku*, w: Archiwum Prowincji Franciszkanów św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię w Krakowie.

Wywiad autora z o. Stanisławem Strojckim w dniu 20.10.2010 roku, w: archiwum własne autora.

Wywiad autora z o. Carmelo Giannone w dniu 2.05.2006 roku, w: archiwum własne autora.

Wywiad autora z o. Marcinem Żaluskim w dniu 26.04.2021 roku, w: archiwum własne autora.

Strony internetowe:

<http://www.worldmeters.info/uganda/population>

<http://www.state.gov/religion>

Franciszkański Hofman

Franciszkański Hofman – *Sztukę robi się jako służbę Bożą*¹.

*Przez całe życie postępowalem według zasady fair play.
Nigdy nie ukrywałem i nadal nie ukrywam swoich myśli.
Można się o tym łatwo przekonać.
Na głos mówię to, co myślę,
choć dla wielu mówienie i myślenie
to dwie jakże różne rzeczy
W. Hofman*

Zamiast wstępu

Franciszkański Hofman to refleksje z wystawy obrazów Mistrza ze Szklarskiej Poręby, jakie zrodziły się w moim sercu dawno temu, w Kalwarii Paclawskiej, gdzie franciszkanie przechowują znaczną ilość obrazów Hofmana. Pragnienie młodego nowicjusza pogłębiało się podczas mojej dziesięcioletniej pracy w kalwaryjskim sanktuarium na Podkarpaciu. Właśnie wtedy rozpoczęło się moje „studiowanie” dzieł Hofmana. Czasem godzinami wpatrywałem się w dzieła wiszące w klasztornych salach, a po głowie kołatało się pytanie: *co autor miał na myśli?* Mimo, że nie zawsze odnajdywałem odpowiedź, to obrazy te dawały mi pewność, że aspekt życia, jakim jest przyjaźń malarza z franciszkanami, zasługuje na zauważenie, przestudiowanie, opracowanie i opublikowanie, choćby w jakiejś części, tym bardziej, że nawet niedoskonałe i niepełne kwerendy odkryły wiele dotąd nieznanych tajemnic, które będą przedstawione w niniejszym opracowaniu.

¹ E. Wolniewicz-Mierzwińska, *Włastimil Hofman – twórczość do roku 1939*, w: *Dzieła czy kicze*, red. E. Grabska, T. Jaroszewski, Warszawa 1981, s. 390.

Malarz niedoceniony

Stwierdzić należy, że Hofman to malarz, którego życiorys i twórczość wciąż zaskakują, i są nie do końca odkryte. Sztuka bowiem, jaką tworzył stała się ofiarą zmieniających się mód, wojen i przemian polityczno – społecznych. Powojenne rygorystyczne założenia socrealizmu, jakie wprowadzono dla ujednolicenia sztuki polskiej, tak by pokazywała ona realia odbudowującego się kraju i jego obywateli, oraz kwestia wiary w życiu Hofmana, stały się powodem, dla którego nie ekspozowano jego – od dawna ukierunkowanej twórczości. Po roku 1956 pojawiła się na nowo otwartość na różnorodność form przekazu i tematyki dzieł malarzskich, ale nawet mimo to, a być może przez religijność Hofmana, lekceważono artystę i twierdzono, że wypowiedział się już w swojej twórczości przed i wojną światową, i nie ma już nic ciekawego do zaprezentowania². Dziwne jest to, że mimo uznania, nawet międzynarodowego, i przyznawania Hofmanowi orderów i nagród, ówczesna władza w przeróżny sposób stwarzała malarzowi i jego żonie wiele trudności i problemów, a czasem nawet nazwano lekceważąco małżonków z ul. Matejki *chlubą miejscowego „folkloru”*³. Zapewne rażące dla ówczesnej władzy elementy religijne obrazów i obecność wiary w życiu malarza, stały się powodem odsunięcia artysty w cień oraz powodowanie różnych trudnych sytuacji w jego życiu codziennym, np. kwestia zmiany nazwiska.

Stojąc przed obrazami Hofmana o tematyce religijnej często opartej o motywy biblijne i zatapiając się w teksty jego niepublikowanych wierszy, odkrywana jest przed widzem i czytelnikiem prawda o jego głęboko przeżywanej wierze i religijności, która podobnie jak u każdego człowieka, miała swoje różne etapy rozwoju i dojrzewania. 23 maja 1946 roku, Hofman po powrocie do Pragi, po czterdziestoczterodniowym pobycie na egipskiej pustyni, pod Górą Synaj, napisał swój dekalog życia pt. *Moje przykazania*. Brzmiały one następująco:

I. Przede wszystkim podziękować za wszystko Panu Bogu!

II. Wierzyć w jutro! Wszystko co nas spotyka jest z woli Boga oraz konsekwencją naszego poprzedniego postępowania!

III. Kierować się w chwilach ważnych i decydujących natchnieniem!

IV. Nie znęcać się nawet nad swoim największym wrogiem!

V. Nie przeszkadzać w niczem woli Bożej oraz nie znać zazdrości!

VI. Być miłosiernym!

VII. Nie tracić nigdy odwagi w żadnych sytuacjach!

² S. Bernatt, M. Buczyński, *Pracowita dłoń nie wodzi już pędzla*, „Rocznik Jeleniogórski” 1971, t. IX, s. 56-57.

³ Tamże, s. 59.

VIII. Wierzyć, że zło zawsze, ostatecznie musi być pokonane!

IX. Pracować, ale z miarą!

X. O ile możliwości nie uchylać się nigdy od nałożonego na nas przez Opatrzność obowiązku!⁴

Dotąd niepublikowany i nieznany dekalog artysty jest dowodem jego głębokiej wiary w Boga i pragnienia dobrego, ludzkiego życia. Wszystko to starał się wypełniać w codzienności żyjąc i tworząc. W swoim pamiętniku Hofman pisał: *Moja sztuka rozwija się naokoło modlitwy, naokoło zetknięcia się ducha ludzkiego z Bogiem [...] modlitwa ducha i ciała to najważniejsze objawy ludzkie, najdogodniejsze przedstawienia w sztuce*⁵. System komunistyczny, jaki nastał w Polsce po II wojnie światowej, w kłamliwy sposób zniekształcał życiorysy wielu sławnych Polaków, bagatelizując lub wyśmiewając obecność wiary w ich systemie wartości. Na szczęście, dzięki odzyskanej wolności przez naszą Ojczyznę i właściwemu jej przeżywaniu, odkrywa się i promuje prawdę o wielu słynnych twórcach. Podobnie rzecz ma się i z Hofmanem. Coraz częściej pojawiają się artykuły i organizowane są wystawy, gdzie prezentuje się i omawia rzeczywistość wiary i religijności Włastimila i jego żony Ady, co ma wpływ na odkrywanie prawdy o malarzu i jego życiu. Zapewne niezwykle wyrazem przeżywania wiary przez mieszkańców *Włastimilówki* są ich związki z Bracmi Mniejszymi Konwentualnymi – Franciszkanami, którzy od roku 1945 pracują w parafii w Szklarskiej Porębie⁶. I wcale nie chodzi jedynie o przeżywanie piękna przyrody i stworzenia na styl franciszkański, ale także i o zwyczajne ludzkie relacje.

***Polski Fra Angelico*⁷ – człowiek łączący przeszłość i teraźniejszość swoich czasów**

Włastimil Hofman urodził się 27 kwietnia 1881 r. w Karlinie, który dziś jest częścią Pragi. Ochrzczony w kościele rzymskokatolickim, syn Czecha, Ferdynanda

⁴ W. Hofman, *Moje wiersze – przejrane*, s. 213, rękopis wierszy pisany pomiędzy 1946-1955 – ofiarowany o. Edwardowi Maciejewskiemu OFMConv, jako swojemu spowiednikowi w latach 1964-1968 w Szklarskiej Porębie. Archiwum Prowincjalne Franciszkanów (OFMConv) w Krakowie, teka: „Włastimil Hofman 1946-1955”, sygn. E-V-114.

⁵ M. Peruga, *O kim Stanisław Przybyszewski powiedział „polski Fra Angelico”?*, <http://niezlasztuka.net/o-sztuce/polski-fra-angelico-wlastimil-hofman/#fnref-36648-4>, dostęp: 25.09.2018.

⁶ M. Halambiec, *Szklarska Poręba*, w: *Katalog Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię*, Kraków 2005, s. 79.

⁷ M. Peruga, dz. cyt.

oraz Polki, Teofili z d. Muzyk⁸, od dziecka wykazywał zainteresowania w kierunku sztuk plastycznych⁹. Wspominał po latach: *Podobno po urodzeniu nie spuszczałem oczu z sufitu ozdobionego kwiatami i wymachiwałem rączkami. Ojciec stanął wtedy na środku pokoju i w zdumieniu zawołał do mamy: «Ten kluk zda se bude malirem» («Ten chłopak chyba będzie malarzem»)* Drogi ojciec! To jego proroctwo dodawało mi sił w niejednej trudnej chwili¹⁰. Pierwsze rysunki, o jakich pamiętał były z czasu, kiedy miał cztery lub pięć lat i które rysował na murach i chodnikach. Przechowywał natomiast wiele swoich rysunków z czasów szkolnych¹¹. W roku 1887 rozpoczął naukę w szkole elementarnej w Karlinie, po dwóch latach (w roku 1889) wraz z rodzicami przeniósł się do Krakowa, gdzie od roku 1890 rozpoczął naukę w czwartej klasie szkoły normalnej im. św. Barbary przy krakowskim Małym Rynku¹². W szkole tej uczył się nieźle, jednak przeżywał tam także niemiłe sytuacje związane z jego pochodzeniem, imieniem czy nazwiskiem, jakie aranżowane były przez kolegów, a także i nauczycieli. Czas tej szkoły wspominał jednak nie tylko przez pryzmat nieprzyjemnych sytuacji: *w szkole św. Barbary nieraz ogarniało mnie zniechęcenie, to prawda, ale przeżyłem tam nie tylko przykre dni. Na przykład – nie mogłem nigdy doczekać się dłuższej pauzy. Na znak dzwonka biegłem często z kolegami między stragany na Małym Rynku. Jeszcze niezręcznym szkicem utrwalalem ołówkiem na kartkach zeszytu świetne twarze przyzatyh przekupek o mocno zaznaczonych rysach. Najbardziej gadatliwe matrony smocznego grodu – to moje pierwsze żywe modelki, a ich podobizny – to moje pierwsze portrety*¹³. Trzy lata później, w roku 1893, rozpoczął naukę w gimnazjum im. Jana Sobieskiego w Krakowie¹⁴. Gimnazjum dla młodego chłopca to ciężkie doświadczenie. Nie był zbyt zainteresowany lekcjami, a nudząc się podczas ich trwania, często rysował. Na ulubione zajęcie wykorzystywał każdą wolną chwilę. Rysował w zeszytach i książkach, na ławkach, krzesłach i piórnikach. Jak sam wspominał, nie miał dobrych ocen, a nauczyciele tolerowali jego rysowanie¹⁵. W październiku 1895 r. ojciec Wlastimila, Ferdynand Hofman, pokazał rysunki swojego syna sekretarzowi Jana Matejki, Marianowi Gorzkowskiemu, który

⁸ J. Szańca, *Wlastimil Hofman. Artysta, malarz i poeta*, Szklarska Poręba 1996, s. 11.

⁹ W. Hofman, *Autobiografia*, oprac. B. Mielczarek, Warszawa 2020, s. 16-17.

¹⁰ B. Czajkowski, *Portret z pamięci*, Ossolineum, Wrocław 1971, s. 16-17 oraz W. Hofman, *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 17.

¹¹ B. Czajkowski, *Portret...*, dz. cyt., s. 16-17.

¹² Tamże, s. 17-18.

¹³ Tamże s. 22.

¹⁴ Tamże, s. 23.

¹⁵ Tamże, s. 24-25.

zaprosił chłopca na rozmowę do Szkoły Sztuk Pięknych w Krakowie¹⁶. Spotkanie to zaowocowało możliwością uczestniczenia chłopca w wieczornych zajęciach rysunku prowadzonych przez Floriana Cynka¹⁷. Duża liczba zajęć z rysunku, tak zdominowała czas chłopca, że zaniedbał naukę w gimnazjum. Zaległości były tak duże, że dyrektor gimnazjum sprzeciwiał się nauce rysunku, by chłopiec zdołał nadrobić zaległości i przejść do następnej klasy. Decyzja rodziców była jednoznaczna, jednak Wlastimil rzewnie płacząc prosił, by rodzice nie zabraniali mu rozwijania swoich zainteresowań malarskich. Wyznał im, że chce uczyć się zarówno w gimnazjum jak i w Szkole Sztuk Pięknych. Rodzice ulegli i wynajęli korepetytora, dzięki czemu ich syn nadrobił zaległości. W tym czasie młody malarz sprzedawał swoje pierwsze akwarelki: głowę starszej kobiety oraz fragment murów klasztornych ze Zwierzyńca¹⁸. Sukces ten jednak nie przekonał zwłaszcza matki, która ostatecznie zakazała lekcji rysunku. Chłopiec jednak będąc nieposłusznym, w tajemnicy biegał do szkoły na plac Matejki, by tam pobierać naukę rysunku. Duża ilość zajęć, brak snu i wypoczynku, ciągle sprzeczki z rodzicami, jakie miały miejsce po wakacjach w roku 1896 – o powrót do nauki w gimnazjum i o rezygnację z nauki malarstwa – obciążały organizm młodzieńca i stały się powodem ciężkiego stanu zdrowia chłopca, który po badaniach lekarskich przez jakiś czas pozostawał w łóżku z ponad czterdziestostopniową temperaturą. Pod wpływem prośb i uporu syna rodzice zgodzili się ostatecznie z jego decyzją dotyczącą rezygnacji z nauki w gimnazjum i już we wrześniu 1896 r. Wlastimil Hofman zdał egzamin do wymarzonej szkoły na plac Matejki. Do Krakowskiej Szkoły Sztuk Pięknych, gdzie wykładali: J. Fałat, T. Axentowicz, J. Malczewski, J. Stanisławski, J. Mehoffer, F.S. Cynk¹⁹, został przyjęty warunkowo, gdyż nie miał matury²⁰. W latach 1896-1899 studiował u Cynka, Malczewskiego, Stanisławskiego i Wyczółkowskiego²¹. Szczególnym czasem dla młodego studenta było pobieranie nauk pod kierunkiem Jacka Malczewskiego²². Robił wszystko, by móc uczyć się od niego. Wspominał po latach: *O niczym innym już nie myślałem tylko o pracowni Jacka Malczewskiego. Obrazy jego wywarły na mnie piorunujące*

¹⁶ W. Hofman, *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 37.

¹⁷ Tamże, s. 26 oraz K. Kulakowska, *Kalendarium życia i twórczości Wlastimila Hofmana*, w: *W Szklarskiej Porębie wszystkie drogi prowadzą do Wlastimilówki*, red. B. Danielska, Szklarska Poręba 2017, s. 11, a także *Autobiografia...*, s. 39-40.

¹⁸ B. Czajkowski, *Portret...*, dz. cyt., s. 30.

¹⁹ J. Szańca, *Wlastimil...*, dz. cyt., s. 11 oraz W. Hofman, *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 40.

²⁰ B. Czajkowski, *Portret...*, dz. cyt., s. 36.

²¹ B. Falczyk, *Hofman Wlastimil*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. VI, kol. 1112, Lublin 1993 oraz K. Kulakowska, *Kalendarium...*, s. 11.

²² W. Hofman, *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 41.

wrażenie²³. To właśnie Malczewski, poznając talent młodego Hofmana, powiedział mu podczas jednych z zajęć: *Chcę, żebyś został pejzażystą i poznał świat barw i słońca od podszewki. Przypuszczam, że będziesz szukał nowych form dla ukazania polskiego pejzażu o wartościach absolutnie malarskich bez anegdoty historycznej... Wrażenia, plener, pozwól ci się wypowiedzieć najlepiej*²⁴. Student okazał się bardzo posłuszny. W plenerze spędził wiele dni, malując w przez długie godziny pod okiem swego mistrza. Jak okazało się później Malczewski śledził karierę swojego uzdolnionego studenta. W tym czasie Wlastimil uczęszczał także na zajęcia Jana Stanisławskiego²⁵. Profesor w obecności studentów często krytykował Malczewskiego. Hofman nie mogąc słuchać obraźliwych słów, stanął w obronie swojego mistrza i rezygnował z zajęć u Stanisławskiego²⁶.

W 1899 roku ukończył Szkołę Sztuk Pięknych w Krakowie jako prymus i 14 października wyjechał do Paryża, do École des Beaux-Arts, aby pobierać nauki w pracowni Jeana- Leona Gérôme'a²⁷. Dla Wlastimila był to czas ciężkiej pracy, który jednak wspominał bardzo dobrze. Do powrotu do Krakowa nakłonił go list, jaki otrzymał od ojca, który napisał, iż rodziców już nie stać na opłacanie zagranicznych studiów syna. Wlastimil wrócił zatem do Polski w czerwcu 1901 r.²⁸ Po powrocie zapisał się jeszcze na roczne studiowanie u Leona Wyczółkowskiego²⁹. W tym też czasie Jacek Malczewski zaproponował mu współpracę przy wykonywaniu kartonów fryzu *Artysta i jego Muza*, jaki obiega budynek Towarzystwa Sztuk Pięknych na placu Szczepańskim w Krakowie³⁰. Jesienią w roku 1902, w budynku tegoż Towarzystwa Hofman wystawił dwa obrazy: *Portret wuja* (Michała Wolańskiego) oraz *Marzenie*³¹. W roku 1904, na wiosnę, otrzymał zaproszenie do wzięcia udziału w wystawie Glassplast w Monachium³². Na wystawę namalował dwa obrazy: *Diabły i Madonnę*. Przedstawione obrazy stały się wielkim sukcesem młodego artysty, którego powołano na członka Międzynarodowego Towarzystwa Sztuk Pięknych w Monachium³³. Hofman, wspomina-

²³ B. Czajkowski, *Portret...*, s. 40.

²⁴ Tamże, s. 45.

²⁵ K. Kułakowska, *Kalendarium...*, s. 11.

²⁶ B. Czajkowski, *Portret...*, s. 48.

²⁷ Hofman Wlastimil, w: *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 11, Warszawa 2001, s. 395 oraz B. Falczyk, *Hofman...*, kol. 1112, a także *Autobiografia...*, s. 46-48.

²⁸ B. Czajkowski, *Portret...*, s. 75 i 77.

²⁹ K. Kułakowska, *Kalendarium...*, s. 11.

³⁰ B. Czajkowski, *Portret...*, s. 79.

³¹ Tamże, s. 82.

³² K. Kułakowska, *Kalendarium...*, s. 12.

³³ B. Czajkowski, *Portret...*, s. 85.

jąc ten czas, wyznał: *Muszę przyznać, że Diabły i Madonna przywróciły mi wiarę w siebie samego. Byłem oszłamiony, a nawet zaskoczony i zdumiony. Nigdy nie liczyłem na taki sukces. Nie przypuszczałem, że wystartuję, gdzieś jak gdzieś, ale – za granicą. Dopiero po tym wyróżnieniu uwierzyłem naprawdę w siebie i zapadłem w twórczy trans*³⁴.

W tym też okresie, Wlastimil czując się Polakiem, postanowił, że chce być polskim, a nie czeskim malarzem, o co przez całe swoje życie walczył³⁵. Polskę kochał całym sercem, mawiał: *Europa, Azja, Afryka nauczyły mnie tęsknić, kochać Ojczyznę*³⁶. Trzeba też dodać, że nigdy nie zapomniał o swoim czeskim pochodzeniu i kraj ten zawsze otaczał szczególną estymą. Mimo braku czasu, który spowodowany był ogromem pracy wyjechał na dwa miesiące do Poronina z chorą matką. Jak sam jednak wspominał bezczynność nie dawała mu spokoju, nawet nie mógł przez to spać. Poprosił swojego ojca o przysłanie jego przyborów malarskich. Spacerując z matką, w miejscu, gdzie, jak pisał po latach, tworzy się rzeka Biały Dunajec, ujrzał klęczącego, płaczącego i modlącego się przed świątkiem starca. Hofman ze zrobionych szkiców napotkanej sceny, namalował jeden ze słynniejszych swoich obrazów pt. *Spowiedź*³⁷. Obraz ten został wystawiony na wystawie *Sztuki* w 1905 r. w Krakowie i spowodował wiele kontrowersji³⁸. Kontrowersje te wszczęli nie krytycy, ale duchowni, którzy uważali, że grzechem jest malowanie w taki sposób postaci Chrystusa, w jaki uczynił to Hofman. Zastrzeżenia do obrazu miał także i jego profesor Stanisławski³⁹. Autor mimo, iż pod wpływem całej burzy na temat obrazu, jak mawiał, miał wrażenie, że stał się walczącym ateistą, cieszył się z całego ruchu na temat jego dzieła. Wydarzenia związane z krakowską prezentacją *Spowiedzi* stały się przyczyną zainteresowań malarza i biblijnej tematyki jego obrazów, z której już nigdy nie zrezygnował⁴⁰. Jest to także czas, kiedy artysta maluje nowe obrazy: *Widzenie, Złote serce, Pogrzeb ptaszka, Ślepiec, Pieta, Anioł Pański* oraz inne na temat *Madonny* czy *Diabłów*. Obrazy te wzbudzały podziw w Monachium i Wiedniu⁴¹.

W 1905 roku, wraz z Mieczysławem Jakimowiczem, Leopoldem Gottliebem i Witoldem Wojtkiewiczem, zakładają tzw. *Grupę Czterech*, która przekształcona w *Grupę Pięciu*, bez Wojtkiewicza, ale z Janem Rembowskiem i Tymonem

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 86.

³⁶ Tamże s. 6.

³⁷ Tamże, s. 87.

³⁸ K. Kułakowska, *Kalendarium...*, s. 12.

³⁹ B. Czajkowski, *Portret...*, s. 87.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 89.

Niesiołowski, która działała do roku 1908⁴². Grupa ta mając nowoczesne i awangardowe poglądy, przecierała nowe szlaki w sztuce polskiej. Walczyła o wysoką jakość i poziom artystyczny. Nie uznawała *przymykania ślepiów na brzydotę*⁴³. Razem, całą *Grupą* wzięli udział w wystawie *Secesja*, jaka miała miejsce w Wiedniu. W roku 1907 Hofmann, jako pierwszy z Polaków, otrzymał nominację na członka *Wiener Secession Galerie*⁴⁴. Przystąpił także do grupy *Odlam* oraz *Grupy Zero*⁴⁵. Wystawiał także swoje prace na wystawach w Paryżu, Amsterdamie, Berlinie i Rzymie⁴⁶. Obrazy prezentuje również w Warszawie, Krakowie, Łodzi, Wilnie, Lwowie i Poznaniu⁴⁷. W tym czasie, do rozpoczęcia i wojny światowej, dużo malował i wystawiał namalowane obrazy na wielu wystawach. Wybuch i wojny, a mówiąc precyzyjniej, ogłoszona mobilizacja, przyczyniła się do tego, że 25 listopada 1914 roku Ferdynand Hofman, z obawy przed wcieleniem swojego syna do wojska, za namową rodziny, wyjechał z nim do Wysoczan na przedmieście Pragi⁴⁸. W roku 1915 Włastimil w Pradze, przeniósł się do domu swojego kuzyna Ludwika Hammera, męża Ady Hammer z domu Goller⁴⁹. Między artystą a żoną kuzyna nawiązała się przyjaźń, która z czasem zmieniła się w głębokie uczucie. Zapewne powodem tego stanu rzeczy był fakt, że Hammer zaniedbywał swoją żonę i zdradzał ją. Uczucie pomiędzy Adą i Włastimilem pogłębiło się, kiedy malarz wrócił ze szpitala po upadku z konia⁵⁰. W domu kuzynostwa poznał czeskiego poetę Jerzego Karaska, którego namówił na stworzenie kolekcji dzieł mistrzów słowiańskich. Hofman przekazał do tej kolekcji: szkice Matejki, akwarele Grottgera, główki dzieci Wyspiańskiego, *Fauna* i szkic *Kobiety z tygrysem* Malczewskiego, szkicownik Chelmońskiego oraz dwieście czterdzieści dziewięć szkiców i kilkadziesiąt obrazów⁵¹.

Latem 1917 roku Hofman wraz z ukochaną Adą, która opuściła męża, wracają do Krakowa. W wynajętej dawnej pracowni Malczewskiego organizują

⁴² K. Kułakowska, *Kalendarium...*, s. 12.

⁴³ B. Czajkowski, *Portret...*, s. 93.

⁴⁴ K. Kułakowska, *Kalendarium...*, s. 12.

⁴⁵ B. Fałczyk, *Hofman...*, kol. 1112.

⁴⁶ J. Szańca, *Włastimil...*, s. 12 oraz K. Kułakowska, *Kalendarium...*, s. 12.

⁴⁷ B. Czajkowski, *Portret...*, s. 101.

⁴⁸ Tamże, s. 106.

⁴⁹ B. Danielska, *W Szklarskiej Porębie wszystkie drogi prowadzą do Włastimilówki*, w: *W Szklarskiej Porębie wszystkie drogi prowadzą do Włastimilówki*, red. taż, Szklarska Poręba 2017, s. 98.

⁵⁰ K. Kułakowska, *Kalendarium...*, s. 12.

⁵¹ B. Czajkowski, *Portret...*, s. 113.

mieszkanie i pracownię, gdzie artysta spędza wiele czasu pracując⁵². W roku 1918 na wystawie Towarzystwa Sztuk Pięknych wystawił kilka obrazów. Wysła także swoje prace na wystawy w Warszawie, Wilnie Lwowie, Grodnie, Tarnopolu i Stanisławowie, gdzie jego obrazy zyskują wielką popularność⁵³.

W 1919 roku na Hofmana i Adę spadają ciężkie doświadczenia i prześladowania, wynikające z niepokojów, jakie miały miejsce w Krakowie z powodu zatargu Polski i Czech o Śląsk Cieszyński. Złorzeczenia, rewizje, poniżenia i upokorzenia doprowadzają ich do podjęcia decyzji o opuszczeniu kraju i udaniu się do Pragi, następnie do Wiednia, Monachium i Paryża. Tam po rozwodzie Ady z Ludwikiem, zalegalizowali swój związek i wzięli ślub cywilny⁵⁴. W Paryżu zaprzyjaźnili się z Tadeuszem Makowskim, a także poznali syna Adama Mickiewicza – Władysława oraz rzeźbiarza Antoine'a Bouredelle'a. W grudniu 1919 roku Hofman wystawił obrazy w Salon de Tuilleries, gdzie poznał dra Malleta, którego portret jego autorstwa, zawieszony w poczekalni lekarskiej dra Malleta, stał się reklamą artysty, dzięki której jego pracownię odwiedzała duża liczba zamawiających portrety. W tym samym czasie Hofmanowie poznali fabrykanta, dzięki któremu ich sytuacja finansowa znacznie się poprawiła⁵⁵.

Prezentowane obrazy – na wystawach w Salon d'Automne oraz Salon Société des Artistes Indépendants i Salon de la Société Nationale des Beaux-Arts, a także Saint-Honore zyskały wielkie uznanie i niezwykle cenne i dobre recenzje. Stały się one przyczyną wielkiej popularności Hofmana na salonach paryskich⁵⁶. Szczęśliwy bieg wydarzeń ucina wiadomość o ciężkiej chorobie ojca Włastimila. Hofmanowie opuszczają Paryż, niestety opóźniony pociąg nie dojeżdża na czas do Krakowa i syn nie zdążył pożegnać umierającego ojca⁵⁷. Po powrocie do Krakowa Włastimil i Ada wynajęli mieszkanie sublokatorskie na Salwatorze oraz dawną pracownię Malczewskiego. Włastimil szybko zabrał się do pracy i wziął udział w dorocznej wystawie *Sztuki*, dzięki której przekonuje się, że zyskuje rozgłos także i w kraju⁵⁸. Trudności, jakie przeżywa ze strony właścicielki pracowni, były powodem podjęcia decyzji o budowie domu, która rozpoczyna w roku 1921 przy ul. Spadzistej (obecnie Hofmana) w Krakowie, gdzie małżeństwo sprowadza

⁵² Tamże, s. 114.

⁵³ Tamże, s. 115.

⁵⁴ Tamże, s. 117 oraz K. Kułakowska, *Kalendarium...*, s. 12, a także K. Kułakowska, *Hofman Włastimil, artysta malarz*.

⁵⁵ B. Czajkowski, *Portret...*, s. 121.

⁵⁶ Tamże, s. 122-123.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 124.

się już kilka miesięcy po rozpoczęciu budowy⁵⁹. Tu też artysta zainicjował przygotowania do wystawy retrospektywnej malarstwa polskiego, jaka organizowana była w Paryżu przez Salon de la Nationale. Na wystawie *Spowiedź* Hofmana otrzymuje najwyższe uznanie i odznaczenie, a autora obrazu nominowano na członka Salonu Narodowego Francji⁶⁰. Wyróżnienie to dawało możliwość wystawiania swoich prac poza konkursem, co Hofman robił systematycznie każdego roku przy pomocy T. Makowskiego, aż do 1931 roku do śmierci przyjaciela⁶¹. Śmierć Makowskiego Hofman przeżył bardzo osobiście, wspominał: *Co za wspaniały malarz i człowiek. Dużo mu zawdzięczam. Żywo interesował się tym, co przygotowywałem na każdy Salon. Przypominał terminy, w których powinienem przysłać obrazy, a jak zapomniałem – to i przynaglał*⁶².

Kolejny obraz w Salon de la Nationale wystawił dopiero w roku 1937⁶³. W roku 1925 Związek Artystów Plastyków zorganizował wystawę retrospektywną prac Hofmana. Przez miesiąc można było oglądać pięćdziesiąt dwie kompozycje, portrety oraz czternaście rysunków. Była to największa wystawa jego prac⁶⁴. W roku 1929 otrzymał wiadomość o śmierci swojego mistrza i przyjaciela Jacka Malczewskiego. *Przed domem pożegnał w słowach serdecznych swego mistrza i przyjaciela Władimir Hofman. W ciszy, na tle jesiennego poszumy zeschłych gałęzi drzew, padały słowa ze ściśniętego żalem serdecznym gardła. Hofman kochał pana Jacka i dlatego słuchało się otwartym sercem jego mowy, bo czuło się szczerą pożegnania*⁶⁵. Po śmierci Malczewskiego Hofman długo nie mógł się pozbierać. Swoj ból wyrażał w obrazach *Staruszka* oraz *Starzec*⁶⁶. Należy tu dodać, że Hofman przeżywał śmierć Malczewskiego do końca swojego życia. W roku 1967, w wierszu *Do mego Mistrza Jacka Malczewskiego*, pisał:

*Mistrzu mój drogi, Tyś w Sztuki świątynię
Mnie Sam wprowadził, nicś nie zataił
Sercem obdarzył. – Nauczyłeś linię
Ściśle prowadzić. – Zachętaś omail
Moje początki! Wieczna Tobie chwała
Za tę Twą dobroć i szczerą życzliwość.
Bez Ciebie niczem byłaby mi sława,*

⁵⁹ K. Kułakowska, *Kalendarium...*, s. 13.

⁶⁰ B. Czajkowski, *Portret...*, s. 126 oraz K. Kułakowska, *Kalendarium...*, s. 13.

⁶¹ B. Czajkowski, *Portret...*, s. 129.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże s. 139.

⁶⁵ Tamże, s. 148.

⁶⁶ Tamże oraz W. Hofman, *Autobiografia...*, foto 26, s. 44.

*Jak i pochwały! – Tyś do Polski miłość
We mnie obudził, stopień do ludzkości.
Dlatego wyznać dziś muszę z pokorą,
Skąpany duchem Twojej genialności,
Że ja bez Ciebie Mistrzu byłbym zero!*⁶⁷.

W roku 1929 Hofman otrzymał złoty medal na Powszechnej Wystawie Krajowej w Poznaniu, a w roku 1937 został odznaczony Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski za zasługi na polu sztuki⁶⁸. Pracował bardzo dużo, a swoje prace wystawiał na wielu wystawach krajowych i zagranicznych. W roku 1939, po zdobyciu przez Niemców Czechosłowacji, w krakowskim domu Hofmanów pojawiło się wielu uchodźców czechosłowackich: Wojta Benesz, minister Bechyne, minister Sramek, ks. Hała, pisarz Frantisek Lan-ger, Ludvik Svoboda i wielu dyplomatów, lotników, żołnierzy, cywili, uciekinierów⁶⁹. Zbliżające się do Krakowa wojska niemieckie i zagrożenie, jakie to za sobą niosło, zmusiło Hofmanów do opuszczenia miasta i Ojczyzny. Rozpoczęła się ich tułaczka: (1939-1940) przez Tarnów, Pomorzany, Tarnopol, Kwasilów na Wołyniu, Oranki, Moskwę, (1940-1941) Odessę i Sтамбул, przyjechali do Palestyny, gdzie w latach 1941-1946 zamieszkali najpierw w Hajfie, później w Tel Awiwie, Jerozolimie i Jaffie⁷⁰. Na początku tej tułaczki, w Pomorzanach, gdzie stacjonował szwadron 20 Pułku Ułanów, zatrzymali się Hofmanowie. Cały Pułk Ułanów został wtedy wzięty do niewoli przez Rosjan i w ostateczności skierowany do Katynia i Kozielska. Żołnierze między siebie rozdzielili wielką sumę pieniędzy, jakie przeznaczone były na ich utrzymanie, aby nie dostały się w ręce Sowietów. Młody podchorąży przekazał w tajemnicy swoją część Hofmanom, których Rosjanie odesłali do Moskwy, gdzie ich uwolniono. Po latach spotkali się w Jerozolimie z podchorążym i w swoim mieszkaniu, Hofmanowie na klęczkach dziękowali żołnierzowi, gdyż darowane im wtedy pieniądze uratowały im życie. Zwolnieni z niewoli w Moskwie mogli zakupić bilety i wyjechać do Palestyny. Owym podchorążym był późniejszy ks. prał. Zdzisław Peszkowski, kapelan Rodzin Katyńskich⁷¹. Po dotarciu do Jerozolimy nawiązali

⁶⁷ W. Hofman, *Moje wiersze...*

⁶⁸ K. Kułakowska, *Kalendarium...*, s. 13.

⁶⁹ Tamże oraz B. Czajkowski, *Portret...*, s. 163.

⁷⁰ Tamże, s. 165-170 oraz K. Kułakowska, *Kalendarium...*, s. 13 także B. Falczyk, *Hofman...*, kol. 1112.

⁷¹ J. Szańca, *Wlastimil...*, s. 12-14 oraz Z. Peszkowski, *Wspomnienie jeńca z Kozielska*, Warszawa 1989, s. 7-8 oraz G. Łęcicki, *Ksiądz Zdzisław Peszkowski 1918-2007*, Warszawa 2012, s. 40 i 64.

kontakty z Polakami. 27 kwietnia 1941 roku, Muzeum Sztuki w Jerozolimie zorganizowało wystawę obrazów Hofmana, co oczywiście po raz kolejny było wielkim sukcesem malarza

W roku 1943 pod wpływem wielu dolegliwości lekarz stwierdził u Wlastimila epilepsję tropikalną. Mimo choroby artysta nie ustawał w pracy. W 1943 roku wystawił swoje obrazy w The British Institute, w Nazarecie⁷². W tym też czasie Hofmanowie przeprowadzili się do Nazaretu i mieszkali tam do roku 1945. Po wiadomościach o końcu wojny przenieśli się do Jafy, by być bliżej portu, z którego mogliby wrócić do Ojczyzny. Ostatecznie, po różnych nieprzyjemnych wydarzeniach, wrócili do Krakowa w roku 1946⁷³. Niedługo po powrocie Wlastimil wystawił dziewięćdziesiąt dziewięć obrazów na wystawie w krakowskim Pałacu Sztuki. Mimo nieprzychylnych recenzji prasowych, wystawa cieszyła się wielką popularnością⁷⁴. Na przełomie lat 1947/48 Hofman wystawił obrazy na Ogólnopolskim Salonie Zimowym w Pałacu Sztuki w Krakowie, których upolitycznione recenzje były złe, co miało wpływ na atmosferę życia małżonków, która stała się nie do zniesienia. W tym też roku podjęli decyzję o sprzedaży swojej willi w Krakowie i przeprowadzce w inne miejsce. Pod wpływem Jana Sztaudyngiera zdecydowali się na kupno domu w Szklarskiej Porębie⁷⁵. Czas rozpoczęcia nowego etapu życia, starszych już Hofmanów nie był łatwy. Jednak nie zniechęcili się stanem rzeczy, wynajęli pokój w domu Niemców, a po ich wyprowadzce zajęli cały dom nazywając go *Wlastimilówką*⁷⁶. W roku 1948 Hofman otrzymał Order Lwa Białego – odznaczenie Republiki Czechosłowackiej⁷⁷. Jeszcze w roku 1948 Hofmanowie otrzymali urzędowy nakaz zmiany nazwiska, które dla urzędnika państwowego brzmiało zbyt niemiecko. Po wielu odwołaniach, sprostowaniach i oświadczeniach sprawa ucichła⁷⁸.

W 1953 roku otrzymali wiadomość z Czech o śmierci Ludwika Hammera, kuzyna Wlastimila i pierwszego męża Ady z którym się rozwiodła. Wtedy zdecydowali się na ślub kościelny⁷⁹. Wspomina pani Ada Hofmanowa: *Właśnie w Szklarskiej Porębie zostałam prawdziwą panią Hofmanową. Pewnego dnia poprosiłam: Wlastusiu, weźmy ślub. Przytoczyłam cytaty mojej ulubionej autorki, Marii Dąbrowskiej, że «Panu Bogu o sakrament, nie o czas chodzi,*

⁷² B. Czajkowski, *Portret...*, s. 178-179.

⁷³ Tamże, s. 183.

⁷⁴ K. Kulakowska, *Kalendarium...*, s. 13 oraz B. Czajkowski, *Portret...*, s. 186.

⁷⁵ Tamże, s. 187 oraz K. Kulakowska, *Kalendarium...*, s. 13.

⁷⁶ S. Bernatt, M. Buczyński, *Pracowita dłoń...*, s. 54.

⁷⁷ K. Kulakowska, *Kalendarium...*, s. 13.

⁷⁸ Tamże oraz J. Szańca, *Wlastimil...*, s. 15.

⁷⁹ B. Danielska, *W Szklarskiej Porębie...*, s. 126.

bo jest wieczny». Zafrasował się. – Przyznam ci się w sekrecie, że ja o ślubie w naszym kościółku wiejskim nieraz marzyłem. – To będzie zakończenie twoich cykli malarskich „Ojciec nasz” i „Zdrowaś Maryja”. I wzięliśmy ślub⁸⁰. Uroczystość zaślubin odbyła się w ich domu, w pracowni malarskiej. Ada urządziła kaplicę, gdzie przed *Chrystusem Frasobliwym pod krzyżem* ślubu udzielił im o. Eligiusz Kozak, franciszkanin i proboszcz parafii w Szklarskiej Porębie. Świadkami tego wydarzenia byli inni zakonnicy: o. Eryk Dąbrowski oraz br. Hilary Kopański⁸¹. W roku 1958 Hofman postanowił namalować obraz *Smutne wspomnienie Powstania Warszawskiego* i przesłać go Prymasowi Polski, Kard. Stefanowi Wyszyńskiemu. Uczynił to umieszczając na obrazie także dedykację: *Duchowemu Przywódcy Narodu Polskiego, z najgłębszą czcią i szacunkiem – Wlastimil Hofman*⁸². Ku swemu zaskoczeniu artysta otrzymał odręczny list Prymasa, w którym podziękował za cenny dar⁸³. W tym samym roku Hofman wysłał abpowi Antoniemu Baraniakowi z Poznania, *Madonnę* wraz z osobistym listem. Także i biskup Baraniak odesłał list dziękczynny⁸⁴. Listy obydwu

⁸⁰ J. Szańca, *Wlastimil...*, dz. cyt., s. 15-16.

⁸¹ B. Danielska, *W Szklarskiej Porębie...*, dz. cyt., s. 126.

⁸² J. Szańca, *Wlastimil...*, dz. cyt., s. 17.

⁸³ Warszawa, dn. 18 lutego 1958 r. Nr 147/58/P. Szanowny Pan Wlastimil Hofman Szklarska Poręba. Dobry Panie! Jestem wzruszony tak miłym darem, wyrażającym polskie nadzieje wśród popiołów powstańczych. Jestem głęboko wdzięczny za pamięć i słowa wspólnoty duchowej w trudzie walki, które dla mnie są bodźcem do jeszcze wierniejszej służby Narodowi ochrzczoneму w Kościele Bożym. Z upodobaniem przyglądam się dziełom sztuki, które wychodzą z myśli i pracy Pana. Zwłaszcza oczy dziecięce zastanawiają. Lubię o tym mówić w kazaniach. Proszę wybaczyć, że nazwisko Pana już nieraz spadło z ambony w moich kazaniach, właśnie przez te dziecięce oczy. Niech Dobry Bóg zachowuje Pana w swej ojcowskiej dłoni i niech serce radością napętni. Ślę wyrazy czci i prymasowskie błogosławieństwo. Ks. Stefan kardynał Wyszyński, Prymas Polski, w: J. Szańca, *Wlastimil...*, dz. cyt., s. 18.

⁸⁴ Poznań, dn. 6 sierpnia 1958 r. L. dz. K. 698/58. W. Pan Profesor Wlastimil Hofman, ul. Matejki 12, Szklarska Poręba. Wielce Czcigodny Mistrzu! Jestem wzruszony ujmującym listem wyrażającym życzliwość Mistrza dla mojej osoby i świadczącym o szczerze chrześcijańskiej wspólnocie szlachetnych dusz z Arcypasterzami, z którym wypadło uciepieć dla Kościoła i sprawy ojczyznej. Wiele radości sprawił mi obraz przedstawiający rozmodloną Madonnę o pięknych i pociągających rysach twarzy polskiego dziewczęcia. Podoba się on nie tylko mnie, ale i wszystkim gościom, którzy do mnie przybywają. Zapewniam Pana o wielkiej wdzięczności z mej strony i przyrzekam pamięć w swych modlitwach. Artystyczny dar Pana Profesora jest dla mnie cennym upominkiem także i z tego względu, że dla Jego przepięknych arcydzieł miałem zawsze wiele podziwu i wysoko ceniłem ich moralną wartość wewnętrzną. Z całego serca życzę – w długie lata – genialnego natchnienia i głębokiego zadowolenia, jakie jest udziałem człowieka wykorzystującego wiernie swoje powołanie Boże tutaj na ziemi. Proszę przyjąć wyrazy wielkiego szacunku oraz serdeczne błogosławieństwo. Ks. Antoni Baraniak Arcybiskup Poznański, w: J. Szańca, *Wlastimil...*, dz. cyt., s. 21.

Niezlomnych Pasterzy Kościoła są niezwykleymi świadectwami o artyście głęboko przeżywającym swoją wiarę w Boga. W roku 1961 Hofmanowie zostali odznaczeni Krzyżem Komandorskim z Gwiazdą i Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski, wtedy także otrzymali na własność *Wlastimilówkę* oraz rozpoczęła się wędrowna wystawa prac artysty po miastach Polski⁸⁵. Przez cały czas, Hofman pracował malując obrazy, które wystawiał na wielu wystawach w kraju i zagranicą.

Dom Hofmanów wypełniają różni goście: modele, amatorzy jego malarstwa, przyjaciele, organizatorzy wystaw. Mijający czas dawał znać o sobie, tropikalna epilepsja wciąż dokuczała malarzowi. Artystą opiekowała się żona Ada, która sama chorowała. 5 marca 1968 roku Ada umarła⁸⁶. Kochający mąż bardzo przeżywał rozłąkę, podupadł na zdrowiu. Malował rzadko, głównie portrety. W tym czasie zaprzyjaźnił się z niewidomym barytonem Ryszardem Gruszczyńskim, którego także portretował. W ostatnim czasie malarz ciężko chorował, tracił wzrok, słuch, pamięć, apetyt i sen⁸⁷. Stan był ciężki, dlatego Hofman został przewieziony do szpitala w Jeleniej Górze. Prowadzący go od lat lekarz dr med. Zbigniew Domosławski, wspominał: *Wlastimil Hofman był wzorem pacjenta. Zawsze było mu łatwo obdarzać otoczenie miłym uśmiechem, jakimś żartem i jakąś dykteryjką, a często rysunkowym prezencikiem lub obrazkiem [...] Mistrz Hofman podczas pobytu w szpitalu stale rysował i stale objawiał pogodę ducha. Wydaje mi się, że do końca życia, a opuścił szpital na kilka tygodni przed śmiercią, zachował zarówno funkcjonalność intelektualną, jak i operatywność artystyczną w stopniu o wiele lepszym aniżeli podobnie chorzy w tak podeszłym wieku. Radko spotyka się ludzi pod dziewięćdziesiątkę z równą pasją życia i równą aktywnością*⁸⁸. Wlastimil Hofman zmarł w swoim domu 6 marca 1970 roku⁸⁹. Pochowany został w jednym grobie ze swoją żoną Adą na cmentarzu w Szklarskiej Porębie Średniej. Ich grób dekoruje kopia *Spowiedzi*, co jest niezwykle wymownym znakiem⁹⁰. *...moje dzieła, na pewno nie wszystkie, ale niektóre, żyją i nie wykazują cech zgrzybiałości czy nieudolności. Umrę bezpotomnie, ale w spadku pozostawię obrazy, które przemówią kiedyś za mnie*⁹¹.

⁸⁵ S. Bernatt, M. Buczyński, *Pracowita dłoń...*, s. 59.

⁸⁶ B. Danielska, w *Szklarskiej Porębie...*, s. 181.

⁸⁷ B. Czajkowski, *Portret...*, s. 202.

⁸⁸ Z. Domosławski, *Wlastimil Hofman jako pacjent*, „Rocznik Jeleniogórski” 1971, t. IX, s. 62-63.

⁸⁹ B. Danielska, w *Szklarskiej Porębie...*, s. 185 oraz Kułakowska, *Kalendarium...*, s. 13.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ B. Czajkowski, *Portret...*, s. 203.

Franciszkański Hofman

Przytoczone powyższe słowa Wlastimila Hofmana są prorocze i mówią prawdę. Dzięki jego obrazom poznajemy jeszcze bardziej tego niezwykłego człowieka, jego wewnętrzne przeżycia, doświadczenia, pragnienia, dramaty, rozterki, zadumy... Dzieła tego polskiego malarza ukazują jego wnętrze, a dzięki wciąż zgłębianej wiedzy o różnych aspektach jego przeżyć, wciąż odkrywane są nieznane obszary życia tego niezwykłego człowieka i artysty, do których należą szczególne związki malarza z franciszkanami.

Do końca nie wiadomo w jakich okolicznościach zrodziła się przyjaźń pomiędzy malarzem, a niektórymi zakonnikami. Początek znajomości jak można się domyśleć, był trudny. W roku 1950 ówczesny proboszcz, o. Stefan Bobowski, poprosił Hofmana o szybkie namalowanie tła do szopki w kościele, czego artysta się nie podjął⁹². W tym samym roku, w kościele parafialnym spalił się obraz ołtarza głównego. Malarz podarował kościołowi obrazy: *Jezus w żłóbku*, *Madonna* i w 1951 roku obraz do ołtarza głównego: *Chrystus Eucharystyczny*⁹³. Ostatni obraz stał się powodem nieprzyjemnych sytuacji. Hofman namalował bowiem Chrystusa, którego modelem był człowiek nadużywający alkoholu i nienależący do szanowanych mieszkańców Szklarskiej Poręby. Wierni zagrozili swoim duszpasterzom, że nie będą chodzić do kościoła, dopóki obraz będzie w ołtarzu. Franciszkanie stali się bezradni, nie chcieli bowiem urazić mistrza oraz stracić wiernych w kościele. Powołana została specjalna komisja, która miała wynegocjować pozostawienie obrazu w ołtarzu. W skład komisji weszli Antoni Czernicki, o. Eryk (Tadeusz) Dąbrowski. Niestety negocjacje nie przyniosły pomyślnego rozwiązania sprawy dla Hofmana⁹⁴. 26 lutego 1953 roku, Hofman, pod wpływem niegrzecznego sposobu załatwienia sprawy przez proboszcza, napisał list do ówczesnego prowincjała franciszkanów, prosząc o zarządzenie zwrotu trzech podarowanych kościołowi obrazów⁹⁵. Malarz negocjatorom swojej sprawy, w podziękowaniu ofiarował dwa obrazy: w 1952 roku, A. Czarnickiemu swój autoportret, a o. Erykowi Dąbrowskiemu, w roku 1953, tryptyk: *Odrzucona ofiara*, z dedykacją na odwrocie: *Szlachetnemu obrońcy mojego Chrystusa ofiarowanego w prezencie dla ozdoby kościoła w Szklarskiej Porębie Górnej, księdzu Tadeuszowi Dąbrowskiemu na pamiątkę – Wlastimil*

⁹² B. Danielska, w *Szklarskiej Porębie...*, s. 46.

⁹³ Tamże, s. 46 i 73.

⁹⁴ Tamże, s. 73.

⁹⁵ *List Wlastimila Hofmana do Prowincjała Franciszkanów w Krakowie, z dnia 26 lutego 1953 r.*, Archiwum Prowincjalne Franciszkanów (OFMConv) w Krakowie, teka „Szklarska Poręba 1945-1970”, sygn. D-II-97/1.

Hofman⁹⁶. Dziś wspomniany tryptyk znajduje się w kolekcji obrazów w Kalwarii Pałacowskiej. Po całej sprawie franciszkanie zamawiali nadal dla swojego kościoła, różne obrazy u Hofmana, były nimi: *Bierście i jedzcie to jest ciało moje*, *Adoracja Dzieciątka*, *Czterej Ewangelści* i inne⁹⁷. Trzeba jednak dodać tutaj, że artyście wcale nie chodziło o zarabianie na swoich obrazach, nigdy nie myślał o przyziemnych sprawach dotyczących finansów⁹⁸. Wyznawał głębsze wartości i nimi żył, dlatego trzeba przyznać, że kontakty zakonników z Hofmanami, to nie tylko zamówienia. W roku 1950 do pracy w parafii w Szklarskiej Porębie został skierowany, wspomniany już wcześniej, o. Eryk Tadeusz Dąbrowski⁹⁹. Nie był on tam proboszczem, jak podaje jedno z opracowań na temat Hofmana¹⁰⁰, ale wikariuszem parafii. O. Eryk w czasie pracy w Szklarskiej Porębie, gdzie czuł się bardzo dobrze, poznał Wlastimila Hofmana, który stał się dla niego człowiekiem bardzo bliskim duchowo i którego bardzo wysoko sobie cenił. Znajomość ta przerodziła się w przyjaźń, która umacniana była licznymi spotkaniami do roku 1959, kiedy to o. Eryka przeniesiono do innego klasztoru¹⁰¹. Fakt, że właśnie o. Eryk był jednym ze świadków ślubu kościelnego Hofmanów¹⁰², że zapraszany był na uroczystości imieninowe i urodzinowe do *Wlastimilówki* oraz na jubileusz 60-lecia pracy artystycznej malarza¹⁰³, że spędzał z artystą wiele czasu na wspólnych rozmowach, o czym świadczą chociażby fotografie z osobistego albumu o. Eryka, które dowodzą tego, że artystę z zakonnikiem łączyła szczególna i głęboka przyjaźń¹⁰⁴. Jak było już wspomniane, o. Erykowi Hofman ofiarował tryptyk: *Odrzucona ofiara*. W 1959 roku, być może na pożegnanie o. Eryka, który w tym roku opuszczał Szklarską Porębę, Hofman ofiarował swojemu przyjacielowi obraz *Madonna z dziećmi*, na odwrocie którego napisał dedykację poświęcającą przyjaźń między nim a duchownym: *Kochanemu i drogiemu o. Erykowi Ks. Tadeuszowi Dąbrowskiemu na pamiątkę Naszej przyjaźni W. Hofman*. Artysta ofiarował

⁹⁶ B. Danielska, w *Szklarskiej Porębie...*, s. 74.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Tamże, s. 87.

⁹⁹ E.E. Maciejewski, *O. Eryk Tadeusz Dąbrowski (1911-1989)*, w: „W nurcie franciszkańskim” 2002, 11, Kraków 2002, s. 244.

¹⁰⁰ B. Danielska, w *Szklarskiej Porębie...*, s. 73.

¹⁰¹ E.E. Maciejewski, *O. Eryk...*, s. 244.

¹⁰² B. Danielska, w *Szklarskiej Porębie...*, s. 126.

¹⁰³ J. Szańca, *Wlastimil...*, s. 19.

¹⁰⁴ *Album pamiątkowy zdjęć malowideł Wlastimina Hofmana oraz samego mistrza – pozostawiony przez o. Eryka T. Dąbrowskiego*, Archiwum Prowincjalne Franciszkanów (OFMConv) w Krakowie, sygn. E-II-9.

swojemu przyjacielowi autoportret ze strzałami w głowie w roku 1961 z okazji 25-lecia święceń kapłańskich duchownego¹⁰⁵ oraz przejmujący obraz pt. *Spowiedź mistrza*, będący portretem duchownego i autoportretem malarza. Być może obraz ten jest świadectwem spowiedzi po latach, jaką artysta odbywał przed swoim kościelnym ślubem z Adą. W 1955 roku dla kościoła w Szklarskiej Porębie artysta namalował obraz *Maria Magdalena* i kilka innych. Obraz *Maria Magdalena* wzbudził bunt kościelnych dewotek. Obraz ten, podobnie jak i kilka innych darowanych przez malarza, miał odwiedzić pod Włastimiłowkę – na taczkach – brat zakonny wraz z dewotkami¹⁰⁶. Poruszony i zbuntowany Hofman namalował obraz pt. *Heretyk*. To autoportret, na którym autor, prowadzony był na stos, zakuty w kajdany, na głowie miał czapkę z papieru ozdobioną diablami¹⁰⁷. Cała sprawa oparła się o biskupa Kominka z Wrocławia, który nic nie wskórał u mistrza w sprawie obrazów, który swoje dzieła zabrał¹⁰⁸. Kolejna wojna, jaka wybuchła w Szklarskiej Porębie, dotyczyła obrazu *Święty Józef*, jaki Włastimil namalował do ołtarza bocznego franciszkańskiej świątyni. Ponownie wierni nie byli w stanie zaaprobować modelu jakiego namalował Hofman. Usunięty z kościoła obraz, autor opatrzył informacją: *Mój dar dla Kościoła w Szklarskiej Porębie Górnej został usunięty z ołtarza bocznego przez proboszcza Franciszkanina Eligiusza Kozaka na życzenie Dewotek i Bigotek w 1961 r.*¹⁰⁹ Wszystkie te nieprzyjemne wydarzenia jednak nie zakłóciły przyjaznych stosunków artysty z zakonnikami, którzy nadal zamawiali u mistrza obrazy do swojego kościoła lub sam im je prezentował przy różnej okazji, np. w roku 1951 z racji imienin obraz *Najświętsze Serce Jezusowe* otrzymał o. Eugeniusz Węgrzyn¹¹⁰, w 1952 roku malarz ofiarował franciszkanom obraz *Monterzy*. W tym samym roku o. Bogdanowi Ciskowi jego portret z dedykacją¹¹¹ oraz temuż samemu zakonnikowi, z okazji imienin, *Zimowy pejzaż* w roku 1958, także z dedykacją¹¹². W 1954 ofiarował klasztorowi *Spowiedź*, w 1957

¹⁰⁵ J. Szańca, *Włastimil...*, s. 4.

¹⁰⁶ B. Danielska, w *Szklarskiej Porębie...*, s. 122 oraz S. Bernatt, M. Buczyński, *Pracowita dłoń...*, s. 66.

¹⁰⁷ Tamże, s. 67.

¹⁰⁸ B. Danielska, w *Szklarskiej Porębie...*, s. 122.

¹⁰⁹ Tamże, s. 164-165.

¹¹⁰ Ustna relacja o. Wawrzyńca Dudy OFMConv, Kraków, 30 września 2018 r. – notatki autora.

¹¹¹ Dedykacja na odwrociu obrazu: *Przewielebnemu i zacnemu Księdzu Katechecie Ciskowi Bogdanowi Stanisławowi na pamiątkę Włastimil Hofman. Szkl. Poręba 1957.*

¹¹² Dedykacja na odwrociu obrazu: *Przezacnemu Księdzu Katechetowi Stanisławowi Ciskowi w dzień Jego Imienin Włastimil Hofman 1958 Szklarska Poręba.*

Madonna z Dzieciątkiem i dziećmi z baziami trafiła jako prezent od malarza dla zakonnika, który wtedy w Szklarskiej Porębie głosił rekolekcje, w 1958 *Ecce Homo*. W roku 1966 do franciszkanów trafiła *Kompozycja na ołtarzu* oraz w 1966 dwa portrety o. Innocentego Maja. O. Eligiuszowi Kozakowi malarz sprezentował: *Ojciec Maksymilian Kolbe Sługa Boży*; *Ojciec Wenanty Katarzyniec Sługa Boży*; *Ecce Homo*; *Hoc est Corpus meum*; *Wiara*; *Oplakiwanie Męki*; *Dziecię Królem świata*; *Pan Jezus w Grobie*; *Kapliczka „Descendentibus” z Palestyny* oraz *Św. Stanisław Kostka*.

Oprócz wspomnianych wyżej przykładów trzeba jeszcze wspomnieć o jednym franciszkaninie, dla którego przyjaźń z Hofmanem była bardzo ważna i szczególnie, był nim o. Edward Maciejewski. W Szklarskiej Porębie pracował tylko trzy lata, ale w tym czasie bardzo zaprzyjaźnił się z Adą i Włastimilem Hofmanami¹¹³. Owocem tej przyjaźni był wybór przez artystę o. Edwarda na stałego spowiednika. Świadectwem tego jest zeszyt z rękopisem wierszy autorstwa Włastimila Hofmana, pt. *Moje wiersze*, jaki przekazał swojemu spowiednikowi, a który przechowywany jest we franciszkańskim archiwum w Krakowie¹¹⁴, dowodem pełnionej wobec artysty posługi przez o. Maciejewskiego jest także dedykacja na jednym z obrazów, o którym będzie jeszcze mowa. W roku 1966 zakonnik otrzymał w prezencie autoportret malarza oraz swój portret z dedykacją napisaną nad głową portretowanego: *Drogiemu i Kochanemu Ks. Edwardowi wdzięczni Ada i Włastimil Hofman 1966*. O. Edward otrzymał jeszcze w prezencie *Frasobliwy i pielgrzym ze skrzypcami*, *Biednych zawsze będziecie mieli* oraz obraz przedstawiający o. Edwarda i Włastimila Hofmana, pt. *Autoportret z Przyjacielem*¹¹⁵. W roku 1966 o. Edward otrzymał w prezencie od Ady i Włastimila tomik wierszy pt. *Poprzez ciernie do wolności*, wydany w Jerozolimie w 1942 roku¹¹⁶. Ten tomik autor ofiarował duchownemu z okazji swoich 85. urodzin. Pod dedykacją podpisała się także i Ada: „*Za wcześniej, kwiatku, za wcześniej. Adam Mickiewicz. Księdzu Maciejewskiemu Włastimil Hofman Ada Hofman z okazji 85 rocznicy moich urodzin. 27 IV 1966*”¹¹⁷. Być może jako prezent pożegnalny o Edward otrzymał

¹¹³ O tej przyjaźni świadczy dedykacja na obrazie z 1966 r.

¹¹⁴ W. Hofman, *Moje wiersze – przejrane*, rękopis wierszy pisany pomiędzy 1946-1955 – ofiarowany o. Edwardowi Maciejewskiemu OFMConv, jako swojemu spowiednikowi w latach 1964-1968 w Szklarskiej Porębie, Archiwum Prowincjalne Franciszkanów (OFMConv) w Krakowie, teka „Włastimil Hofman 1946-1955”, sygn. E-V-114.

¹¹⁵ Dedykacja na odwrocie obrazu: *Drogiemu Księdzu Edwardowi Włastimil Hofman 29 XI 1967*.

¹¹⁶ W. Hofman, *Poprzez ciernie do wolności*, Jerozolima 1942, Archiwum Prowincjalne Franciszkanów (OFMConv) w Krakowie, teka: „Hofman Włastimil”, sygn. E-V-115.

¹¹⁷ Tamże, s. 3.

Spowiedź z dedykacją: *Księdzu Edwardowi Maciejewskiemu mojemu Spowiednikowi ofiaruje Włastimil Hofman 15 I 1968* i kolejny swój portret z dedykacją¹¹⁸. Właśnie dedykacja na obrazie *Spowiedź* jest niezwykle świadectwem wdzięczności Hofmana wobec swojego spowiednika i przyjaciela. Oprócz wymienionych obrazów do franciszkanów różnych klasztorów trafiły różne obrazy, dla przykładu można podać tryptyk *Niepokalanów* namalowany dla podwarszawskiego klasztoru założonego przez św. Maksymiliana, któremu artysta oddał szczególny hołd nie tylko poprzez malowanie jego obrazów, ale i poprzez wiersz pt. *In memoriam O. Maksymiliana Kolbego*, jaki w roku 1953 podarował ówczesnemu prowincjałowi franciszkanów, o. Ireneuszowi Żołnierczykowi, który zachował się w rękopisie w Archiwum Prowincjalnym w Krakowie:

*O! Męczenniku drogi, Kto z Tobą przeżyje
Twą Śmierć głodową, ten tylko się dowie
O Twojej wielkości. Nie ludzie lecz zmije
Ciebie skazały. Święci Aniołowie
Przed sam tron Boży ponieśli Twą duszę
Niepokalaną żadnym trudem ziemskim,-
Przezysły na wskroś Twym czynem anielskim.
Twoja ofiara święta, dobrowolna
Dla ocalenia od śmierci człowieka
Nam pokazuje do czego jest zdolna
Dusza szlachetna ponad zwykłą miarę
Ludzką wyrosła, wzmocniona swą wiarą.
Boże! Racz przyjąć tę wzniosłą ofiarę.
Włastimil Hofman*

Ojcu Ireneuszowi Żołnierczykowi
Prowincjałowi O.O. Franciszkanów
w Polsce ten wiersz poświęcam.

Szklarska Poręba
5/XI 1953¹¹⁹.

Oczywiście, kontaktów Hofmanów z franciszkanami nie można sprowadzać jedynie do zamawiania obrazów lub otrzymywania ich w prezencie, bądź

¹¹⁸ Dedykacja na odwrociu obrazu: *Drogiemu Księdzu Edwardowi Maciejewskiemu Włastimil 20 I 1968*.

¹¹⁹ W. Hofman, *In memoriam O. Maksymiliana Kolbego*, Archiwum Prowincjalne Franciszkanów (OFMConv) w Krakowie, teka „Szklarska Poręba 1945-1970”, sygn. D-II-97/1.

jedynie do towarzyskich spotkań. Franciszkanie otaczali mieszkańców *Wlastimilówki* opieką duchową i duszpasterską, o czym już było wspomniane przy okazji przyjaźni z o. Edwardem Maciejewskim. Malarz chodził do kościoła, modlił się zapewne wiele razy, sam wyznał w pamiętniku: *Moja sztuka rozwija się naokoło modlitwy, naokoło zetknięcia się ducha ludzkiego z Bogiem*¹²⁰. Swoją twórczość traktował bardzo poważnie, napisał: *Sztukę robi się jako służbę Bożą*¹²¹. Kiedy artysta nie mógł już przychodzić do kościoła, ojcowie franciszkanie przynosili mu Komunię Świętą do domu¹²². Po śmierci 6 marca 1970 r. trumnę z jego ciałem przewieziono do kościoła, skąd, po zakończonych uroczystościach, przewieziono na cmentarz. Mowę pożegnalną wygłosił między innymi franciszkanina, o. Maksymilian Januszkiewicz, który przyjaźnił się ze zmarłym w ostatnim czasie jego życia¹²³.

Jak mogliśmy się przekonać związki Hofmana z franciszkanami są rzeczywistością żywą i na pewno jest to wątek życia Hofmanów wciąż niedostatecznie zbadany. Nadal czekają na swoją kwerendę pozostawione przez wielu zakonników pamiętniki, którzy w tamtym czasie pracowali w Szklarskiej Porębie, w których zapewne znaleźć można wiele ciekawych opisów ich spotkań z malarzem i jego żoną.

Wystawa

Niniejsze skromne opracowanie powstało z inspiracji życiem i twórczością Hofmana, które zauroczyły młodego kalwaryjskiego nowicjusza, a także wystawy pt. „Franciszkański Hofman – *Sztukę robi się jako służbę Bożą*”, jaka miała miejsce w Muzeum Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie w 2019 roku¹²⁴. Wystawa prezentowała przede wszystkim franciszkańską kolekcję obrazów Hofmana, jakie przechowują klasztory w Krakowie, Kalwarii Pałacowskiej, Legnicy i Szklarskiej Porębie. Chciała ona także dokręcić rzeczywistości przyjaźni Hofmanów, a po śmierci żony, samego artysty, z franciszkanami. Wyakcentowane w niniejszym opracowaniu wątki owych szczególnych i ważnych dla artysty relacji, ukazują nam postać Hofmana do tej pory nieznaną i uzmysławiają nam jak

¹²⁰ M. Peruga, *O kim Stanisław...*

¹²¹ Tamże.

¹²² J. Szańca, *Wlastimil...*, s. 22.

¹²³ B. Danielska, *W Szklarskiej Porębie...*, s. 185.

¹²⁴ R.M. Antoszczuk, *Wystawa Franciszkański Hofman. Sztukę robi się jako służbę Bożą*, <https://www.franciszkanie.pl/artykuly/wystawa-franciszkanski-hofman-sztuke-robi-sie-jako-sluzbe-boza>, 20 listopada 2021 r. oraz *Franciszkański Hofman-wystawa w muzeum KUL*, <https://www.youtube.com/watch?v=SnIgu875TPs>, 20 listopada 2021 r.

wielką tajemnicą jest człowiek oraz ile czasu i wysiłków potrzeba, by tę tajemnicę odkrywać i poznawać tym bardziej, że pozostawiony przez malarza ogrom prac, wciąż nie do końca zebranych w jedno i udokumentowanych, jest jak się zdaje, jest wiecznym świadectwem jego wewnętrznych przeżyć, malarz sam pisał: *Obraz może być mniej lub bardziej doskonały pod względem formy, lecz jeśli ręką artysty kieruje jakaś bliżej nieznana nam siła, którą my Bogiem nazywamy, to wtedy rodzi się dzieło sztuki i to sztuki nieśmiertelnej*¹²⁵.

¹²⁵ Tamże, s. 108-109.

Szyfry Czcigodnego Sługi Bożego o. Wentanego Katarzyńca

Wprowadzenie – Księga i jej zawartość

Szyfry Czcig. Sł. B. O. Wenantego Katarzyńca zajmują w jego pismach zaledwie dwie strony w dość sporej, liczącej 318 stron, Księdze formatu A4, oznaczonej prawdopodobnie przez archiwariusza literą „A”. Brak tytułu.

Stan zachowania Księgi, z tego, co można wnosić na podstawie obrazu w Internecie, dość dobry, jedynie okładka jest trochę podniszczona. Pismo o. Wenantego jest ładne, kaligraficzne, łatwe do czytania, choć czasem widać, że się śpieszył. Chciał chyba możliwie szybko dużo sobie zapisać. Ta uwaga nie odnosi się oczywiście do szyfru. Nie mógł się śpieszyć wynajdując znaki, jakie miały zastąpić litery łacińskiego alfabetu. Te dwie strony wspomnianej księgi napisał Sługa Boży szyfrem po łacinie. Stąd też nawet złamanie kodu nie pozwoliło odczytać tekstu, jeżeli ktoś próbował to zrobić zastosowując odczytane znaki do języka polskiego.

A język polski tego tekstu może sugerować także to, że w tym języku przede wszystkim mamy pozostałe notatki. Tylko niektóre strony zawierają tekst łaciński. Jest w Księdze „A” również artykuł nieznanego autora po włosku. O. Wenanty nie przepisywał go, ale wkleił w całości do Księgi. Wydaje się, że w zawartym w niej materiale są również opracowania samego Sł. Bożego. Takim jest np. referat o śpiewie gregoriańskim.

Teksty polskie są pisane według zasad ortografii z początkiem XX w. Paginacja zaczyna się od drugiej karty. Do strony 19 jednak, przynajmniej w kopii zawartej w Internecie czasem jej numer jest niewidoczny (strony: 4-5, 7, 9, 11-19), albo widoczny jest tylko niewielki fragment cyfry i trzeba się domyslać, jaki mamy numer stronicy.

Prawdopodobnie paginacja pochodzi od Sługi Bożego, przede wszystkim dlatego że charakter numerów czytelnych paginacji jest ten sam, co charakter pisma tekstu.

W kilku wypadkach zrobił jednak pomyłki w paginacji, mianowicie:

1. Dwa razy powtarza się numer strony 65. Za drugi, razem o. Wenanty poprawił go na 66: Następnie paginacja biegnie poprawnie do str. 97.

2. Brakuje numeru stronicy 98, natomiast dwa razy został powtórzył numer 99 stronicy. Od tej strony numery stron idą poprawnie 100 do 124.

3. Nowa pomyłka ma miejsce po str. 124. Po niej bowiem następuje numer stronicy 135 itd. Tej pomyłki o. Wenanty nie zauważył i nie poprawił. Paginując stronicę przeskoczył więc 10 stron.

4. Numer strony 213 powtarza się dwa razy. Numer nieparzysty strony wszedł więc na odwrót karty, czyli na stronę parzystą. Z tego powodu strony parzyste stały się odtąd nieparzystymi. Jednak już numerując stronę 216 o. Wenanty zauważył pomyłkę i poprawił numer na 217. Jednak numer strony 218 został położony na stronicy poprzedzającej str. 217. W ten sposób numery parzyste przeniósł na odwrót karty, a awersie znalazły się znowu nieparzyste numery stron.

Biorąc pod uwagę tę pomyłkę i pomyłkę w numeracji po stronie 124 od liczby 328 stron, jakich liczy Księga „A”, trzeba odjąć 9 stron. Księga nie liczy więc 328, ale 319 stronic.

5. Po stronicach 218-217 paginacja jest bez pomyłek, jedynie po stronie 320 mamy pięć stron nie numerowanych, chociaż zostały wliczone do ciągu paginacji i po nich następuje strona 326. Następne dwie stronicy (327 i 328) nie są oznaczone. Ostatnia strona niepaginowana jest czysta.

Są to drobiazgi, ale świadczą one, Sługa Boży nieraz się śpieszył i nie zwracał uwagi na to, by dokładnie odnotować stronę. Pod koniec Księgi mamy dość szczegółowy spis rzeczy, swego rodzaju indeks materii zawartej w Księdze. Wygląda na to, że o. Wenanty chciał w ten sposób ułatwić sobie w przyszłości szukanie miejsca zagadnienia, jakie pragnął poruszać w kazaniach, czy konferencjach, zwłaszcza, kiedy był magistrem nowicjatu, a jakie w tej Księdze sobie pozapisywał.

Treść Księgi

W pierwszych tygodniach pobytu u franciszkanów Sługa Boży odnotował dwa razy swoje wiadomości o wydarzeniach szyfrem. Pierwszy szyfr znajduje się na samym początku Księgi, na odwrocie pierwszej karty. Nie wchodzi ona w paginację. Poprzedza on notatki zapisane zwykłym alfabetem z rekolekcji 1909 r. Drugi szyfr mamy na str. 7. Oba szyfry zawierają tekst w języku łacińskim.

Notatki rekolekcyjne Czcig. Sługi Bożego znajdujemy w dwóch miejscach:

1) z lat 1909-1911 na stronach 1-48.

2) *Rekolekcje* – od 25. II. – 1. III. 1912 na stronach na stronach 153-187.

Poza tym mamy cały szereg wypisów z różnych dzieł, a także, jak powiedziałem wyżej, opracowania samego Sługi Bożego. Podaję tutaj ich tytuły pochodzące od O. Wenantego i strony, na których w Księdze się znajdują. Nie jest to jednak wykaz tak szczegółowy, jak wspomniany wyżej spis rzeczy sporządzony przez o. Wenantego.

1. Szyfr – Strona nie paginowana /odwrot k. 1/.
2. z *Rekolekcyi w r. 1909 w dniach 1-5 Marca* – s. 3-8.
3. Szyfr – s. 7.
4. z *Rekolekcyi 20/II* – s. 8-11.
5. *Rekolekcyje z 28/IX 1910* – s. 12-38.
6. o *kulcie Bożym* – s. 39-70.
7. *Rekolekcyje z dni 3-7 września 1911* – s. 39-47.
8. *Znaczenie kultu publicznego w czasach dzisiejszych* – s. 48-70.
9. *Jak wytłumaczyć podobieństwo człowieka do małpy pod względem ciała* – s. 71-78.
10. *Gorliwość o zbawienie dusz* – s. 75-79.
11. *Znikomość życia ziemskiego* – s. 80-97.
12. *Znaczenie prawd wiecznych* – s. 97-118.
13. *Umartwienie (Adwent)* – s. 119-122.
14. o *niebie* – s. 123-136.
15. *Miłość Dzieciątka Jezus* – s. 137-141.
16. *Błogosławieni czystego serca* – s. 142-143.
17. *Słuchaj Mszy św.* – s. 144-145.
18. *Cmentarz (Z homilii św. Jana Chryzostoma)* – s. 146-147.
19. *Komunia św.* – 148-150.
20. *Prostota* – s. 151.
21. *Co potrzeba czynić, aby dostać się do nieba* – s. 152.
22. *Rekolekcyje – z 25 lutego – 1 marca 1912-15* 3-187.
23. *Imago Iw języku łacińskim/Obraz/* – s. 188.
24. *De inventione medii ad probandas quascunque propositiones /łać./ /Znalezienie środka, aby udowodnić jakiekolwiek zdanie/* – s. 189-191.
25. *Syllogismus probationis /j. łać./ /Sylogizm dowodzenia/* – 191-196.
26. *Msza św. uwidacznia wszystkie doskonałości Boga* – s. 197-199.
27. *Komunia św. źródłem życia* – s. 200-201.
28. *Największy zbrodniarz* – s. 202.
29. *Opatrność Boża (Ks. Dr Żukowski)* – s. 203-205.
30. *Stopnie modlitwy /wypisy z dzieł różnych świętych i pisarzy/* – s. 206-210.
31. *Gdzie źródło miłości ojczyzny /z kazań ks. P. Skargi/* – s. 211-212.
32. *Moralność podstawą państwa /z dzieł świeckich pisarzy/* – s. 213-214.

33. *Kaznodziejstwo* – s. 215-219.
 34. *Potrzeba religii* – s. 220-221.
 35. *Grzechy przeciw ojczyźnie /z pism Skargi i Mickiewicza/* – s. 222-223.
 36. *Cel człowieka* – s. 224.
 37. *Modlitwa* – s. 225.
 38. *Il lavoro /artykuł w jęz. włoskim/* – s. 225 /bis/ – 229.
 39. *Stan Zakonu naszego – 1911 r.* – s. 230.
 40. *o wiecznem /! /przeznaczeniu dusz /ks. Bougaud ... tłum. B. Roszkowski/* – 231-239.
 41. *Czyścić* – s. 240-259.
 42. *Promyk miłosierdzia w mękach piekielnych* – s. 255-266.
 43. *De fide /O wierze/* – s. 267-268.
 44. *Dobre strony dzisiejszego społeczeństwa* – s. 269-272.
 45. *Papież* – s. 273 -277.
 46. *Talent* – s. 278-279.
 47. *Śpiew gregoriański /! /* – s. 280-297.
 48. *Model dla artystów* – s. 298-299.
 49. *Święty Bonawentura Doktor Seraficki przez o. Leopolda de Cheronée* – s. 300-325 i 326.
 50. *Akt ofiarowania codziennego porannego* – s. 327-328.
- Na końcu mamy podpis: 51. *Br. W. /czyli: Brat Wenanty/* – s. 328.
- Zajmiemy się tu tylko dwoma szyframi Sługi Bożego znajdującymi się w tej obszernej, bogatej, jak widzimy w treść Księdze.

Kilka uwag na temat szyfru

Wspomniane dwa szyfry zajmują tylko dwie strony Księgi. Pierwszy jest, jak już rzekłem, na odwrocie pierwszej karty. Ta strona nie jest paginowana. Drugi szyfr mamy na str. 7. Podobno śp. o. Cecylian Niezgoda odczytał jeszcze inne szyfry, jednakże w przedstawionym mi materiale ich nie znalazłem. Jest natomiast gdzie indziej tekst zapisany stenografią, jednak nikt na razie nie potrafił go odczytać.

W naszym tekście prawie wszystkie znaki szyfrowe odpowiadają różnym literom alfabetu łacińskiego. Cyfr o. Wenanty nie zaszyfrował. Daty odnotował cyframi arabskim i rzymskimi. Pozwoliło to rozpoznać znaki szyfrowe w wyrazach „anno”, „die”, czyli pięć znaków, stojące przed daną datą. Dzięki temu dowiedzieliśmy się, że szyfr jest w języku łacińskim. Trudność nastąpiła, gdy dwa zdania odnotował Sługa Boży w języku polskim. Jedno zdanie polskie zapisał alfabetem

łacińskim, jedno również polski szyfrem. Nie mogąc go odczytać zaszyfrowanego, ponieważ nie pasowało do łaciny trzeba było przejść na język polski.

Co do liter o. Wenanty nie zaznaczył, czy znaki szyfru odpowiadają dużym, czy małym literom łacińskiego alfabetu. Można by więc całość szyfru przepisać w dużych literach, lub małych, czy też zgodnie z ortografią używać dużych liter tam, gdzie się je powinno stawiać, a resztę przepisać małymi literami. Dlatego w przepisaniu tekstu alfabetem łacińskim użyłem przede wszystkim małych liter, a duże zastosowałem tylko w wypadku, gdy tego wymaga ortografia łacińska lub polska. Jak rzekłem, język szyfrów, z wyjątkiem jednego zdania, jest łaciński.

O. Wenanty nie uczył się łaciny w szkole średniej. Do zakonu zgłosił się bez łaciny. Prowincjał zaproponował mu jednak, żeby jej się nauczył, to zostanie przyjęty. Żeby go przyjęto uczył się jej przez rok. Język łaciński stał się po prostu niejako znakiem rozpoznawczym jego powołania do franciszkanów. I pierwszy tekst na drodze swojego życia zakonnego we wspomnianej Księdze napisał po łacinie, choć alfabetem szyfrowym. Łacinę znał wtedy na tyle, że potrafił odnotować najważniejsze wydarzenia w tym języku. Potem, jak można zauważyć w dalszych notatkach zapisanych w Księdze, swobodnie posługiwał się językiem łacińskim w czasie studiów.

Zachowany prze o. Wenantego nieznanego autora artykuł w języku włoskim o pracy pozwala przypuszczać, że znał także ten język, skoro zachował sobie dokument w tym języku.

Pierwszy szyfr zawiera informację o pierwszych miesiącach pobytu w zakonie franciszkańskim.

Co do drugiego szyfru (str. 7) trzeba najpierw zauważyć, że nad nim u góry stronicy, o. Wenanty zanotował sobie po łacinie alfabetem łacińskim wiadomość, że 6 czerwca 1909 roku, złożył ślub abstynencji od *gorzałki* (*aqua cremata*). Dalsze informacje zawarte w *Księdze* a pochodzą z następnych miesięcy i lat.

Szyfr

Podalem wyżej kilka uwag o szyfrze użytym przez Czcigodnego Sł. Bożego o. Wenantego. Podając poniżej znaczenie poszczególnych znaków szyfru pragnę jeszcze zauważyć, że ukazanie tych znaków na komputerze, nie pokazuje dokładnie ich wyglądu, a tylko w przybliżeniu pozwala zorientować się, co zanotował o. Wenanty. Najpierw dlatego, że komputerowe ich przedstawienie ukazuje jasne cyfry lub litery. Znaki cyfrowe zresztą są tylko wielkim przybliżeniem do cyfry.

W obydwóch szyfrach mamy razem kilkanaście zdań łacińskich. Litery alfabetu łacińskiego o. Wenanty zastąpił cyframi lub innymi literami, albo znakami

wprowadzonymi przez siebie. W drugim szyfrze ponadto mamy dwa zdania polskie. Poszczególne człony zdań rozwiniętych podzielone są przecinkami.

Raz użył myślnika „–” dzieląc wyraz „Sacra – mento”, który się nie zmieścił na końcu linii. Daty roczne, miesięczne i dzienne o. Wenanty odnotowuje w sposób ogólnie przyjęty cyframi arabskimi i rzymskimi.

Przekazany mi przez O. Prowincjała wykaz znaków odczytanych przez p. Zbigniewa Czapkę zawierał 20 znaków. W szyfrze o. Wenanty posłużył się jednak 30 znakami. Są to tzw. znaki diakrytyczne, jakimi posłużył się on do odnotowania liter oddających dźwięki nieznane językowi łacińskiemu język polski używa dziewięciu znaków. Są to: ą, ć, ę, ł, ń, ó, ś, ź, ż. W tekście potrzebne były tylko 4 te litery: ę, ą, ś, ż. Jako ich odpowiednika o. Wenanty użył znaków szyfrowych liter łacińskich, ale zaopatrzył taki znak ogonkiem, lub czymś w rodzaju akcentu, np. za literę „Ą” mamy znak zastępujący „A”, czyli „2” z dołączonym do niego ogonkiem. Znaki „cz”, „sz” oddał złożeniem znaków szyfrowych odpowiadających tym literom.

W tekście łacińskim swoich szyfrów o. Wenanty nie miał potrzeby szukania dla nich znaków dla liter diakrytycznych, ponieważ alfabet łaciński takich liter nie ma. Kłopot się pojawił w zdaniu polskim. Sam szyfr odpowiadający alfabetowi łacińskiemu nie był wystarczający, gdy chodziło o odnotowanie polskich wyrazów. Aby w szyfrze tekstu polskiego odnotować wyrazy zawierające te znaki musiał się uciec do sporządzenia dla nich odpowiednika. Chodziło o 4 znaki diakrytyczne: ą, ę, ś, ż. Jak powiedziałem wyżej, użył wówczas znaku zastępującego literę łacińskiego alfabetu dodając jej ogonek, lub umieszczając nad nią przecinek – akcent.

I wreszcie trzeba zauważyć, że w szyfrze nie ma rozróżnienia na litery wielkie i małe. Jeden znak pasuje dla obydwu liter.

Czasem o. Wenanty się pomylił i tak, zamiast odpowiednika litery „h” umieścił znak, którym wyrażał literę „b”. „H” raz oddał przez 1 (szyfrowy znak dla litery „h”, a raz przez 3 (szyfr dla litery: „b”). Znakiem „M” oznacza literę „M”. Znaku „Y” użył na oddanie litery „y”. I nie wprowadził znaku dla litery: „q”.

Dla litery „X” nie wprowadził innego znaku, ale ją zostawił.

Z wyjątkiem jednej notatki o. Wenanty posłużył się językiem łacińskim. Na pewno jest to nie tylko dowód, że bardzo cenił sobie powołanie franciszkańskie, jeżeli dla niego zastosował się do warunku postawionego mu przez prowincjała i nauczył się łaciny. Były to czasy, kiedy nie udzielono święceń temu, kto nie znał łaciny. Bł. Edmund Bojanowski nie zdążył się jej nauczyć i umarł jako świecki założyciel SS. Służebniczek. Znajomość łaciny miała być dowodem prawdziwości powołania Czcigodnego Sługi Bożego o. Wenantego. Nauczył się więc w ciągu roku tego języka.

Pod tym względem przykład o. Wenantego stanowi wezwanie dla kapłanów, zwłaszcza dla młodych naszych czasów. Nie znając łaciny odrywamy się od naszych poprzedników i nie rozumiemy ich duchowości i nie docieramy także do tego, co sobie w notatkach, nie tylko w tych zapisanych szyfrem, ale również na następnych stronicach Księgi odnotował nasz Sługa Boży.

W tłumaczeniu starałem się zachować konstrukcję zdań tak, jak je formował Sługa Boży. Jedynie z konieczności czasem trzeba było od niej odstąpić, ponieważ po polsku by to brzmiało zbyt chropowato.

Przeglądając wszystkie pisma Sługi Bożego z dyskiety. Mimo żmudnego poszukiwania nie znalazłem w nich innych tekstów zapisanych szyfrem. Ale mogłem czegoś nie zauważyć. Jeśli są, to proszę mi wskazać miejsce, ponieważ najwięcej czasu zajęło mi szukanie ewentualnych innych tekstów, niż samo ich odczytanie. Mimo to być może, że czegoś nie zauważyłem.

Pod koniec tych uwag jeszcze parę zdań o „złamaniu kodu”. Jak powiedziałem wyżej, O. Prowincjał dostarczył mi wspomniane dwa szyfry, a potem jeszcze inne dokumenty dotyczące Sługi Bożego oraz wykaz odczytanych przez p. Zbigniewa Czapkę liter, jak rzekłem niepełny, ponieważ brakowało wśród nich 9 znaków dla liter diakrytycznych. Poza tym, jak wyżej podaję czasem o. Wenanty się pomylił i tego samego znaku użył dla dwóch różnych liter i nie wprowadził znaku dla litery „q”.

Zasługą p. Zbigniewa Czapki jest przede wszystkim to, że odczytał 20 znaków, nie zauważył jednak pomyłek i nie zauważył, że dla znaków diakrytycznych są nieco inne litery niż dla zasadniczych liter łacińskich. Skutkiem tego pewną trudność stanowiło odczytanie niewielkiego tekstu polskiego.

Z p. Zbigniewem spotkał się br. Jan Chruszowiec 31 marca 2019 r. w Narodowym sanktuarium św. Maksymiliana Kolbego w Marytown II z okazji uroczystości przekazania temu sanktuarium relikwii błogosławionych Michała Tomaszka i Zbigniewa Strzałkowskiego, Męczenników z Pariacoto. Według podanej mi przez O. Prowincjała wiadomości pochodzącej od br. Jana, p. Zbigniew, były oficer Wojsk Polskich, pracuje obecnie w Departamencie Bezpieczeństwa w Seminarium Duchownym w Mundelein II.

Spotkanie br. Jana z p. Zbigniewem zaowocowało dwa lata później. Najpierw br. Jan bawiąc w 2020 w Niemczech z o. Piotrem Paradowskim, który opracował pracę doktorską o Sł. B. o. Wenantym, dowiedział się, że o. Piotr ma kopię pism o. Wenantego, a w niej także ten nieodczytany szyfr. Br. Jan poprosił o kopię szyfru. Ponieważ zbliżała się setna rocznica śmierci Czcigodnego Sługi Bożego o. Wenantego niektórzy ze współbraci zastanawiali się również nad tym, co zrobić, aby odczytać tekst tego szyfru. Br. Jan przypomniał sobie wówczas kwalifikacje p. Zbigniewa. Jednak na razie nie podzielił się z nikim myślą, że według

niego p. Zbigniew szyfr odczyta. Dopiero rok później, jedenaście dni przed setną rocznicą śmierci Śl. Bożego, 20 marca 2021 roku, rozmawiał z p. Zbigniewem na ten temat. P. Zbigniew przyjął propozycję odczytania kodu szyfru. Br. Jan przesłał mu 20 marca 2021 r. o godz. 21.00 skaner szyfru. Zanim się zabrał do odczytania szyfru, p. Zbigniew pomodlił się do błogosławionych Męczenników z Pariacoto. Następnego dnia o godz. 2.40 br. Jan miał już gotową odpowiedź z odczytanym kodem.

Nie wiem, kto w oparciu o odczytane przez p. Zbigniewa znaki szyfru próbował odczytać tekst zaszyfrowany przez o. Wenantego. O. Prowincjał zwrócił się do mnie, bym to zrobił, gdyż jest tam także tekst łaciński i trudno to odczytać. Jak powiedziałem wyżej, p. Zbigniew odczytał 20 znaków kodu, pozostało do odczytania 10 znaków. Niektóre ze znaków pomyłkowo były użyte na oznaczenie dwóch różnych liter. Litera „q”, jak powiedziałem wyżej, nie miała znaku szyfrowego. Zastąpił go o. Wenanty znakiem użytym dla litery „c”. Po rozpoznaniu 9 znaków dla liter diakrytycznych, udało się odczytać umieszczone w tekście zdanie polskie. W ten sposób został odczytany cały tekst obydwóch szyfrów. Zapoznajmy się zatem z nim i zróbmy choć króciutką refleksję.

Tekst zapisu szyfrowego

Po tym wstępie podaję tekst napisany szyfrem. W przypisach zaznaczam ewentualne pomyłki, czy nieścisłości.

Szyfr I

Księga A, /na odwrocie karty pierwszej/

Szyfr i – zawiera 6 zdań łacińskich, każde zamknięte kropką.

a) Tekst łaciński

„Anno 1908 die (1/VII)¹ ad religionem Fratrum Minorum Conventualium sum acceptus. Die (30) Julii eodem anno in Conventum Leopoliensem veni. Post paucis diebus exercitia spiritualia (5) dierum² et Confessionem Generalem feci. Die (25) Augusti³, feria tertia, hora septima ante meridiem pannos probationis accepi.

¹ O. Wenanty pisząc datę posługiwał się cyframi. Brał wtedy cyfry w nawias. Tak więc dzień wstąpienia odnotował (1/VII).

² „(5) dierum” – „pięć dni”, czyli pięciodniowe.

³ (25) Augusti – 25 sierpnia.

A die (17) Decembris usque⁴ ad (22) eiusdem mensis exercitia spiritualia feci. Sequentes⁵ recollectiones a Patre Czencz SJ. sunt⁶ celebratae⁷.

b) Przekład

Uwaga. Czasem w przekładzie odchodziłem od łacińskiej konstrukcji zdania.

Pierwszego lipca 1908 roku zostałem przyjęty do Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych. Trzydziestego lipca w tymże roku przybyłem do konwentu lwowskiego. Po kilku dniach odprawiłem pięciodniowe rekolekcje i spowiedź generalną. Dnia 25 sierpnia, we wtorek, o godzinie siódmej przed południem, otrzymałem szatę próby⁷.

W dniach od 17 grudnia do 22 tegoż miesiąca odprawiłem ćwiczenia duchowne. Następujące rekolekcje były celebrowane przez Ojca Czencza TJ⁸.

Szyfr II

Księga A, s. 7.

Szyfr II – zawiera:

1) Jedno zdanie w języku łacińskim, napisane alfabetem łacińskim. Nie wchodzi więc do szyfru.

2) 4 zdania w języku łacińskim, napisane szyfrem.

3) Po tych 4 zdaniach mamy jedno zdanie w języku polskim, napisane alfabetem łacińskim.

4) Następne zdanie jest w języku polskim napisane jest szyfrem.

5) Stronicę zamyka ostatnie zdanie napisane szyfrem po łacinie.

a) Tekst łaciński

Szyfr na stronie 7 został poprzedzony zdaniem w języku łacińskim, napisanym łacińskim alfabetem. Mianowicie: *Die (26 Julii 1909) (In festo SS. Trinitatis) votum obsequentiae ab aqua cremata feci.*

Potem następuje tekst pisany szyfrem:

⁴ (17) Decembris – 17 grudnia. Następujące potem słowo „usque” napisał szyfrem należałoby przepisać alfabetem łacińskim „uscue” – (szyfr: 4E548).

⁵ Podobnie jak „usque” napisał przez „c” „uscue” i również „sequentes”, napisał szyfrem „secuentes” /szyfr: E854X18E). O. Wenanty nie wprowadził znaku szyfru na literę „q”. Używał w to miejsce znaku litery „c” tzn. cyfry „5”.

⁶ w oryginale o. Wenanty użył znaku szyfrowego odpowiadającego literze „ś”, czyli „ë”.

⁷ Dosłownie byłoby: *plótina próby*, lub delikatniej *suknie próby*. Chodzi o habit zakonny.

⁸ Tak jest w tekście łacińskim: *sunt celebratae* – zostały celebrowane. Przez pomyłkę w szyfrze o. Wenanty użył znaku „ś” zamiast „s” – „śunt celebratae”. Chodzi o określenie, kto prowadził rekolekcje. Poprawnie byłoby „P. Czencz „recollectiones egit”, albo „recollectiones a P. Czencz sunt actae”.

A die (4) Junii usque⁹ ad (13) cum Patre Magistro novenam¹⁰ ad b.¹¹ Jacobum de Strepa fecimus, ut nos omnes semper in ordine maneamus et bene orandi a Deo perpetuamus¹². Hunc in finem pater magister Missam obtulit.

A die (10) usque¹³ ad (19) ejusdem mensis fecimus aliam novenam¹⁴ ad Sanctissimum Sacramentum, ut eodem Sacramento accepto hac¹⁵ vita¹⁶ evolamus¹⁷, neque¹⁸ umquam¹⁹ sacrilegium comittamus.

Die (25)²⁰ Julii totius meae vitae merita et indulgentias Fidelium Defunctorum animabus obtuli.

Z rekolekcji przed profesją (1909)²¹.

22/IX – w każdą środę zrobić jakieś umartwienie na intencję dusz w czyśćcu²².

Die (26/IX 1909) emisi professionem²³.

b) Przekład

Od dnia (4) czerwca do (13) odprawiliśmy z ojcem magistrem nowennę do bl. Jakuba Strepy /w intencji/, abyśmy wszyscy wytrwali w Zakonie i trwali w dobrze odprawianej modlitwie. W tej intencji ojciec magister ofiarował Mszę /św./.

⁹ W oryginale: *uscue* (4E548).

¹⁰ w języku łacińskim nie ma takiego słowa. Gdyby było powinno się napisać: *novennam*. Natomiast polskie słowo „nowenna” po łacinie oddajemy: „*preces novendiales*” lub „*preces novem dierum*” (L. Winniczuk, Mały Słownik polsko-łaciński. Warszawa 2001).

¹¹ *beatum*.

¹² w zdaniu brakuje co najmniej dwóch wyrazów. Mamy: „*et bene orandi perpetuamus*”. Można by to przetłumaczyć: „i dobrze modlenia się trwamy wiecznie”. O. Wenanty chciał chyba powiedzieć: „i abyśmy w łasce dobrej modlitwy /dobrego modlenia się/ wiecznie trwali.” Wtedy powinien użyć koniunktywu tak, jak to zrobił z poprzednim orzeczeniem: „*maneamus*”. Zdanie więc tak by brzmiało: „*et in gratia bene orandi perpetuemus*”.

¹³ w oryginale: *uscue*. Powinno być *usque*. Zob. przyp. 4.

¹⁴ Zob. przyp. 10.

¹⁵ w oryginale jest: „*bac*” (według szyfru jest: 325) – powinno być „*hac*” (szyfr: 125).

¹⁶ Tu O. Wenanty użył „*ablativus separativus*” i dlatego nie użył przyimka „*ab*” lub „*ex*” – „*ab hac vita*” – „z tego życia”.

¹⁷ „*Hac vita evolamus*” znaczy „z tego życia odlatujemy”. O. Wenanty jednak umieścił czasownik „*evolamus*” po użyciu „*ut*”, dlatego powinien użyć *coniunctivus* „*evolaremus*” – „abyśmy z tego życia ulecieli” „*ut hac vita evolaremus*”.

¹⁸ w oryginale jest: *necue* (szyfr: X8548); powinno być: *neque*.

¹⁹ w oryginale jest „*umcuam*” (4M542M). Powinno być „*umquam*”.

²⁰ Nie jest jasne, czy jest: 25, czy 26 Julii.

²¹ Po polsku, napisane alfabetem łacińskim.

²² Zdanie w języku polskim napisane szyfrem. W oryginale szyfrowym jest błąd: „w czyścu” (5wYé54).

²³ Po łacinie – szyfrem.

Od (10) do (19) tego miesiąca odprawiliśmy drugą nowennę do Najświętszego Sakramentu /w intencji/, abyśmy po przyjęciu tego Sakramentu odeszli²⁴ z tego życia i nigdy nie popełnili świętokradztwa.

Dnia (26) lipca ofiarowałem zasługi i odpusty całego mojego życia duszom wiernych zmarłych.

Z rekolekcji przed profesją (1909)²⁵.

22/IX – w każdą środę zrobię jakieś umartwienie na intencję dusz w czyśćcu²⁶.

Dnia (26/IX 1909) złożyłem profesję²⁷.

W tych dwóch tekstach napisanych szyfrem na początku swojej drogi w zakonie franciszkańskim odnotował Sługa Boży najważniejsze wydarzenia w pierwszym roku zakonnego życia. Można jednak już w tych krótkich notatkach dostrzec charakterystyczne cechy jego duchowości.

Przede wszystkim pragnie trwać w nieustannej jedności z Bogiem przez *dobrą modlitwę*. Ważna jest notatka o nowennie za przyczyną bł. Jakuba Strepy ukazującej, jak. Mówi ona, że wychowawcy ukazują nowicjuszom wzory gorliwości apostoelskiej.

Szczególnie docenia wartość ascezy, *umartwienia i wyrzeczenia*. Z miłości do dusz czyścicowych pragnie im pomóc ofiarowanym w ich intencji umartwieniem.

Wiadomość o wyrzeczeniu się na całe życie „gorzalki” z jednej strony pokazuje, że doceniał nie nadzwyczajną, ale nie zawsze łatwą formę ascezy. Z drugiej strony powinna zachęcić także dzisiejszych franciszkanów, którym wypada żyć i pracować w społeczeństwie niszczonego przez alkoholizm, do składania Bogu i na tym polu ofiary. Zwłaszcza, że jak pisze św. Ojciec Franciszek: „*Wielki to wstyd dla nas sług Bożych: święci dokonywali wielkich dzieł, a my chcielibyśmy otrzymać cześć i chwałę, opowiadając to i rozgłaszając*” (Upomnienie 6).

O. Wenanty wyrzeka się używania wódki, w czym może być szczególnym wzorem na nasze czasy, gdy szerzy się pijaństwo także wśród zakonników. Pod tym względem jest podobny do trochę młodszego od siebie współbrata w zakonie św. Maksymiliana, który w Niepokalanowie wykluczył używanie alkoholu. Kościół w Polsce przyjął go jako patrona apostolatu trzeźwości. Dwóch więc franciszkanów możemy ukazywać wiernym jako wzór w walce o zdrowie i poziom moralny narodu. Do tego dobrze by było dołączyć ofiarę wyrzeczenia na tym polu dzisiejszych franciszkanów.

²⁴ Dosłownie byliby: *odlecieli*.

²⁵ w oryginale po polsku, alfabetem łacińskim.

²⁶ Napisane szyfrem w języku polskim.

²⁷ Po łacinie szyfrem.

Odczytanie 2 znaków szyfru przez p. Zbigniewa Czapkę na pewno ułatwiło odczytanie tekstu łacińskiego. I za to należy się mu wdzięczność. Choć, jak powiedziałem do odczytania wszystkich znaków można było dość szybko dojść znając łacinę po rozszyfrowaniu dat i towarzyszących im krótkich słów łacińskich, czy nazwy miesięcy, lub określenie: „do” itp. Pozostaje jeszcze do odczytania tekst stenograficzny.

Kod

Idąc według kolejności alfabetu łacińskiego podaję użyte przez Sługę Bożego szyfrowe odpowiedniki liter łacińskiego alfabetu.

2 = A

2²⁸ = A₁

3 = B

5 = C

6 = D

8 = E

8²⁹ = E₁

7 = F

O = G

1 = H

I = I

9 = J

II = K

III = L³⁰

M – M

X³¹ – N

C – O

L – P

Q³²

²⁸ Do „2” należy przyczepić ogonek tak, jak w A₁, a

²⁹ Do „8” należy przyczepić ogonek, jak w E₁, e. Symbol użyty przez o. Wenantego dla oznaczenia tej litery jest najbardziej podobny do cyfry „9”, ale ma dłuższy ogonek.

³⁰ Symbole liter „K” i „L” odpowiadają rzymskim cyfrom II i III, ale są ujęte od dołu i od góry linią poziomą.

³¹ Literą „X” o. Wenanty oznacza zarówno „X”, jak i znak szyfrowy dla „N”.

³² Nie ma znaku szyfrowego dla litery „Q”. O. Wenanty zastępuje ją przez znak dla litery „C”, czyli cyfrę „5”, dlatego jednak słowa łacińskie mogą się wydawać napisane błędnie: *necue, umcuam*, zamiast: *neque, umquam*.

$\text{8} = \text{R}$ $\text{ε} = \text{S}$ $\text{ē} = \text{Ś}$ $\Lambda = \text{T}$ $4 = \text{U}$ $9 = \text{V}$ $9 = \text{W}^{33}$ $(\text{X}) = \text{X}$ $\text{Y} = \text{Y}$ $\omega = \text{Z}$ $\acute{\omega} = \text{Ż}$

³³ Co do V i w nie jest jasne, czy ten sam znak 9, wyraża obydwie litery, czy 9 dla „V”, a dla „W” raz „9” a raz niezamknięta cyfra „9”. Trzeba jednak zauważyć, że i dla „J” o. Wenanty użył znaku „9”. Zresztą ten znak jest tylko bardzo podobny do „9”.

ISSN 1427-292X