Lignum vitae

ROCZNIK TEOLOGICZNY

19

2018

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE OO. FRANCISZKANÓW
W ŁODZI-ŁAGIEWNIKACH

Rada Naukowa Czasopisma

o. prof. dr hab. Celestyn Stanisław Napiórkowski, Instytut Maryjno-Kolbiański „Kolbianum"; o. prof. dr Franciszek Targoński, PWT „Seraphicum" - Rzym;
o. prof. dr Tomasz Dinh Anh Nhue Nguyen, PWT „Seraphicum" - Rzym;
o. prof. UKSW dr hab. Grzegorz Bartosik; o. prof. SWSEZ dr hab. Waldemar Klinkosz;
o. dr hab. Ignacy Kosmana, UKSW; o. dr Michał Baranowski, UKSW;
o. dr Jerzy Łopat, UKSW; o. dr Ireneusz Klimczyk, Instytut Maryjno-Kolbiański „Kolbianum"; o. dr Mirosław Bartos; o. dr Jerzy Szyran;
o. dr Piotr Żurkiewicz; ks. dk. dr Jacek Jan Pawłowicz.

Recenzenci

ks. prof. dr hab. Józef Zabielski, UKSW/UwB;
o. prof. dr hab. Stanisław Bazyliński OFMConv, PWT „Seraphicum" w Rzymie;
o. prof. dr Emil Kumka OFMConv, PWT „Seraphicum" w Rzymie;
o. dr hab. Wiesław Block OFMCap, Uniwersytet „Antonianum" w Rzymie;
o. dr Maurycy K. Sulej OFMConv, Łódź;
o. dr Mirosław Adaszkiewicz OFMConv, Instytut Maryjno-Kolbiański „Kolbianum";
o. dr Józef Aszyk OFMConv, Mariabuchen - Niemcy;
o. dr Roman A. Soczewka OFMConv, Teresin-Niepokalanów;
dr Sławomir Szczepaniak, PWTW; dr Kasandra Witkowska, Włocławek.

Zespół redakcyjny

o. dr Jerzy Szyran OFMConv - redaktor naczelny (Warszawa);
ks. dk. dr Jacek J. Pawłowicz - redaktor techniczny (Czerkasy-Ukraina);
mgr Katarzyna Kielak - korekta (Wołomin);
mgr Anna Stelmaszczyk (Włocławek), mgr Ewa Kaleta (Łódź) - tłumaczenia.

Projekt okładki

ks. dk. dr Jacek Jan Pawłowicz

Adres redakcji

Lignum vitae; ul. Zakroczymska 1; 00-225 Warszawa
lignumvitae@seminariumfranciszkanskie.pl;
www.seminariumfranciszkanskie.pl/lignum-vitae

Zamawianie egzemplarzy „Lignum vitae"

rektor@seminariumfranciszkanskie.pl

Druk

Wydawnictwo oo. Franciszkanów Niepokalanów, ul. o. M. Kolbego 5, 96-515 Teresin

NIHIL OBSTAT

L.dz. 233/18 - Warszawa, dn. 07.05.2018 r., o. Wiesław Pyzio, prowincjał

ISSN 1641-9405

© Copyright by WSD oo. Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI **5**

1. Tematy numeru: *Wolność* **7**

TOMASZ ARTUR BEK

Wokół zagadnienia wolności. Szkic teologiczno-filozoficzny **9**

TOMASZ SZYMCZAK OFMCONV

Efrem Syryjczyk o wolności: „Hymny o Kościele" 2, 3, 6, 13, 19. ..... **33**

Z KL. JANEM ELCZYKIEM ROZMAWIA O. JERZY SZYRAN

Przekonywać świat do wolności w Chrystusie **62**

40 lat po wyborze Jana Pawła II **65**

GRZEGORZ STROCZYŃSKI OFMCONV

Znaki świętości w nauczaniu Jana Pawła II w świetle wybranych przykładów **65**

JERZY SZYRAN OFMCONV

Asyski wymiar wielkiego pontyfikatu. Św. Jan Paweł II o św. Franciszku **79**

Dekalog Jana Pawła II Szkic moralnego nauczania Jana Pawła II **100**

2. Franciszkanie „tam" i „tu" **133**

RAFAŁ KWIATKOWSKI OFMCONV

Przygotowanie do kapłaństwa kleryków franciszkańskich w czasie II wojny światowej 135

JUDYTA KATARZYNA WOŹNIAK OSCCAP, PAULINA MARIA KACZMAREK OSC

Postać św. Klary z Asyżu w świetle wybranych pism i świadectw 158

3. Rozprawy i artykuły **177**

CELESTYN STANISŁAW NAPIÓRKOWSKI OFMCONV

Katolicki Uniwersytet Lubelski jako ośrodek myśli teologicznej na tle teologii XX wieku. W stulecie powstania 179

IRENEUSZ MIKOS OFMCONV

Św. Serafin z Sarowa – życie i duchowość 194

JERZY SZYRAN OFMCONV

Sacrum silentium – wielka cisza. Kilka refleksji o miłości i milczeniu 218

JACEK J. PAWŁOWICZ

Czyściec – przedsionek nieba 234

JERZY SZYRAN OFMCONV

Sport jako praca. Pytania o sens 242

4. Sprawozdania, recenzje, referaty… **259**

SPRAWOZDANIA 261

RECENZJE 291

KOMUNIKATY 303

REFERATY 313

5. Z życia seminarium **357**

6. Działalność naukowa w prowincjach **367**

7. Nasze publikacje **371**

Zasady publikacji w czasopiśmie 374

OD REDAKCJI

Ten rok rozbrzmiewa w Polsce obchodami setnej rocznicy odzyskania niepodległości (1918). Wpisując się w przeżywane obchody, także nasz rocznik teologiczny pragnie wnieść swój wkład w całokształt świętowania tej rocznicy. Ze względu jednak na charakter pisma, pragniemy spojrzeć na to historyczne wydarzenie w podwójnym kluczu pojęcia „wolność", która z filozoficznego i teologicznego punktu widzenia jest jednym z podstawowych przymiotów ludzkiego bytu. Spojrzymy zatem na nią w świetle filozofii oraz nauk biblijno-teologicznych, wzmocnionych świeżością patrystyki.

Drugą rocznicą, która towarzyszy temu rocznikowi, jest 40 lat po wyborze kard. Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową. Także w tym kontekście spojrzymy na pontyfikat Jana Pawła II w potrójnym wymiarze: moralnym, franiszkańskim i przez pryzmat świętości jako celu ludzkiego pielgrzymowania.

W końcu trzecia rocznica zaznaczona w naszym roczniku jednym artykułem: setna rocznica powstania Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Tekst ukazujący działalność KUL z pozycji świadka – wieloletniego pracownika naukowego tego Uniwersytetu, który prezentuje wkład teologiczny KUL w całokształt rozwoju polskiej teologii.

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM

Na uwagę zasługuje tekst ss. Klarysek poświęcony św. Klarze, której postać wyłania się z mało znanych w Polsce dokumentów klariańskich. Autorki, bazując na czterech tekstach tłumaczonych z języka łacińskiego, kreślą postać swej św. Matki jako kobiety zdecydowanej, silnej i pełnej zaufania do Boga.

NOWOŚCI

Począwszy od tego numeru, redakcja „Lignum Vitae" w dziale zatytułowanym „Komunikaty" będzie zamieszczać krótkie informacje z działalności Stolicy Apostolskiej i jej różnych kongregacji. Przede wszystkim będziemy mieli na względzie różnorakie dokumenty teologiczne wydawane przez Stolicę Apostolską.

NA PRZYSZŁOŚĆ

W przyszłym, 2019 roku, w naszym roczniku teologicznym, który będzie rozbrzmiewał hasłem: „Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi", pragniemy podjąć temat roli Ducha Świętego w Kościele i w życiu indywidualnego człowieka. Nie jest to jedynie proste wspomnienie pamiętnych słów, które padły w 1979 r. z ust Jana Pawła II na ówczesnym pl. Zwycięstwa w Warszawie, ale szerokie spojrzenie na potrzebę odnowienia życia społecznego w Duchu Świętym, który jest źródłem wszelkiego uświęcenia.

Kolejny, 2020 rok, w naszym roczniku będzie rozbrzmiewał hasłem „Małżeństwo-rodzina". Te dwie rzeczywistości od wielu już lat przeżywają kryzys, którego źródłem wydaje się być przede wszystkim brak zrozumienia dla idei małżeństwa, jego roli społecznej i zadań, jakie spoczywają na małżonkach i rodzicach.

Zachęcamy zatem do aktywnego włączenia się w tworzenie, by wkład naszych Prowincji zakonnych został odnotowany przez historię i polską teologię.

Mirosław Bartos OFMConv – *rektor*
Jerzy Szyran OFMConv – *redaktor*

Lignum vitae

19

2018

1. Temat numeru

- Wolność

- 40 lat po wyborze Jana Pawła II

Wolność

TOMASZ ARTUR BEK*

Laski

Wokół zagadnienia wolności. Szkic teologiczno-filozoficzny

„A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!» Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę" (Rdz 1,26-27).

Człowiek stworzony na obraz Boga, do Niego podobny. W czym jednak wyraża się to szczególne odniesienie stworzenia do Tego, który je uczynił?

Jak widzimy, ludzie są osobnym, oddzielnym dziełem Boga. W świetle przytoczonych słów natchnionego tekstu, podobieństwo do Stwórcy po trzykroć wskazane, polega na zdolności panowania nad ziemią: przecież to człowiek jest przedstawicielem Boga we wszechświecie, to właśnie jemu Pan powierzył zadanie rządzenia światem. Według większości interpretatorów podobieństwo osoby ludzkiej do Boga wynika ze zdolności działania, tak jak On – jak Bóg stwarza i porządkuje świat, tak człowiek uprawia go i nim zarządza. Z tej racji i w tym przypadku podobieństwo między rozumnym stworzeniem a Stwórcą istnieje na płaszczyźnie dynamicznej, a nie ontologicznej: w działaniu, a nie w bycie.

Jeśli jednak zastanowimy się głębiej, możemy pośrednio wywnioskować, że człowiek jest nie tylko istotą cielesną, obdarzoną zmysłami

* **TOMASZ ARTUR BEK** (ur. 06.10.1975). Kapłan archidiecezji warszawskiej, doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Absolwent Wydziału Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz Papieskiego Wydziału Teologicznego Jana Chrzciciela w Warszawie.

i władzą wegetatywną. Niewątpliwie jest osobą, a więc ma w swej naturze coś, co go wyróżnia wobec pozostałych stworzeń zamieszkujących ziemię. Życie, jakim człowiek został obdarzony, posiada naturę, która przerasta zwykły wymiar cielesny – wymiar właściwy zwierzętom. Człowiek jest obdarowany ponadmaterialnym wymiarem duchowym, w którym zawiera się istotna podstawa obrazu Bożego. W tym wymiarze mieści się zdolność poznania, wolna wola, świadomość moralna i zdolność do zawarcia przymierza z Bogiem[1]. Człowiek poznaje istoty stworzone – nadaje im nazwy, dostrzegając równocześnie odmienność wobec nich. Ma zdolność poznania swej tożsamości i doświadczenia własnego bytu w świecie. Ponadto obecna jest w nim potrzeba wypełnienia samotności, której możemy wyróżnić trzy typy[2]. Po pierwsze, jest samotność ontologiczna. Odpowiada ona oryginalności każdego człowieka – każdy bowiem pod względem metafizycznym jako osoba ludzka jest sam: sam wobec tajemnicy własnego początku, sam wobec własnego losu. Szczególnym przywołaniem samotności jest tajemnica śmierci, gdyż wobec niej musimy stanąć sam na sam z Bogiem[3]. Obok samotności metafizycznej można wyróżnić samotność egzystencjalną, która najczęściej przeżywana jest na sposób bierny. Można ją uznać za skażony owoc obojętności, lęku przed miłością; można nawet powiedzieć, że jest ona bolesnym poczuciem odrzucenia. Ale jest też samotność wybrana z miłości. To samotność doświadczenia mistycznego i służby umotywowanej przez miłość. Kto bowiem pragnie żyć, aby służyć i kochać, musi zapłacić cenę samotności. Ta samotność jednak nie jest pusta. Jest zamieszkana przez Kogoś innego. To samotność, w której człowiek wie, że jest kochany przez Boga, a niosąc w sobie radość, strzeże Jego obecności w sanktuarium własnego serca.

---

[1] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, (dalej jako: KKK), Poznań 1994, nr 27. Por. także *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"* nr 19, (dalej jako: KDK), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2003. Człowiek jest jedyną istotą ziemską, która może nawiązać dialog z Bogiem: może Go usłyszeć i dać Mu odpowiedź. Ze swej istoty człowiek przeznaczony jest dla Boga i dlatego ma zdolność otwarcia się na słowo o Bogu i na Boga samego. (Por. teza św. Augustyna o człowieku jako *capax Dei* – o stworzeniu zdolnym do pojmowania Stwórcy, do kontemplacji Tego, który uczynił cały wszechświat). Człowiek został stworzony jako współpracownik Boga i powołany do wspólnoty z Nim.

[2] Warto zaznaczyć, że z głębi swej natury człowiek jest istotą społeczną. Z tego powodu, bez odniesienia do innych ludzi nie może żyć ani rozwinąć swoich uzdolnień. Por. KDK, 12.

[3] W KDK pojawiają się słowa, że tajemnica ludzkiego losu „...ujawnia się najbardziej w obliczu śmierci". KDK, 18.

Kolejno, warto podkreślić, że Bóg jest osobą w najwyższym stopniu doskonałą. W Nim bowiem – nawiązując do definicji Boecjusza, ale nie pozostając na niej samej – najwspanialej ukazuje się samodzielne istnienie substancji natury rozumnej. Każda osoba jest „...naturae rationalis individua substantia”[4], ale w Bogu te wszystkie określenia osiągają stopień najwyższy. Osoba zatem oznacza kogoś najdoskonalszego w całej naturze, a więc – zgodnie z myślą św. Tomasza z Akwinu – „...to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze. Ponieważ zaś Bogu – cytując dalej Doktora Anielskiego – winno się przyznać wszelką doskonałość, jako że Jego istota jest pełnią doskonałości, dlatego całkiem słusznie przyznaje się Bogu miano osoby; oczywiście nie według tej samej miary co stworzeniom, ale w o wiele wyższy sposób”[5]. Ponadto przypomnijmy sobie chociażby, co w odniesieniu do Wszechmogącego, a wcześniej wobec dzieła Akwinaty, napisał św. Franciszek na wewnętrznej stronie pergaminu – *chartuli* z Asyżu: „Ty jesteś najwyższy (…) Ty jesteś dobro, wszelkie dobro, najwyższe dobro (…) Ty jesteś miłością doskonałą”[6]. Czy to nie przypomina nam tej wyjątkowości Boga wobec całego stworzenia? To Bóg jest najbardziej rozumny, to Bóg – nieuprzyczynowany Stwórca – najbardziej istnieje; wobec Mojżesza przecież wypowiedział swoje Imię: „Jestem, który jestem” (Wj 3,14) – to ono podkreśla pełną dobroci i miłości obecność Bożą.

Wyjątkowość istnienia Boga może nam przywoływać na pamięć słowa, które usłyszała św. Katarzyna ze Sieny. Jezus powiedział do niej: „Czy wiesz, córko, kim ty jesteś i kim ja jestem? Kiedy te dwie rzeczy poznasz, będziesz szczęśliwa. Otóż ty jesteś ta, która nie jest. Ja zaś jestem tym, który jest. Jeżeli taką świadomość będziesz nosić w duszy, nigdy nie będzie mógł cię zwieść nieprzyjaciel, unikniesz wszelkich jego sideł, ni-

[4] Boecjusz, *Liber de persona et duabus naturis*, PL, 64, 1343, D. W polskim przekładzie: *Księga o osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi do Jana*, *Diakona Kościoła Rzymskiego*, w: *O pociechach filozofii ksiąg pięcioro oraz traktaty teologiczne*, tłum. T. Joachimowski, Poznań 1926, s. 227. Kiedy w boecjańskiej definicji jest mowa o naturze, wówczas Autor opiera się na określeniu natury jako źródła działania lub podłoża dokonywania się (w węższym znaczeniu natura to źródło samodzielnego działania i pojęta w taki sposób orzekana jest tylko o substancjach). Por. tamże, PL, 64, 1341, C.

[5] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna,* (dalej jako: STh)*,* I,29,3 – *O Trójcy Przenajświętszej*. *O Bogu*, tłum. P. Bełch, t. III, Londyn 1978, s. 23 (numeracja tomów *Sumy teologicznej* odnosi się do wydania londyńskiego – polskojęzycznego).

[6] *Pisma św. Franciszka z Asyżu*. *Teksty łacińskie i starowłoskie w polskim przekładzie*, tłum. Zespół redakcyjny, Kraków 2009, s. 113. Warto w tym miejscu dodać, że na miłość jako jeden z komponentów obrazu Bożego w człowieku, wskazał św. Augustyn.

gdy nie dasz zgody na coś, co jest przeciwne moim przykazaniom, bez trudności posiądziesz wszelką łaskę, wszelką prawdę, wszelką jasność"[7].

Gdyby nie osobowość Boga, nie można byłoby mówić ani o stwarzaniu, ani o rozumności jakiejkolwiek istoty. Jakże bowiem powstałby świat bez rozumnego poruszyciela? Czy to przypadek spowodowałby zaistnienie całego wszechświata? Stwierdzamy przecież w świecie zjawisk zmysłowych łańcuch podporządkowanych przyczyn sprawczych. Nigdzie jednak nie spotykamy, by coś było przyczyną sprawczą siebie samego – musiałoby bowiem istnieć wcześniej od siebie, co jest niemożliwe[8]. Ale ciąg przyczyn sprawczych nie może iść w nieskończoność. W łańcuchu podporządkowanych przyczyn sprawczych, pierwsze ogniwo jest przyczyną sprawczą pośredniego, a pośrednie ostatniego. Ciekawe jest, że jeśli usuniemy przyczynę, zginie i skutek. Jeśli więc w łańcuchu przyczyn sprawczych nie istniałoby pierwsze ogniwo, nie byłoby również ogniwa pośredniego i ostatniego. Gdyby więc łańcuch przyczyn sprawczych ciągnął się w nieskończoność, wówczas nie byłoby pierwszej przyczyny sprawczej, a co za tym idzie, nie byłoby i pośrednich przyczyn sprawczych i skutku ostatniego. Musimy zatem przyjąć istnienie jakiejś pierwszej przyczyny sprawczej. A zgodnie z teologią wyrosłą z Bożego objawienia tą pierwszą przyczyną sprawczą jest Bóg[9].

W tym miejscu możemy odwołać się jeszcze do greckiego terminu, który na gruncie filologicznym łączy się z określeniem osoby. Ciekawe jest, że w języku greckim nie było określenia, które wprost wyrażałoby sens nadawany współcześnie słowu „osoba". Był jednak termin *prosopon* oznaczający twarz – względnie oblicze – stanowiący punkt wyjścia dla łacińskiego słowa *persona*. Określenie *prosopon* wskazywało również na maskę teatralną używaną przez aktorów w czasie przedstawienia. Jej użycie wywodziło się z obrzędowości pierwotnej; była ona pośrednikiem pozwalającym na uczestnictwo w boskiej, względnie demonicznej sile. Człowiek w masce był bóstwem we własnej osobie. Ponadto maski zakrywały oblicza aktorów przed spojrzeniami widzów[10].

[7] R. de Capoue, *Żywot świętej Katarzyny ze Sieny*, tłum. K. Suszyło, Poznań 2010, pkt 92, s. 113.

[8] Te słowa mogą przypominać dylemat: „Co było pierwsze: jajko czy kura?". Dylemat ten odnosi się do problemów wynikających z kolistej przyczynowości, względnie odwołań cyklicznych, można więc przeformułować go do postaci: „Co było pierwsze: X, które nie mogło zaistnieć bez Y, czy Y, które nie mogło zaistnieć bez X?". Dla filozofów czasów starożytnych tego rodzaju pytanie prowadziło do zagadnienia początku życia i wszechświata.

[9] Por. STh, I, 2, 3 resp. *O Bogu*, t. I, s. 48.

[10] Por. A. Kijewska, *Boecjusz i patrystyczne źródła koncepcji osoby*, br. i mw.

I tutaj ktoś mógłby powiedzieć, że aktor ukrywał się pod maską. To prawda, ale zauważmy, że zadaniem aktora jest nie tyle ukazywanie samego siebie, ile raczej przedstawianie postaci, którą odgrywa: ukazywanie kogoś innego, innej osoby, innego bohatera, innego ciała.

Dzięki obdarzeniu człowieka rozumem i wolą, jest on również istotą duchową: wyróżnionym dziełem Stwórcy. To podobieństwo umiejscawia go po stronie Boga, razem z którym należy do świata bardziej wzniosłego, jednak równocześnie w sposób istotny oddziela go od Boga, którego absolutną transcendencję uwidacznia fakt, że człowiek w dziele stwórczym nie jest ukazany jako „dziecko" lub „syn", ale jako „obraz". Osoba ludzka więc nie posiada natury równej Bogu, ale podobną: dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka, ofiarował mu nieśmiertelną duszę i uczynił obrazem swej własnej wieczności. Człowiek posiada możliwość działania, tworzenia, pójścia za dobrem – w tym również za Dobrem Najwyższym – oraz możliwość miłowania. Stwórca dał osobom ludzkim także moc podobną do swojej (por. Mdr 2,23)[11], człowiek zatem nosi w sobie odblask Bożej mocy, którą jest władza poznania i wolna wola. Dzięki swemu obdarowaniu człowiek został skierowany do prawdy i w jej świetle może odróżniać ją od fałszu. Poza tym, dzięki intelektowi ma dostęp do prawdziwego poznania Boga jako nieskończonej Prawdy. Udzielenie człowiekowi wolnej woli dało mu możliwość wyboru. Osoba ludzka zatem jest autonomicznym podmiotem własnych czynów, nie przestając jednak nosić w sobie istotnych cech zależności od Boga jako Stwórcy[12].

Na kartach Nowego Testamentu idea obrazu Bożego pojawia się chrystocentrycznie. Obrazem Boga jest przede wszystkim Syn Boży, o czym przypomina św. Paweł, na przykład w Liście do Kolosan (1,15a). Człowiek zatem został stworzony na podobieństwo (obraz) obrazu, jakim jest Jezus Chrystus: „...tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi" (Rz 8,29). Mogłoby wydawać się, że z przedstawioną tezą polemizował św. Augustyn, nauczając, że człowiek został stworzony na obraz Trójcy Przenajświętszej: „...ponieważ człowiek jest

[11] Ten fragment przenosi podobieństwo człowieka do Boga z porządku dynamicznego na porządek ontologiczny. Człowiek jest obrazem Boga dlatego, że został stworzony przez Niego jako nieśmiertelny.

[12] Św. Grzegorz z Nyssy przekazał nam, że obraz Boga w człowieku stanowi wolność. Oznacza ona nie tylko panowanie nad sobą samym, ale również panowanie człowieka nad otaczającymi go rzeczami stworzonymi, nad wszechświatem. Por. Grzegorz z Nyssy, *De hominis opificio*, PG 44,135C-D.

stworzony na obraz Trójcy, przeto jest powiedziane: «na obraz i podobieństwo nasze»”[13]. Zauważmy jednak, że wcześniejsze i wzorcowe wobec augustynowego – biblijne wskazanie odnosi się, nie tylko do czasu stworzenia świata, ale również implikuje wezwanie do naśladowania Chrystusa, do osiągnięcia wraz z Nim przyszłej pełni, pozbywając się wszelkiego grzechu i niszcząc starego człowieka. Święty z Hippony natomiast, gdy poruszył ten problem, odnosił się być może do stworzenia opisanego w Księdze Rodzaju.

Obraz Boży w człowieku związany jest z faktem bycia osobą, z rozumem i wolą, uznawanymi za władze duszy, które są jakby jej duchowymi siłami i uzdolnieniami, wymagającymi jednak należytego rozwoju i usprawniania. Władz duszy jest więcej aniżeli dwie. Pośród nich wyróżnia się następujące: wegetatywne, zmysłowe, pożądawcze, ruchu lokalnego i poznania umysłowego[14]. W tym miejscu można dodać, że św. Augustyn odnosi się również do innego podobieństwa Bożego w człowieku, jednak w tej pracy – ze względu na tematykę wolności – odniosę się do wskazanego wyróżnienia: rozum i wola.

Dusza ludzka ze swej natury jest niematerialna, a więc nieśmiertelna i niezłożona. Jej cel można określić dwojako: bezpośredni, którym jest umysłowe działanie, oraz ostateczny, czyli Bóg. Ze względu na wyposażenie duszy we władze psychiczne, stanowi ona podmiot działalności psychicznej. Władze te nie są jednak bytami samoistnymi, ale są realne i realnie różnią się od duszy oraz między sobą.

Rozum jako władza duchowa może być określany nie tylko jednym terminem, na przykład B.F.W. Bednarski OP wprowadził do słownika filozofii polskiej pojęcie „umysł” dla nazwania tego, co św. Tomasz z Akwinu określił łacińskim terminem *intellectus*. W nawiązaniu do myśli o. Bednarskiego można rozróżnić pojęcia: „rozum” i „umysł”[15], jednak zgodnie z nauką Akwinaty rozum jest tą samą władzą co umysł, ale w odniesieniu do różnych działań. Gdy pojawia się konieczność posługiwania się rozumowaniem zmierzającym do poznania prawdy umysłowej, pojawia się określenie rozum (*ratio*). Natomiast kiedy odnosimy się do pojmowania i bezpośredniego, intuicyjnego oglądania prawdy umysłowej, a więc do myślenia, używamy terminu „umysł”.

---

[13] Augustyn, *O Trójcy Świętej*. *Obraz Boży w człowieku*, *w rodzinie*, VI, 6n.

[14] Por. STh, 1-1,77nn.

[15] Większość filozofów stosuje w tym miejscu inną terminologię, odnosząc polskie tłumaczenie „umysł” do łacińskiej *mens*, Por. *Leksykon Filozofii Klasycznej*, J. Herbut (red.), Lublin 1997, s. 297.

Ważną cechą rozumu jest prawość. Wiąże się ona z właściwym ustosunkowaniem się wobec celu ostatecznego, pozwalającym określić, co należy lub czego nie należy czynić[16]. Warto przypomnieć, że celem ostatecznym jest „...bezpośrednie zjednoczenie się z Bogiem – jako naszym Ojcem, przez oglądanie Go – jako Najwyższej Prawdy, ukochanie Go – jako nieskończonego Dobra, i wieczne zachwycanie się Nim – jako największym Pięknem..."[17]. Cel ten zaspokaja wszystkie potrzeby i pragnienia osoby ludzkiej, urzeczywistniając całą jej potencjalność ku dobru; dzięki temu czyni ją szczęśliwą.

Aby uzupełnić myśl o wyborach związanych z działaniem, należy wskazać na znaczenie poznawania prawdy i doskonalenia samego siebie. Ważne jest, aby sumienie – uznawane za praktyczny sąd rozumu, wspierający się na pierwszej zasadzie prawa naturalnego i stwierdzający, czy dana czynność w konkretnych warunkach jest dobra czy zła pod względem moralnym oraz czy należy ją wykonać, czy zaniechać – zostało oświecone wiarą i wsparte na Prawie Bożym poznanym z Pisma świętego. Dzięki sądowi sumienia człowiek rozpoznaje jakość moralną konkretnego czynu: czynu, który zamierza wykonać, którego właśnie dokonuje lub który zrealizował. Wobec przedstawionej definicji można wskazać, że sumienie jest czynnością, a nie władzą. Ze swoistości bowiem „...nazwy sumienie wyraża związek wiedzy – umienia z czymś (...); bowiem sumienie oznacza tyle, co: wiedza z czymś związana [z czymś innym – umienie; stąd z-umienie: sumienie]. Otóż zastosowania wiedzy do czegoś dokonuje jakowaś czynność. Stąd ta sama etymologia nazwy wskazuje na to, że sumienie jest czynnością"[18]. Można również powiedzieć, że sumienie będące jakby Bożym zwiastunem i posłańcem „...jest świadectwem o prawości lub niegodziwości człowieka składanym człowiekowi, ale zarazem (...) jest świadectwem samego Boga, którego głos i sąd przenikają wnętrze człowieka aż do tajników jego duszy, przywołując go (...) do posłuszeństwa"[19].

---

[16] Por. B.F.W. Bednarski, *Zagadnienia etyczno-teologiczne*, Rzym 1983, s. 173-174. Warto w tym miejscu dodać, że prawo naturalne jest „...światłem rozumu wlanym nam przez Boga. Dzięki niemu wiemy, co należy czynić, a czego unikać. To światło, czyli to prawo Bóg podarował nam w akcie stworzenia". Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor". O niektórych podstawowych problemach moralnych nauczania Kościoła*, (dalej jako: VS), Watykan 1993, nr 40 Por. także Tomasz z Akwinu, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta*. *Prologus*: *Opuscula theologica*, II, n. 1129, wyd. Taurinens 1954, s. 245.

[17] *Komentarz do „Sumy teologicznej" św. Tomasza z Akwinu*, t. XX, s. 215.

[18] STh, I,79,13 *Człowiek*, cz. I, t. VI, s. 81.

[19] VS, 58.

Wola – druga ze wspomnianych władz duchowych – jest zdolnością chcenia, a więc stawiania sobie celów, ich wyboru i stosowania środków potrzebnych do ich zdobycia i radowania się po ich osiągnięciu. Właściwym przedmiotem woli jest dobro powszechne uznane za cel, które całkowicie zaspokaja każdą potrzebę ludzkiej natury, aktualizując całą jej potencjalność ku temu, co dobre[20]. Działanie woli nie jest jednak oderwane od pozostałych elementów struktury człowieka. Stanowi ono następstwo poznania intelektualnego. Wolny wybór bowiem „(...) należy do woli jako do swej przyczyny sprawczej, czyli źródła, do umysłu zaś jako do czynnika kierowniczego (...)"[21]. Jest on następstwem ostatecznego sądu praktycznego rozumu, na którym zatrzymała się wola. Rozum i wola zatem biorą udział w każdym ludzkim uczynku: wola nie może chcieć, zanim rozum nie podsunie jej odpowiedniego przedmiotu, a rozum do działania potrzebuje napędu ze strony woli. Można również powiedzieć, że czynności woli mogą stać się przedmiotem rozumu i odwrotnie. Rozum bowiem może myśleć o chceniu, a wola może chcieć rozumowania. Jednak wola nigdy nie uprzedza rozumu. Ona idzie za jego wskazaniem.

W tym miejscu trzeba podkreślić, że cechą, która opisuje i wyróżnia wolę, jest wolność, a prawdziwą wolność należy uznać za szczególny znak obrazu Bożego w człowieku[22]. Pozwala ona stanowić o czynach człowieka wobec każdego przedmiotu, który nie jest celem ostatecznym. Ze swej natury bowiem osoba ludzka nie może nie chcieć tego celu. Wolność przeto umożliwia wybór między różnymi dobrami, ale nie dorównującymi tęsknocie człowieka za Dobrem Najwyższym. Ale czy przypadkiem słowa wskazujące na wolność woli nie sugerują jakiejś formy ubezwłasnowolnienia? Nie, raczej podkreślają szczególny związek stworzenia z tym, co w pełni może zaspokoić jego pragnienia; wszak pod wpływem łaski Bożej wolność woli może się potęgować.

Zgodnie z przekazem „Katechizmu Kościoła Katolickiego" ludzka wolność jest zakorzenioną w rozumie i woli możliwością „...działania lub niedziałania, czynienia tego lub czegoś innego, a więc podejmowania przez siebie dobrowolnych działań. Dzięki wolnej woli każdy decyduje

[20] Poza tym można powiedzieć, że właściwym przedmiotem woli niedostępnym dla spostrzegania zmysłowego jest dobro nieograniczone czasem i przestrzenią. Por. B.F.W. Bednarski, *Egzystencjalny charakter zasad etycznych*. *Zbiór ważniejszych artykułów*, Rzym 1990, s. 26.

[21] STh, kom. t. IX, s. 395.

[22] Por. KKK, 1705. Warto w tym miejscu dodać, że godność człowieka wymaga, aby działał on osobowo, czyli ze świadomego i wolnego wyboru.

o sobie”[23]. Sensem wolności człowieka jest dobrowolne opowiedzenie się po stronie Boga, który jest źródłem szczęścia. W związku z tym wolność łączy się z dążeniem do doskonałości. Dopóki osoba ludzka nie opowie się po stronie Najwyższego Dobra, wolność „...zakłada możliwość wyboru między dobrem a złem, a więc wzrastania w doskonałości albo upadania i grzeszenia”[24]. Kiedy jednak człowiek afirmuje wolę Bożą, okazuje się, że im więcej czyni dobra, tym bardziej staje się wolnym. Prawdziwą zatem wolnością jest tylko wolność w służbie dobra i sprawiedliwości, a wybór nieposłuszeństwa i zła jest nadużyciem wolności i prowadzi do niewoli grzechu[25].

Wolność jest niezbywalnym atrybutem i prawem każdego człowieka, on jednak potrafi w niewłaściwy sposób używać tego dobra i tak naprawę samemu się go pozbawić. Wolność ludzka jest więc ograniczona i omylna. Pierwszy człowiek zbłądził, zgrzeszył. Kiedy odrzucił plan miłości Bożej, oszukał samego siebie i stał się niewolnikiem grzechu. Ta pierwsza alienacja pociągnęła za sobą wiele innych. Od początku przecież historia ludzkości świadczy o nieszczęściach i uciskach, które zrodziły się w sercu człowieka w następstwie złego używania wolności. Kiedy więc człowiek oddalał się od miłości i sprawiedliwości, od prawa moralnego i harmonii, godził we własną wolność, okazywał bunt przeciw prawdzie Bożej i zrywał braterstwo z innymi ludźmi. Potrzebny był Jezus Chrystus. On przecież jest tym, który ma moc przywrócić człowiekowi wolność i wyzwolić go od zła i grzechu: On wyswobadza ku wolności. Jezus Chrystus bowiem przyszedł po to, aby więźniom głosić wolność, a uciśnionych odsyłać wolnymi (por. Łk 4,18). Jego wystąpienie każdemu z ludzi – niezależnie od statusu społecznego i czasów, w których toczy się życie – przynosi zbawienne skutki. Wolność, którą ofiarowuje Chrystus, jest następstwem Jego zwycięskiej śmierci i pewnego osobistego z Nim kontaktu: zjednoczenia się ze Zbawicielem i przylgnięcia do Niego przez chrzest, który udzielany jest w Duchu Świętym, a gdzie Duch Pański, jak pisze św. Paweł, tam jest wolność (por. 2Kor 3,17b). Chrześcijanin zatem został uwolniony z jarzma niewoli, znajduje się na wolności i do wolności jest wezwany. Stał się wolny przez krzyż Chrystusa. To dzięki niemu potęga zła została poskromiona.

[23] KKK, 1731.

[24] KKK, 1732.

[25] Kiedy bardziej słuchamy Boga aniżeli ludzi i samych siebie, wtedy jesteśmy najbardziej wolni od zła i najbardziej zdolni do czynienia dobra. „Obyście usłyszeli dzisiaj głos Jego: Nie zatwardzajcie serc waszych jak w Meriba, jak na pustyni w dniu Massa, gdzie Mnie wasi przodkowie wystawiali na próbę i doświadczali Mię, choć dzieło moje widzieli” (Ps 95,7c-9).

Pismo święte dostarcza nam bardzo konkretnego i precyzyjnego opisu dojrzałej wolności. Jeśli człowiek chce być wolnym, niechaj nie czyni tego, co niesie ze sobą krzywdę, a co wyraża się, chociażby w przestrogach Dekalogu przekazanego Mojżeszowi na Górze Synaj (por. Wj 20,1-21). A jeśli chce być w pełni wolny – niechaj czyni dobro, niech realizuje przykazanie nakreślone przez Zbawiciela: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego" (Mt 22,37-39). Przykazanie miłości w sposób szczególny wybrzmiało podczas Ostatniej Wieczerzy, gdy Chrystus, oczekując godziny oddania życia na krzyżu, powiedział do Apostołów: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali tak, jak Ja was umiłowałem..." (J 13,34a). W tym momencie warto przypomnieć sobie podstawową zasadę moralną wyrażoną w słowach: „Czyń dobro, a unikaj zła" oraz spotkanie Pana Jezusa z bogatym młodzieńcem, który pyta, co ma czynić, aby osiągnąć życie wieczne. Nauczyciel wskazuje mu przykazania, a wobec zapewnienia młodzieńca, że przestrzegał je, Chrystus zaprasza: „Jednego ci brakuje. Idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną!" (Mk 10,21b). Prawdziwą wolność daje zatem wędrowanie za Jezusem i naśladowanie Go. W tym świetle widać, że ważne jest samo pójście za Chrystusem, ważny jest sposób, w którym owo pójście jest realizowane. Dlatego też „...Jezus może się do każdego inaczej zwrócić, żądać czego innego, wołać w nowy sposób. Jednych odwołał od łodzi rybackiej i sieci, innych od rodziców, kogoś innego od urzędowania przy cle. Nawet od takiego proroka jak Jan Chrzciciel, uczniowie pójdą za Jezusem. (...) Wołanie Jezusa jest totalne. Łódź, sieć, rodzice, bogactwo – to tylko punkty zaczepne, służące Jezusowi do tego, by mógł miłosiernie zbliżyć się do człowieka, a równocześnie zaprosić go, by poszedł za Nim. Jest to radykalizm, który uwidacznia się w *logionie* o wzięciu krzyża na siebie i pójściu za Jezusem"[26].

Młodzieniec z opowieści ewangelicznej nie potrafił jednak przekroczyć progu wskazanego przez Zbawiciela. Odszedł zasmucony i zapewne niezadowolony z samego siebie. Być może nie potrafił zobaczyć siebie w miłosnym spojrzeniu Bożego Syna; jakże szczęśliwi są ci, którzy pamiętają, ku jakiej wolności wyswobodził ich Chrystus.

[26] *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz*, oprac. H. Langkammer, Poznań-Warszawa 1997, s. 246.

W nawiązaniu do zagadnienia wolności warto wskazać, że K. Wojtyła – późniejszy św. Jan Paweł II – prawie w ogóle nie używał terminu „wolność". Wolność bowiem jest pojęciem teoretycznym, uwikłanym w jakąś teorię człowieka. Jeśli jednak odniesiemy się do doświadczenia własnej sprawczości, wówczas spostrzeżemy, że osoba ludzka staje wobec swoistego zdwojenia w sobie: z jednej strony jest zdolna, aby samą siebie pobudzić do działania i zrealizować różnorakie czyny, z drugiej zaś – może powstrzymać się od jakiegokolwiek działania[27].

Kiedy podejmuje się temat wolności, nie sposób nie powiedzieć o dwóch kategoriach z nią związanych: o wolności negatywnej i wolności pozytywnej. Pierwsza z nich określana jako „wolność od" to sytuacja, w której jednostka ma możliwość działania bez przeszkód i bez nakazu ze strony innych – bez przymusu. Wskazuje ona na uniezależnienie się od czynników ograniczających wolność. Druga natomiast, nazywana „wolnością do" wskazuje na sytuację, w której możliwościom zewnętrznym odpowiada wewnętrzna zdolność osoby ludzkiej do realizacji własnego „ja" i związanych z tym celów. Podkreśla również możliwość otwarcia się na dobra czy wartości, gotowość do ich przyjęcia oraz wybór.

Pozytywne ujęcie wolności wyraża myśl, że człowiek nie może być wolny, jeśli nie będzie dysponował środkami właściwymi do samorealizacji. Wielu młodych ludzi wyznaje zasadę „wolność od", co można argumentować ich dążeniem do niezależności, swobody i samodzielności. Jednak taki sposób postępowania może rodzić zagrożenie pomijania granic moralnych, kulturowych, społecznych. Może być próbą ucieczki od problemów otaczającego świata, aby tworzyć własny, całkowicie swobodny – i *de facto* nierealny świat. Może wreszcie odchodzić od prawdy o człowieku, którego wolność łączy się z możliwością opowiedzenia się po stronie prawdy i dobra[28]. Kiedy natomiast człowiek przyjmuje wolność w jej aspekcie pozytywnym, wówczas otwiera się na możliwość tworzenia rzeczy nowych, na przyjęcie Bożego daru i na rozwój własnej osobowości w miłości i harmonii. Przypomnijmy sobie w tym miejscu chociażby stan, w którym żyli pierwsi ludzie przed grzechem: szczególna bliskość człowieka wobec Boga oraz harmonia relacji

[27] Por. A. Szostek, *Karola Wojtyły koncepcja wolności*, *Osoba i wola*. *Filozofia chrześcijańska*, t. X, Poznań 2013, s. 50.

[28] M. Gogacz uważa, że „...wolność (...) polega na więzi z tym, co najpełniej dla nas dobre" *Elementarz metafizyki*, Edycja internetowa wydania II, Wyższa Szkoła Służby Społecznej im. ks. Franciszka Blachnickiego, Suwałki 1996, s. 63.

między człowiekiem a kochającym Stwórcą. Ukazany „...obraz raju sugeruje, że uporządkowana relacja człowieka z Bogiem zawierała w sobie także uporządkowaną relację ze światem..."[29]. Kwestię stanu człowieka u początku jego dziejów podjął m.in. Sobór Trydencki w dekrecie o grzechu pierworodnym. Stan ten został określony ogólnie jako stan świętości i sprawiedliwości oraz niewinności[30].

Rozróżnienie „wolności od" i „wolności do" pojawia się już u św. Tomasza z Akwinu w postaci wolności od przymusu i wolności autonomii i z tego rozróżnienia wynika propagowana przez niego teoria *liberum arbitrium*. Jednak za właściwego twórcę wspomnianego uszczegółowienia uważa się M. Lutra. Teoria ta pojawia się również u G.W. Leibniza, ale na gruncie filozofii na dobre zadomowiła się od czasów G.W.F. Hegla. Współcześnie spotykamy ją także w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Obydwu tych pojęć nie można jednak traktować jako składowych terminu „wolność", gdyż każde z nich wychwytuje jakby coś innego z idei wolności (czysta idea wolności jest niestopniowalna; jest ona samą wolnością, czyli absolutną niezależnością i całkowitym otwarciem – nieograniczonym wyborem).

W tym miejscu warto podkreślić, że wolność człowieka jest jednak ograniczona. Nie jest ona przecież całkowicie niezależna od otaczającej rzeczywistości. Jest darem Boga, ale darem, który został zniekształcony poprzez odrzucenie odwiecznego planu miłości. Jest ona zraniona przez grzech, a niewłaściwe realizowanie jej przejawów ukazuje rozdźwięk między rozpoznawaniem dobra a ludzką wolą. Na ziemi więc wolność nie pozbawia człowieka możliwości grzeszenia; dlatego też warto wsłuchiwać się w Boży głos, który zachęca do pójścia za Duchem Pańskim, aby Jego mocą osiągnąć doskonałość i na wieki zamieszkać w Królestwie Niebieskim.

Zauważmy, że największym zagrożeniem dla wolności może być stwierdzenie, że skoro człowiek został zraniony, to jest ofiarą tego wszystkiego, co przeżył. W odniesieniu do tej tezy można przeredagować myśl Kartezjusza, mówiąc: „Cierpię, więc jestem". W tym przypadku nie wyklucza się poglądu, że cierpienie jest niechciane. Podkreśla się raczej, że zabranie poczucia cierpienia może spowodować pojawienie się poczucia, że człowiek nic nie posiada.

---

[29] J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, Warszawa 2005, s. 138.

[30] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, V 46a, S. Głowa, J. Bieda (red.), Poznań 2000.

Wolność nie daje ludziom prawa do mówienia i czynienia wszystkiego, co im się podoba. Godzi się więc w formułowaniu wniosków brać pod uwagę okoliczności i odrzucać pewne wyobrażenia, które ranią osobę ludzką. Warto żyć rozumnie – powściągliwie i bez iluzji, mając przede wszystkim właściwe wyobrażenie o sobie samym.

Wolność jednak jest nie tylko darem, ale także zadaniem i celem. Stąd też Apostoł Narodów nawołuje do trwania w niej (Ga 5,1). Warto w tym miejscu wskazać, że wolność ta nie jest libertynizmem, ale wolnością dzieci Bożych – wolnością w czynieniu dobra, złączoną z miłością wobec Ojca z niebios. Jest ona stanem pozbawionym bojaźni (Rz 8,15). Św. Paweł mówi przeto, że Duch, którego otrzymali adresaci listu, nie jest duchem niewolnictwa, skoro na lęku opiera się relacja sługi wobec pana. Ten Duch pozwala wołać do miłosiernego Boga: „Abba, Ojcze!".

Cechą woli – podobnie jak rozumu – może być prawość. Polega ona na właściwym nastawieniu do Boga i gotowości do postępowania zgodnego z sumieniem. Z prawością zaś związana jest prostolinijność, która zmierza do celu ostatecznego zgodnie z porządkiem rozumu i prawa Bożego. Nie można zatem oddzielić wolności od prawdy. Chrystus przecież powiedział: „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8,31b-32). Prawo moralne zatem, które poznajemy, nie ogranicza nas, nie umniejsza i nie eliminuje wolności, lecz daje możliwość ustosunkowania się wobec tego, co zostało przez Boga objawione i dane człowiekowi jako prawo. Wolność osoby ludzkiej i prawo Boże spotykają się i są wezwane do wzajemnego przenikania się. Nie można bowiem oddzielić rzeczywistości przyrodzonej od nadprzyrodzonej, doczesnej od wiecznej. Świat stworzony nie jest oderwany od swojego Stwórcy, a wolność człowieka ukształtowana na wzór wolności Bożej „...nie zostaje zniesiona przez jego posłuszeństwo Bożemu prawu. Wprost przeciwnie: jedynie dzięki temu posłuszeństwu trwa w prawdzie i w pełni odpowiada ludzkiej godności"[31]. Nie jest zatem właściwe, aby posłuszeństwo uważać za formę heteronomii. Bóg bowiem nie narzuca własnych warunków, a Jego prawo płynie z dobroci i miłości wobec stworzeń. Prawo moralne chroni więc ludzką godność – stworzenia uczynionego na obraz i podobieństwo Stwórcy.

Kiedy mówimy o wolności, to można zauważyć, że w człowieku jest zdolność do mówienia Bogu, zarówno „tak", jak i „nie": jest zdolność do przyjmowania Stwórcy i Jego świętej woli oraz zdolność do prze-

[31] VS, 42.

ciwstawiania się jej. Ta możliwość jednak nie czyni z człowieka twórcy prawa moralnego, wszak „...z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz" (Rdz 2,17), ale pokazuje, w jakim stopniu Stwórca wywyższył człowieka wobec innych dzieł. Bóg bowiem pragnął, aby człowiek „...Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty i Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości"[32]. Wolność zatem jest wielkim darem płynącym od Boga, mimo że usiłuje się „...wmówić człowiekowi i całym społeczeństwom, iż Bóg jest przeszkodą na drodze do pełnej wolności – że Kościół jest wrogiem wolności, że wolności nie rozumie, że się jej lęka. Jest tutaj jakieś niesłychane pomylenie pojęć! Kościół bowiem nie przestaje być w świecie głosicielem Ewangelii wolności. To jest jego misja. «Ku wolności wyswobodził nas Chrystus» (Ga 5,1)! Dlatego chrześcijanin nie lęka się wolności, przed wolnością nie ucieka! Podejmuje ją w sposób twórczy i odpowiedzialny, jako zadanie swojego życia. Bo wolność nam dana jest przez Boga, jest nam nie tylko przez Boga dana, jest nam także zadana! Ona jest naszym powołaniem"[33].

Wolność sumienia nie jest nigdy wolnością od prawdy, ale zawsze wolnością w prawdzie. Niewłaściwa zatem i autodestrukcyjna jest wolność, która nie łączy się ze służbą temu, co prawdziwie dobre – wolność, która realizuje się bez troski o prawdę, może być jedynie fałszywa i iluzoryczna. Św. Tomasz z Akwinu uważa, że prawdziwe jest to, ku czemu dąży myśl. Prawda zatem jest kresem poznawania znajdującym się w myśli, zgodnym z rzeczą poznawaną. Jest ona zgodnością umysłowego ujęcia rzeczywistości i rzeczywistości przedmiotowej. Każda rzecz jest więc prawdziwą, ponieważ ma formę właściwą dla swojej natury. Z tego powodu również i myśl człowieka musi być prawdziwą, gdy posiada w sobie wierną podobiznę rzeczy poznawanej. Warto w tym miejscu dodać, że rzeczy naturalne określane są prawdziwymi, ponieważ ziszczają myśl Boga przez podobieństwo do swoich wzorców lub projektów w umyśle Stwórcy. Ten pogląd można uzupełnić stwierdzeniem św. Augustyna, że prawda jest doskonałym

[32] KDK, 17.

[33] Jan Paweł II, *Eucharystia szkołą wolności i solidarności międzyludzkiej,* Homilia podczas *Statio Orbis* na zakończenie 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, Wrocław, (1 czerwca 1997), w: Jan Paweł II, *Jezus Chrystus wczoraj*, *dziś i na wieki*. *Szósta wizyta duszpasterska w Polsce 31 maja – 10 czerwca 1997 roku*, Watykan 1997, s. 30.

podobieństwem każdej rzeczy do swojego prawzoru, wykluczającym jakiekolwiek odchylenie[34].

Podczas omawiania zagadnienia prawdy należy wskazać, że w Bogu, nie tylko jest prawda, „...lecz także, że On sam jest najwyższą pierwszą prawdą"[35]. Przecież Jezus Chrystus – prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek – powiedział w trakcie Ostatniej Wieczerzy: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem" (J 14,6). Prawda zatem, odniesiona do wcielenia i do krzyża, jest tytułem samego Boga. Główny sens przytoczonego wersetu z Ewangelii według św. Jana polega na tym, że Jezus jest ucieleśnieniem prawdy, Bożej wierności przymierzu, która wyrażała się Jego „słowem"; zauważmy zatem, że Chrystus jest szczególnym słowem Boga Ojca[36].

W Orędziu z okazji IV Światowego Dnia Młodzieży św. Jan Paweł II pytał: „Czy już odkryłeś Chrystusa, który jest Prawdą?". Prawda stanowi przecież „...najgłębszy wymóg ludzkiego rozumu. Przede wszystkim młodzież złakniona jest prawdy o Bogu, o człowieku, o życiu i o świecie. W mojej pierwszej encyklice «Redemptor hominis» napisałem: «Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią przybliżyć się do Chrystusa»[37]. Chrystus jest Słowem prawdy, wypowiedzianym przez samego Boga jako odpowiedź na wszystkie pytania ludzkiego serca. To On w pełni odsłania przed nami tajemnicę człowieka i świata". Człowieka bowiem, jak głosił św. Papież, „...nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie

[34] Por. Agostino, *De Vera Religione*, nr 36, trad. introd. e commento di Cesare Marzioli, Firenze 1937.

[35] STh*,* I 16,6.

[36] „Jedno słowo wypowiedział Ojciec, którym jest Jego Syn i to Słowo wypowiada nieustannie w wieczystym milczeniu. W milczeniu też powinna Go słuchać dusza". Jan od Krzyża, *Dzieła*, cz. II, Kraków 2004, s. 465, *Zasady miłości,* nr 99.

[37] Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis", w której u początku swej papieskiej posługi zwraca się do czcigodnych braci w biskupstwie, do kapłanów do rodzin zakonnych, do drogich synów i córek Kościoła oraz do wszystkich ludzi dobrej woli*, (dalej jako: RH), Watykan 1979, nr 10.

jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa”[38].

Ludzie zasadniczo dążą do prawdy i starają się wszelką cząstkową prawdę, przez kogokolwiek, kiedykolwiek i gdziekolwiek głoszoną, otoczyć największym szacunkiem i czcią. Niektórzy jednak mogą żywić wobec prawdy nienawiść. Św. Augustyn stwierdził, że ludzie lubią prawdę „...póki ich oświeca, nienawidzą wtedy, gdy nagania ich postępki”[39].

W nawiązaniu do zagadnienia rozsiania prawdy w różnych przestrzeniach ludzkiego życia, św. Jana Paweł II przypomniał starożytną naukę sformułowaną przez Ojców Kościoła. Zgodnie z nią należy uznać „ziarna Słowa” istniejące i działające w różnych religiach. Nauka ta przynagla ludzi do stwierdzenia, że co prawda na różnych drogach, „...ale przecież jakby w jednym kierunku postępuje to najgłębsze dążenie ducha ludzkiego, które wyraża się w szukaniu Boga – a zarazem w szukaniu poprzez dążenie do Boga – pełnego wymiaru człowieczeństwa, pełnego sensu życia ludzkiego”[40]. W tym świetle można powiedzieć, że owe „ziarna prawdy”, istniejące i działające w różnych tradycjach religijnych, są odblaskiem jedynego Słowa Bożego, które oświeca każdego z ludzi i które stało się ciałem w Jezusie Chrystusie. Ziarna te są również owocem Ducha Prawdy, który przekracza w swoim działaniu widzialny obręb Mistycznego Ciała Chrystusa – Duch bowiem „tchnie tam, gdzie chce” (J 3,8). Skoro więc Chrystus umarł za wszystkich i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, to należy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia do uczestnictwa w tajemnicy paschalnej. Możliwość ta urzeczywistnia się dzięki wewnętrznemu i szczeremu przylgnięciu do Prawdy, przez dar ofiarny złożony z siebie dla bliźniego i przez poszukiwanie Absolutu, czyli ostatecznej, niezależnej od niczego, a wszystko warunkującej praprzyczyny rzeczy i zjawisk.

Warto w tym miejscu podkreślić, że tylko Prawdą Jezus Chrystus może ukształtować ludzką wolność. Jego bowiem prawda jest zawsze większa od człowieka, gdyż płynie z głębi Trójcy Przenajświętszej. Jak napisał św. Jan: „Bóg jest większy od naszego serca i zna wszystko...” – „...większy jest Ten, który w was jest, od tego, który jest w świecie” (1J 3,20b. 4,4b).

---

[38] Jan Paweł II, *Homilia w Warszawie na pl. Zwycięstwa w dniu 2 czerwca 1979 roku*.

[39] Augustyn, *Wyznania,* X, 23, tłum. M.B. Szyszko, Warszawa 2008, s. 375.

[40] RH, 11.

Wolność, której doświadcza człowiek, pociąga za sobą odpowiedzialność: „człowiek jest odpowiedzialny za *x*, ponieważ jest sprawcą *x*”[41]. Osoba ludzka jest więc odpowiedzialna za czyny, których jest sprawcą. Jednak ponosi ona również konsekwencje czynów, których zaniechała. Odpowiedzialność bowiem łączy się, nie tylko ze spełnianiem danego dzieła, ale również z jego powinnością. Wobec tych słów można stwierdzić, że odpowiedzialności podlega czyn moralnie dobry, który powinien być spełniony, a nie został wykonany, oraz spełniony czyn zły pod względem moralnym, którego nie należało spełniać. Przypomnijmy sobie w tym miejscu fragment aktu pokuty, którego słowa wierni wypowiadają podczas Mszy świętej: „Spowiadam się Bogu wszechmogącemu i wam bracia i siostry, że bardzo zgrzeszyłem myślą, mową, uczynkiem i zaniedbaniem...”[42].

Pojęcie odpowiedzialności jest wieloaspektowe, dlatego kard. Wojtyła w studium „Osoba i czyn” pisał o strukturze odpowiedzialności charakterystycznej dla osoby. Z jednej strony relacja między sprawczością a odpowiedzialnością oraz powinność są pewnymi rzeczywistościami wewnątrz osoby. Z drugiej natomiast – odpowiedzialność, wynikając z rzeczywistości wewnątrz-osobowej, ma znaczenie społeczne. Pierwszy jest więc człowiek, a dopiero wtórnie jego odniesienia do innych ludzi[43].

Odpowiedzialność przeżywana jest w najściślejszym związku z sumieniem jako czynnikiem samoodpowiedzialności. Łączy się ona ze specyficzną dynamiką woli, którą – w świetle słów kard. Wojtyły – można uznać za zdolność samodzielnego odpowiadania na wartość związaną z przedmiotem, do którego człowiek dąży[44]. Odpowiedzialność za wartość, która jest właściwa przedmiotowi działania, łączy się z odpowiedzialnością za podmiot, za wartość, która przysługuje konkretnej osobie. Widać więc, jak ważna jest odpowiedzialność za wartość podmiotu, za wartość moralną własnego „ja” będącego sprawcą czynu. Osoba jest odpowiedzialna za swoje czyny, ponieważ posiada

[41] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 177. Odpowiedzialność jest wartością ważną pod względem egzystencjalnym. Jest ona więc jednym z podstawowych pojęć filozoficznych.

[42] *Akt pokuty,* w: *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.

[43] Por. K. Wojtyła, *Osoba…*, dz. cyt., s. 177. „Chociaż (...) odpowiedzialność łączymy bezpośrednio ze sprawczością, to jednak zachodzi ona, nie tylko przez samą sprawczość osoby, ile przez powinność”.

[44] Por. tamże, s. 178.

zdolność poznania prawdy o dobru oraz umiejętność odpowiadania na dobro i wartości, które ją mobilizują do ich spełnienia.

Znamiennym paradoksem wolności jest uznanie, że człowiek spełnia się poprzez bezinteresowny dar z siebie samego. Spełnienie osoby w jej wolności polega więc poniekąd na rezygnacji z własnego, wolnego decydowania o sobie – na wolnym „oddaniu" siebie drugiej, umiłowanej osobie. W tym świetle widać, że najgłębszym aktem wolności jest dobrowolne związanie się z drugą osobą, oddanie się jej w miłości[45].

Do całokształtu rzeczywistości, jaką stanowi odpowiedzialność, należy jeszcze jeden ważny aspekt. Określany jest on jako „odpowiedzialność przed". Nie jest on jednak wyizolowany z dalszej struktury, ale zakłada odpowiedzialność „za". Ten nowy aspekt odpowiedzialności, który zawiera się w jej istocie, mówi bardzo wiele w kwestii przyporządkowania człowieka jako osoby do całego świata osób. W istocie tego aspektu odpowiedzialności mieści się odpowiedzialność „przed kimś" – przed osobą. Świat osób bowiem posiada własną strukturę międzyludzką oraz strukturę społeczną.

Jak wskazano, szczególną osobą jest Bóg, tak więc odpowiedzialność „przed kimś" nabiera znaczenia religijnej odpowiedzialności przed Nim samym. Jest to odpowiedzialność w znaczeniu eschatologicznym i doczesnym. Jednak odpowiedzialność „przed kimś" znajduje swój punkt odniesienia także w samym podmiocie osobowym. Owym „kimś", przed którym człowiek jest i czuje się odpowiedzialny, jest także jego własne „ja". Gdyby więc w całej dynamice spełnienia nie tkwiła ta postać odpowiedzialności, trudna byłaby do zrozumienia odpowiedzialność przed kimś innym. Świat osób bowiem znajduje swój doświadczalny punkt wyjścia i oparcie znaczeniowe w doświadczeniu własnej osobowości. Od niej to prowadzi droga do innych osób, zarówno we wspólnocie ludzkiej, jak i w odniesieniu religijnym. Odpowiedzialność „przed kimś" jest jednym z podstawowych współczynników uczestnictwa. Bez niego nie jest możliwa realizacja wspólnoty z innymi osobami[46].

Osoba jest odpowiedzialna za każdą wartość, to znaczy za dobro, które pojawiło się na jej drodze i które – jako rozpoznane i wybrane – niejako domaga się spełnienia czynem. Św. Jan Paweł II w encyklikach społecznych podkreślał, że człowiek jest odpowiedzialny za różne

[45] Por. A. Szostek, *Karola Wojtyły koncepcja…*, dz. cyt., t. X, s. 55.

[46] Por. K. Wojtyła, *Osoba…*, dz. cyt., s. 181.

przestrzenie, na przykład: za wzrost autentycznej wolności, zakorzenionej w prawdzie człowieka i skierowanej ku wspólnocie[47], za dokonane dobro i popełnione zło, co łączy się z osądem sumienia[48], za przestrzeganie praw człowieka, ludów i narodów, skoro „...taki model rozwoju, który by nie szanował i nie popierał praw ludzkich, osobistych i społecznych, ekonomicznych i politycznych, łącznie z prawami narodów i ludów, nie byłby godny człowieka"[49], za dobro wspólne, za stwarzanie i popieranie godziwych warunków pracy, aby pracujący człowiek mógł korzystać z dóbr, które wytworzył[50], za kapitalizm jako „...system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji, oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej..."[51], za prawdziwy rozwój i postęp, w którym wszyscy uczestniczą[52], za środowisko naturalne, co wynika z Bożego posłania w darze błogosławieństwa wypowiedzianego wobec stworzonego człowieka[53], za państwo i społeczeństwo, gdyż obywatele mają możliwość podejmowania decyzji politycznych[54].

Osoba jest odpowiedzialna także „za kogoś" – za każdego „bliźniego" – ponieważ obydwie strony uczestniczą we wspólnym człowieczeństwie. Ta odpowiedzialność z kolei wyraża się, między innymi, poprzez: opcję preferencyjną na rzecz ubogich, skoro właśnie do „ubogich" zostało skierowane przede wszystkim przepowiadanie i działalność Jezusa[55], ochronę i wspieranie małżeństwa i rodziny przez instytucje państwowe i prawo – wszak rodzina chrześcijańska jest „...swego rodzaju żywym odbiciem i historycznym ukazaniem tajemnicy

[47] Por. VS, 86.

[48] Por. VS, 61.

[49] Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis" z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia „Populorum progressio"*, (dalej jako: SRS), Watykan 1987, nr 33. Por. także Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus" w setną rocznicę „Rerum novarum"*, (dalej jako: CA), Watykan 1991, nr 21.

[50] Por. CA, 48.

[51] CA, 42.

[52] Por. SRS, 17. Por. także CA, 52.

[53] Por. CA, 37.

[54] Por. CA, 46.

[55] Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae". O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, Watykan 1995, nr 32.

Kościoła”[56], odpowiedzialne ojcostwo i macierzyństwo – odpowiedzialną pracę wychowawczą rodziców, ponieważ to właśnie rodzina jest pierwszą wspólnotą wychowującą[57], odpowiedzialność rodziców za wychowanie seksualne dzieci – za wychowanie do miłości określanej jako dar z siebie[58].

W tym miejscu można przytoczyć fragment z Wojtyłowego studium, pod tytułem: „Miłość i odpowiedzialność”. Autor wskazuje w nim, że odpowiedzialność „...za miłość sprowadza się (...) do odpowiedzialności za osobę, z niej wypływa i do niej też powraca”[59]. Tak zwany „smak miłości” wiąże się bowiem z poczuciem odpowiedzialności za konkretną osobę. W nim ukryta jest troska o prawdziwe dobro, w nim też dochodzi do wzbogacenia człowieka. W tym świetle widać, że miłość prawdziwa nie może być oderwana od poczucia odpowiedzialności za osobę. Inaczej staje się zaprzeczeniem samej siebie, a w konsekwencji – egoizmem. Im więcej zatem pojawia się poczucia odpowiedzialności za osobę, tym więcej jest prawdziwej miłości.

Kiedy mówimy o odpowiedzialności za drugiego, nie sposób nie przypomnieć sobie fragmentów książki, pt. „Mały Książę”, której autorem jest Antoine de Saint-Exupéry, francuski pilot, pisarz i poeta. Szczególnie mam tu na myśli epizod ukazujący spotkanie Książęcego Wędrowca z Lisem:

„ – Chodź, będziemy się bawić – zaproponował Mały Książę. – Jest mi tak smutno.

– Nie mogę bawić się z tobą – rzekł Lis. – Nie jestem oswojony[60].

– Och! Przepraszam – wykrzyknął Mały Książę. Ale po namyśle dodał: – Co znaczy oswojony? (...) Co to znaczy: oswajać?

---

[56] Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”, O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, (dalej jako: FC), Watykan 1981, nr 49.

[57] Por. FC, 40. Odpowiedzialność rodzicielska jest naturalna i całkowita, ponieważ odnosi się do integralnego rozwoju dziecka. Natomiast odpowiedzialność innych osób: wychowawców lub nauczycieli jest kontraktowa i swoją siłę zobowiązującą czerpie z umowy.

[58] Por. FC, 37. Św. Jan Paweł II powiedział również: „Prawdziwą wolność mierzy się stopniem gotowości do służby i do daru z siebie. Tylko tak pojęta wolność jest prawdziwie twórcza, buduje nasze człowieczeństwo, buduje więzi międzyludzkie. Buduje i jednoczy, a nie dzieli!”. Jan Paweł II, *Homilia na zakończenie*..., dz. cyt.

[59] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 116.

[60] W oryginale francuskim pojawia się tu zwrot: „Je ne suis pas apprivoisé”, co można również oddać wyrażeniem: „Nie jestem usąsiadowiony”.

– To rzecz, która poszła w zapomnienie – rzekł Lis. – To znaczy tworzyć związki[61].

– Tworzyć związki?

– Oczywiście – rzekł Lis. – Jesteś dla mnie tylko małym chłopcem, takim samym, jak sto tysięcy innych małych chłopców. Nie potrzebuję ciebie. A ty nie potrzebujesz mnie. Dla ciebie jestem po prostu lisem, jak sto tysięcy innych lisów. Ale jeśli mnie oswoisz, będziemy siebie nawzajem potrzebować. Ja stanę się dla ciebie jedynym na świecie.

– Zaczynam rozumieć – rzekł Mały Książę. – Jest taka Róża. Myślę, że ona mnie oswoiła...

– Możliwe – rzekł Lis (...) – jeśli mnie oswoisz, moje życie nabierze blasku słońca. Poznam dźwięk kroków różniących się od wszystkich innych. (...) Lis zamilkł i długo przyglądał się Małemu Księciu. – Proszę cię bardzo, oswój mnie – powiedział.

– Bardzo chętnie – odparł Mały Książę. – Ale nie mam wiele czasu. Muszę poznać bardzo wiele rzeczy i odnaleźć przyjaciół.

– Tylko rzeczy oswojone nadają się do poznania – rzekł Lis. – Ludzie nie dysponują już wystarczającą ilością czasu, żeby coś poznać. Kupują gotowe wyroby u sprzedawców, a ponieważ nie ma sklepów z przyjaciółmi, ludzie już ich utracili. Jeśli pragniesz mieć przyjaciela, oswój mnie! (...) To czas, jaki poświęciłeś twojej Róży, czyni ją tak ważną.

– To czas, jaki poświęciłem mojej Róży – powtórzył Mały Książę z zamiarem zapamiętania.

– Ludzie zapomnieli o tej prawdzie – rzekł Lis. – Ale ty tego nie rób. Już zawsze będziesz odpowiedzialny za to, co oswoiłeś. Jesteś odpowiedzialny za swoją Różę.

– Jestem odpowiedzialny za moją Różę – powtórzył Mały Książę z zamiarem zapamiętania"[62].

Osoba jest również odpowiedzialna za samą siebie – za wartość, która rodzi się w niej samej, w konkretnym „ja" połączonym z działaniem. Osoba bowiem spełniając czyn, spełnia w nim siebie. To czyny ukazują ludzkie wnętrze: „Strzeżcie się fałszywych proroków, którzy przychodzą do was w owczej skórze, a wewnątrz są drapieżnymi

[61] Tekst francuski używa tu słów: „Créer des liens", co może być przetłumaczone również jako: „tworzyć więzi".

[62] A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, tłum. E. Łozińska-Małkiewicz, Toruń 2005, s. 55-62.

wilkami. Poznacie ich po ich owocach. Czy zbiera się winogrona z ciernia, albo z ostu figi? Tak każde dobre drzewo wydaje dobre owoce, a złe drzewo wydaje złe owoce. Nie może dobre drzewo wydać złych owoców ani złe drzewo wydać dobrych owoców" (Mt 7,15-18). W tym kontekście samostanowienie ukazuje się jako podstawa odpowiedzialności za własną wartość moralną. Odpowiedzialność „za" ukazuje się więc najwyraźniej jako odpowiedzialność moralna. Jest to odpowiedzialność każdego człowieka za własny rozwój moralny. Odpowiedzialność za moje własne „ja" jest elementarną postacią odpowiedzialności, gdyż odpowiedzialność „przed kimś" jest możliwa ze względu na osobową strukturę odpowiedzialności przed własnym sumieniem. Kształtuje się ona i wyraża w odniesieniu do własnego podmiotu.

Ważnym zagadnieniem jest również współodpowiedzialność za dobro wspólne. U jej podstaw zawsze leży odpowiedzialność indywidualna. Wspomniane dobro wspólne, którego najważniejszym elementem pozostaje poszanowanie osoby ludzkiej, jej godności i praw, może zostać uznane za przedmiotową rację wspólnego działania. Za podmiotową natomiast: wzgląd na wspólnotę. Sobór Watykański II w konstytucji „Gaudium et spes" mówi, że wspólnota polityczna istnieje „...dla dobra wspólnego, w którym znajduje ona pełne uzasadnienie i sens i z którego bierze swoje pierwotne i sobie właściwe prawo. Dobro zaś wspólne obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość"[63]. Współodpowiedzialność zatem rodzi się ze względu na wspólnotę i okazuje się nieuchronną konsekwencją życia i działania osoby w społeczności. W tym momencie warto wskazać, że warunkiem koniecznym do zaistnienia odpowiedzialności w wymiarze międzyosobowym i społecznym jest więź budowana przez miłość i w miłości. Więź jednak jest nie tylko warunkiem, ale również nośnikiem i gwarantem współodpowiedzialności i odpowiedzialności za drugiego.

Przytoczony powyżej fragment z „Małego Księcia" mówił, zarówno o odpowiedzialności, jak i o tworzeniu związków-więzi. Jeśli spoiwem, łącznikiem między ludźmi będzie miłość, wówczas to, co między nimi będzie budowane, naznaczone zostanie trwałością. Nadzieja bowiem i wiara przeminą, a miłość „...nigdy nie ustaje" (1Kor 13,8a). Miłość to najważniejsza cecha Boga, gdyż przez nią zostaliśmy stworzeni, przez nią żyjemy i przez nią Bóg nam się objawia. Wiara jest fundamentem życia. Nadzieja niczym kotwica odnosi nas do rzeczywistości niebiańskiej

[63] KDK, 74.

(trzymajmy się jej [tzn. nadziei] „...jako bezpiecznej i silnej kotwicy duszy, [kotwicy], która przenika poza zasłonę, gdzie Jezus poprzednik wszedł za nas, stawszy się arcykapłanem na wieki na wzór Melchizedeka" (Hbr 6,19-20). Miłość jednak tworzy szczególny pomost między Stwórcą a Jego rozumnym stworzeniem. Bóg kocha wszystko, co uczynił – Księga Mądrości mówi nam wręcz: „Miłujesz bowiem wszystkie byty, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego ukształtował" (Mdr 11,24). Jednak człowiek zajmuje wyjątkowe miejsce w Sercu Boga – to przecież dla niego Syn Boży przyjął postać sługi i dla niego poprzez mękę wszedł w śmierć i zmartwychwstał.

Św. Paweł mówi, że bez miłości byłby niczym (por. 1Kor 13,2), a Księga „Pieśni nad pieśniami" przypomina, że ten, kto za miłość oddałby całe bogactwo swego domu, z pewnością by doświadczył pogardy (por. Pnp 8,7b); i skoro św. Jan przypomina, że Bóg jest miłością (por. 1J 4,8), to niewątpliwie miłość jest o wiele cenniejsza aniżeli cała stworzona rzeczywistość. Jeśli więc Bóg jest miłością, to człowiek – Jego najdoskonalsze stworzenie – został powołany do miłości, do miłości prawdziwej, która wpływa na nasze istnienie, sposób życia i na relacje z innymi ludźmi.

Człowiek ma wybór. Może miłość wybrać albo odwrócić się od niej. Może przejąć się wołaniem św. Franciszka z Asyżu, że „Miłość nie jest kochana" albo pozostać przy egoistycznym zaspokajaniu miłości własnej. Jest wolny. Warto jednak przypomnieć sobie słowa św. Pawła: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie! Bo całe Prawo wypełnia się w tym jednym nakazie: Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego" (Ga 5,13-14).

ABSTRACT

„In consideration of liberty theological/hilosophical sketch".

As the title of the article signals, the Author approaches concept of freedom from philosophical and theological perspective. The text initially investigates the image of God in human being who retains, and is subject to, a unique and distinct affiliation with, and bond to, the Creator, as with the One whose adjudication of man to exist united carnality with mindful spirituality in one and the same being.

Further on, the Author points at the spiritual faculties - especially these two: the intellect and the will. There is at least one characteristic and important

attribute of the latter: it is freedom. When genuine and autonomous, such human willpower rates as salient manifestation of God's representation in, and within, man. Thus a human *persona* is enabled to resolve and determine his or her actions and deeds regarding all and any object - except the ultimate goal. Thus, the sense and quintessence of the human freedom is represented in man's voluntary allying with God, the source of happiness.

Freedom is an inalienable attribute, and the right of every human being. Still, humans are capable of misusing that divine bestowal and so bereave themselves of it.

Attempts to investigate freedom must not overpass two categories that are so closely associated with it, namely the negative freedom and positive freedom. The former, often colloquialized as „freedom from" represents situation of a human able to act unhindered, uninstructed and unbound by directives by others, i.e. under no pressure. The latter, then, vernacularized as „freedom to", accentuates human capacity and potential for his development and his unfolding to, and embracing, goods or values.

One should evoke here the human capacity to respond either positively or negatively to God; humans are capable of being receptive towards the Creator and His Holy Will, but also of being resistant to those. Liberty is a great bequest from God; it is also a goal, and a target.

When devoid of truth, liberty of human conscience cannot persevere; it perseveres always as a liberty in truth. Further, what is worth emphasizing is that only the Truth who is Lord Jesus Christ Himself, is capable of forming and shaping the liberty of man, and, consequentially, the liberty that man experiences, inevitably involves man's responsibility and liability.

Man faces choice: indulging in his liberty he can chose love, though when in spiritual dazzle, he may also turn his back on it. Man can empathize with St Francis Assisi's lament that „Love is unloved" and so respond to God's invitation. Alternatively, man may chose to stay in his egoistic, self-satisfying self-love. Thus man faces his choice. May he, in his liberty, always chose God.

SŁOWA KLUCZE: obraz Boży w człowieku, osoba, rozum i wola, prawda, wolność, odpowiedzialność.

KEYWORDS: the image of God in human being, a person, the intellect and the will, a truth, a freedom (a liberty), a responsability (a liability).

TOMASZ SZYMCZAK OFMCONV*

Rzym-Włochy

Efrem Syryjczyk o wolności: „Hymny o Kościele" 2, 3, 6, 13, 19.

Co to jest wolność? Kiedy człowiek otrzymał dar wolności?[1] Jak się ma wolność do Opatrzności? Czy mamy wpływ na nasze dzieje, czy raczej są one z góry zaplanowane i nasze wolne decyzje nie mają na nie żadnego wpływu? Pytania o wolność są stare jak świat i można śmiało przypuszczać, że będą zadawane do końca jego istnienia. Tym bardziej, że pojawiają się coraz to nowe obszary i dziedziny, których pytanie o wolność zdaje się dotyczyć – jako przykład można zacytować studia, które dotyczą wolności i wolnej woli u… robotów, maszyn i sztucznej inteligencji[2]. Z pytaniami o wolność i wolną wolę zmagała się Biblia, Ojcowie Kościoła, filozofowie. Również świat franciszkański ma swój wkład w szukanie odpowiedzi na pytanie o wolność, z takimi postaciami, jak reprezentujący średniowiecze Jan Duns Szkot[3] czy

* **TOMASZ SZYMCZAK OFMCONV** (ur. 17.09.1978). Doktor teologii w zakresie nauk biblijnych. Absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i Pontificio Istituto Biblico w Rzymie.

[1] W tym artykule zostanie omówione tylko to, co dotyczy wolności ludzkiej. Jeśli chodzi o Efremową myśl na temat wolności Boga – odsyłam do opracowania T. Bou Mansoura, *La liberté chez Saint Ephrem le Syrien*, „Parole de l'Orient" 11(1983), s. 89-156. Druga część tego studium dotyczy wolności Boga u Efrema (*Deuxieme partie: La liberté de Dieu*, s. 119-156 [31-68]).

[2] Por. K.D. Farnsworth, *Can a Robot have Free Will?*, „Entropy" 19/5(2017), s. 1-21.

[3] Bibliografia dotycząca Dunsa Szkota jest niezwykle rozległa. Gdyby Autor niniejszego artykułu miał wskazać łatwo dostępną syntezę jego myśli, odesłałby zapewne do katechezy papieża Benedykta XVI z 7 lipca 2010 r., w której Papież opowiadał o życiu i poglądach tego franciszkańskiego myśliciela: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100707.html.

współczesny nam Orlando Todisco[4]. W niniejszym przedłożeniu chcemy wybrać się w świat nieco mniej znany – świat chrześcijańskiej literatury syryjskiej – i opowiedzieć pokrótce o tym, co o wolności myślał i pisał Efrem Syryjczyk. Pierwsza część artykułu wprowadzi czytelnika w temat wolności u Efrema, zbierając i przedstawiając opinie ekspertów, którzy podejmowali to zagadnienie w swoich pracach. Druga część artykułu odda głos samemu Efremowi, największemu poecie wśród Ojców Kościoła i przedstawi kilka tekstów, w których pojawia się temat wolności, w ich polskim tłumaczeniu.

Czy warto poświęcać czas i miejsce Efremowemu ujęciu wolności? Robert Murray[5], wybitny znawca teologii i literatury syryjskiej, pisze: „Efrem jest jednym z tych Ojców Kościoła, którzy najsilniej podkreślali, że Bóg obdarzył człowieka wolną wolą”[6]. Uznajemy to za dobrą zachętę i wystarczającą rekomendację.

1. EFREM, JEGO ŚWIAT, JEGO MYŚL O WOLNOŚCI

Niebanalna postać Efrema niejako narzuca kilka słów wprowadzenia w klimat jego czasów i jego życia. Odległa epoka, w jakiej żył nasz bohater, jest czasem nieustannych zmagań chrześcijaństwa o prawdę doktrynalną, a zatem także o prawdę o wolności człowieka.

1.1. Efrem i jego świat

Św. Efrem Syryjczyk (ur. ok. 306 r. – zm. w 373 r.) uważany jest za największego poetę piszącego w języku syryjskim. Efrem tworzył w Nisibis, gdzie spędził większość swego życia, służąc w lokalnym Kościele

[4] Bibliografia tego franciszkańskiego filozofa obejmuje wiele pozycji, w których temat wolności jest tematem wiodącym: O. Todisco, *Il dono dell'essere. Sentieri inesplorati del medioevo francescano*, (Studi francescani 7), Padova 2006; *La libertà fondamento della verità. Ermeneutica francescana del pensare occidentale* (Studi francescani 14), Padova 2008; *La libertà creativa. La modernità del pensiero francescano* (Studi francescani 21), Padova 2010; *Nella libertà la verità. Lettura francescana della filosofia occidentale* (Studi francescani 23), Padova 2014; *La solidarietà nella libertà. Motivi francescani per una nuova democrazia* (Convivium assisiense. Itinera francescana 7), Assisi 2015; *Liberare la verità. Percorsi della Scuola Francescana* (Convivium assisiense. Itinera francescana 11), Assisi 2016.

[5] Ten brytyjski jezuita powinien być znany również miłośnikom twórczości J.R.R. Tolkiena. Był przyjacielem pisarza i jednym z lektorów jego manuskryptów. Jako jeden z pierwszych przeczytał „Władcę pierścieni”, dzieląc się uwagami z Tolkienem.

[6] „Ephrem is one of the Church fathers who most strongly emphasize that God endowed men with free will”. R. Murray, *The Theory of Symbolism in St. Ephrem's Theology*, „Parole de l'Orient” 6-7(1975-1976), s. 14-15.

jako diakon, i w Edessie. Jest przedstawicielem tej tradycji Kościoła, którą Sebastian Brock, najwybitniejszy żyjący znawca literatury syryjskiej, nazywa „trzecim płucem" tradycji Kościoła. (Dwa pierwsze płuca, którymi oddycha Kościół, to tradycja łacińska – zachodnia i grecka – wschodnia). Wczesny okres syryjskiego chrześcijaństwa jest jedynym, który może nam zaświadczyć o tej tradycji chrześcijaństwa, które rozwinęło się w kręgu kultury, z której samo wyrosło, czyli z kręgu kultury semickiej[7]. (Warto pamiętać chociażby o tym, że Jezus z Nazaretu rozmawiał ze swoimi uczniami po aramejsku – syryjski zatem, będący dialektem języka aramejskiego, stawia nas dość blisko świata Jezusa i Jego uczniów). I to właśnie twórczość Efrema, obok dorobku Afrahata, składa się na korpus literacki złotego wieku chrześcijańskiej literatury syryjskiej[8].

Literacką spuściznę Efrema stanowi kilka dzieł pisanych prozą i prozą artystyczną, hymny (*madrāše*), których zachowało się prawie 400 oraz kazania wierszowane (*memre*)[9]. Paradoksalnie to, co stanowi o wielkości Efrema i o jego geniuszu – mianowicie fakt, że swoje poglądy teologiczne wyrażał za pomocą poezji – sprawia jednocześnie, że nie stał się on równie znany jak jemu współcześni (Bazyli, Grzegorz z Nyssy czy Grzegorz z Nazjanzu)[10]. Twórczość Efrema dotyczy szerokiego spektrum tematów. Pisze o tajemnicach wiary, komentuje fragmenty Pisma świętego i mierzy się z przeciwnikami wiary. Wśród tych ostatnich najważniejsze miejsce zajmują Manes, Marcjon i Bardesan[11], (w zbiorze pism Efrema znajdziemy m.in. cykl 56 „Hymnów przeciwko herezjom", skie-

[7] Por. S.P. Brock, *An Introduction to Syriac Studies*, w: *Horizons in Semitic Studies: Articles for the Student* (University Semitic Study Aids 8; Birmingham, Dept. of Theology, University of Birmingham), J.H. Eaton (red.), Birmingham 1980, s. 4.

[8] Por. S.P. Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature* (Mōrān 'Eth'ō 9), Kottayam 1997, s. 22-28. Por. także P. Bettiolo, *Lineamenti di patrologia siriaca*, w: *Complementi interdisciplinari di patrologia*, A. Quacquarelli (red.), Roma 1989, s. 534-538; I.A. Barsoum, *The Scattered Pearls. A History of Syriac Literature and Sciences*, New Jersey 2003, s. 229-236.

[9] Por. S.P. Brock, *Ephrem*, w: *Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, S.P. Brock, A.M. Butts, G.A. Kiraz, L. Van Rompay (red.), Piscataway (NJ) 2001, s. 145-147.

[10] Por. S.P. Brock, *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of Saint Ephrem* (Cistersian Studies Series 124), Kalamazoo (MI) 1992, s. 14.

[11] Ich poglądy na temat wolności, wpisane w kontekst rozważań nad wolnością u Efrema, opisane są w pierwszej części pracy T. Bou Mansoura, *La liberté…*, art. cyt., s. 89-156, (*Première partie: Les différentes conceptions de la liberté chez Marcion, Bardesane e Mani*, s. 101-118 [13-30]). Można porównać również inny artykuł tego samego autora: T. Bou Mansour, *La défense éphrémienne de la liberté contre les doctrines marcionite, bardesanite et manichéenne*, „Orientalia Christiana Periodica" 50/2(1984), s. 331-346.

rowanych głównie przeciwko nauczaniu wyżej wymienionej trójki, oraz pisany prozą traktat wymierzony przeciwko ich poglądom[12]). Efrem żyje w czasach, kiedy Kościół musi się zmierzyć również z arianizmem, wiele zatem z Efremowej polemiki będzie dotyczyło również tego, co było przedmiotem dysputy z arianami[13]. Tutaj warto dodać, że twórczość Efrema skierowana przeciwko poglądom „herezjarchów" pozwala nie tylko poznać jego linię obrony, ale jest zarazem cennym źródłem do poznania ich herezji, a przynajmniej tego, w jaki sposób były odbierane. Jednym z tematów, z którym wypada mu się zmagać i przedstawiać jego ortodoksyjne ujęcie, jest właśnie temat wolności i wolnej woli.

1.2. Studia nad tematem wolności w twórczości Efrema

Temat wolności w twórczości Efrema pojawia się stosunkowo często. Jak wspomniano, Efrem pisze o wolności przede wszystkim przy okazji dysputy z poglądami Manesa, Marcjona i Bardesana (temat ten podejmuje szczególnie w tzw. „Liście do Hypajosa"), ale nie unika tego motywu (prawdopodobnie właśnie ze względu na ten wybitnie polemiczny kontekst swojej twórczości) przy okazji komentowania pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, czy dotykając go przy innych okazjach – tematykę wolności znajdziemy bowiem w wielu hymnach.

Problematyka wolności u Efrema zainteresowała wielu badaczy literatury syryjskiego chrześcijaństwa[14]. Najobszerniejszym studium tego tematu wydaje się być praca doktorska M. Mourachiana[15]. Odnosi się ona w wielu miejscach do wcześniejszych opracowań, a naj-

[12] Wydane w: C.W. Mitchell, *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan of which the Greater Part has been Transcribed from the Palimpsest B.M. Add 14623 and is now First Published*. Volume 1: *The Discourses Addressed to Hypatius*, Oxford 1912; Volume 2: *The Discourse Called 'Of Domnus' and Six other Writings*, Oxford 1921.

[13] Por. S.P. Brock, *The Luminous Eye...,* dz. cyt., s. 23-25.

[14] Por. T. Jansma, *Ephraem on Exodus II, 5: Reflections on the Interplay of Human Freewill and Divine Providence*, „Orientalia Christiana Periodica" 39(1973), s. 5-28. Por. także N. el-Khoury, *Willensfreiheit bei Ephraem dem Syrer*, „Ostkirchliche Studien" 25(1976), s. 60-66; J. Walsh, *Divine Call and Human Response: The Syriac Tradition: St. Ephrem (I)*, „The Way" 20(1980), s. 228-233; A. Kofsky – S. Ruzer, *Justice, Free Will, and Divine Mercy in Ephrem's Commentary on Genesis 2-3*, „Le Muséon" 113(2000), s. 315-332; M. Bierbaums, *Ephraim the Syrian on Freedom of Will in Manichaeism (PR I I-XXVIII: First Discourse to Hypatios) — Reference to Manichaean Common Property?,* „Aram" 16(2004), s. 263-277.

[15] Por. M.J. Mourachian, *Human Freedom in the Context of the Theological Anthropology of St. Ephrem the Syrian*, Washington 2012.

ważniejszymi z nich są prace T. Bou Mansoura[16]. Również Sebastian Brock w swoim „The Luminous Eye", a zatem w opracowaniu, które stało się już klasykiem i obowiązkową lekturą wszystkich efremologów, wpisuje temat wolności na listę kluczowych pojęć[17], które trzeba dobrze zrozumieć i przyswoić, aby móc bezpiecznie wyruszyć w świat teologicznej myśli Efrema.

1.3. Wolność według Efrema

Dochodzimy do jądra zajmującej nas problematyki. Wolność – jak ją widział Efrem? Od zrozumienia tego widzenia zależy pojęcie całej rzeczywistości wolnej woli człowieka.

1.3.1. Definicja wolności

Uczeni zajmujący się tematem wolności u Efrema podkreślają, że nie da się znaleźć w dziełach tego syryjskiego Ojca Kościoła żadnej definicji wolności czy wolnej woli. Efrem opowiada się za jej istnieniem, ale zamiast podać definicję – pokazuje po prostu, w jaki sposób owa wolność działa. Tekstem, do którego najczęściej wracają uczeni, gdy mówią o tym braku definicji, jest początek tak zwanego „Listu do Hypajosa". Efrem zastanawia się w nim, jak to jest możliwe, że mając do wyboru dwa rozwiązania: albo pójść i odwiedzić Hypajosa, albo nie pójść i napisać do niego list, w końcu któreś z rozwiązań zostaje wybrane. Nikt Efrema do niczego nie zmusza, jest wolny, walczą w nim dwie możliwości. Wyboru dokonuje jednak zawsze ta sama, jedna, wolna wola, która niezależenie od dokonanego wyboru okazuje się być zwycięska:

> *Ale jeśli zatem te dwa mądre rozwiązania: pójść lub nie pójść, należą do mojej woli,*
> *to połowa tej mojej jednej wolnej woli walczy z drugą połową.*
> *A i tak to ona otrzymuje wieniec zwycięstwa, niezależnie od tego,*
> *czy wygra jedno rozwiązanie czy drugie.*
> *To jest cud: mimo tego, iż wola jest jedna,*

[16] Por. T. Bou Mansour, *La liberté...*, art. cyt., s. 89-156; „Parole de l'Orient" 12(1984), s. 3-89. Por. także *Aspects de la liberté humaine chez saint Éphrem le Syrien*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 60/4(1984), s. 252-282; *La défense...*, art. cyt., s. 331-346.

[17] Por. S.P. Brock, *The Luminous Eye…*, dz. cyt., s. 25-36. W rozdziale: Saint's Ephrem Theological Approach Brock podaje i komentuje listę tzw. *Basic Concepts and Themes*. Obok pojęcia wolności znajdują się tu takie zagadnienia, jak: Stwórca i stworzenie, Ukryte i objawione, Prymat wiary, Dwa rodzaje czasu, Jeden i wiele, Model zbawienia.

to dwa stanowiska, które nie są zgodne, zgodnie w niej przebywają[18].

Efrem podkreśla, że wolność i wolna wola są tymi elementami, które odróżniają nas od świata zwierząt. Tylko człowiekowi została dana władza nad pozostałymi istotami żyjącymi. Człowiek ma nad nimi panować, ma czynić sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1,28). Nad człowiekiem nie ma natomiast nikogo, Bóg nie postawił nad nim żadnej innej istoty, która miałaby nad nim panować. Jest zatem człowiek istotą wolną i nierozsądnie byłoby się tej wolności pozbawiać:

Dlaczego wolność miałaby zanegować swą moc i ogłosić swą niewolę, jeśli żadne władcze jarzmo nie zostało postawione nad nią?[19].

Jak wspomniano, na próżno szukać u Efrema precyzyjnej definicji wolności i wolnej woli. Na próżno szukać także szczegółowych dociekań na temat natury wolności. Efrem opisuje jej funkcje, zwalcza poglądy tych, którzy negują jej istnienie, ale nie zagłębia się w rozważania na temat jej właściwości. Jednym z powodów, dla których Efrem nie wchodzi w dyskusję na temat natury wolności, wydaje się być fakt, że był zainteresowany przede wszystkim udowodnianiem i wykazywaniem samego istnienia wolności, któremu z kolei zaprzeczali jego intelektualni przeciwnicy[20]. Nie jest jednakże wykluczone, że niewchodzenie na teren rozważań o naturze wolności jest programowym wyborem Efrema; on sam pisze, że zrozumienie wolności leży poza zasięgiem naszych możliwości, mimo że ona sama często decyduje o tym, iż mówimy i wyrażamy sądy o samym Bogu:

Ale ta [wolna wola], która odważyła się wypowiedzieć słowa odnoszące się do Boga, sama z siebie nie jest w stanie dokładnie określić swojej własnej

[18] Por. Efrem Syryjczyk, *List do Hypajosa* – Overbeck, s. 34, linie 14-19; Mitchell, vol. I, s. X. Syryjski tekst pierwszej części *Listu do Hypajosa* można znaleźć w: J.J. Overbeck (red.), *Ephraemi Syri, Rabulae episcopli Edesseni, Balaei aliorumque Opera selecta: E codicibus syriacis manuscriptis in museo Britannico et bibliotheca Bodleiana asservatis primus editit*, Oxford 1865. Angielskie tłumaczenie tekstu wydanego przez Overbecka w: C.W. Mitchell, *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan of which the Greater Part has been Transcribed from the Palimpsest B.M. Add 14623 and is now First Published*. Volume 1: *The Discourses Addressed to Hypatius*, Oxford 1912. *List do Hypajosa* cytowany jest w tłumaczeniu Autora niniejszego artykułu – z syryjskiego, skonfrontowanym z tł. Mitchella. Przypisy odsyłają zatem i do wydania Overbecka, i do tłumaczenia Mitchella.

[19] Por. Efrem Syryjczyk, *List do Hypajosa* – Overbeck, s. 39, linie 8-10; Mitchell, vol. I, s. XIV.

[20] Por. T. Bou Mansour, *Aspects…*, art. cyt., s. 253.

natury. I jeśli ktoś nas o to pyta, to odpowiadamy, że jest ona [wolność] swego rodzaju cudem – jest on bardzo łatwy do dostrzeżenia, ale bardzo trudny do udowodnienia[21].

Jeden z badaczy wolności u Efrema, Tanios Bou Mansour, zastanawia się, czy mimo wszystko nie jesteśmy w stanie naszkicować jakiejś definicji wolności wyłaniającej się z pism Efrema. Proponuje wyjść od następującego sformułowania:

Wolność to zdolność do wyboru pomiędzy różnymi rozwiązaniami i propozycjami, które pojawiają się we wnętrzu naszej woli[22].

Ten szkic definicji wolności wydaje się być dość prosty i dość oczywisty. Musimy jednak pamiętać, że Efrem tworzył w kontekście polemiki z tymi, którzy negowali fakt, że człowiek jest wolny i jest zdolny wybierać albo utrzymywali, że nawet jeśli wybiera, to i tak ten jego wybór zdeterminowany jest czynnikami zewnętrznymi. Taka więc prosta na pierwszy rzut oka definicja, w świecie Efrema byłaby odważną deklaracją i jednoznacznym opowiedzeniem się po stronie wolności.

1.3.2. Wolność a odpowiedzialność za zło

Aby Efremowej myśli o wolności i ludzkiej odpowiedzialności za zło nie wyrwać z kontekstu, warto nie tylko pamiętać o poglądach trzech „herezjarchów", z którymi przychodziło mu się mierzyć, ale również naszkicować zarys historii zbawienia w takich kształtach, w jakich zdaje się ona z Efremowej twórczości wyłaniać i w takie właśnie ramy wpisać rozważanie o wolności[23]. Bo to właśnie historia zbawienia jest scenariuszem dramatu, którego głównymi aktorami są ludzie, od samego początku pierwszego aktu w wolność wyposażeni.

Historia zbawienia rozpoczyna się od stworzenia Adama i Ewy. Według Efrema ten akt stworzenia nie jest aktem kompletnym – dokończonym, to od nich będzie zależało, jakiego biegu nabierze historia świata. Temat wolności od samego początku pojawia się w opisanej historii jako kluczowy motyw tej gry o niezwykłą stawkę. Efrem pisze bowiem, że Adam i Ewa, ludzkość, nie zostali stworzeni ani jako śmiertelni, ani jako nieśmiertelni. To właśnie wolny wybór –

[21] Por. Efrem Syryjczyk, *List do Hypajosa* – Overbeck, s. 41, linie 5-10; Mitchell, vol. I, s. XV.

[22] T. Bou Mansour, *Aspects...*, art. cyt., s. 264.

[23] Por. S.P. Brock, *The Luminous Eye…*, dz. cyt., s. 31-34.

pokazujący, jak wykorzystują daną im wolność, miał zadecydować o wszystkim. Adam i Ewa mogli wybrać posłuszeństwo przykazaniu i nie jeść owoców z Drzewa Poznania Dobra i Zła – wówczas Bóg nagrodziłby ich nie tylko owocami z Drzewa Poznania Dobra i Zła, ale również owocami z Drzewa Życia – staliby się nieśmiertelni. Wybrali jednak inaczej i Bóg, w swoim miłosierdziu (!), broni im dostępu do Drzewa Życia i wyprasza z raju[24].

Efrem, komentując opis stworzenia i upadku w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju, podkreśla, jak małą, nieistotną wręcz próbą była ta próba wolności i pokazuje, jak banalnie głupie było postępowanie Adama i Ewy. To tutaj – w tej właśnie próbie wolności – najbardziej miało być widać, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga – dla Efrema tym elementem, który sprawia, że jesteśmy na obraz i podobieństwo Boga, jest „autorytet", „władza", „panowanie" (*šultānā*)[25], którą sprawuje się, wybierając w wolny sposób właściwe rozwiązania. Adam i Ewa nie wykorzystują tej swojej władzy, swojego autorytetu. Oddają się natomiast we władzę pokusy, choć mogli zdobyć koronę chwały:

> *Sprawiedliwy nie chciał dać Adamowi korony za darmo,*
> *chociaż to On sam pozwolił mu cieszyć się [rajem] bez żadnego trudu.*
> *Bóg wiedział, że jeśli Adam będzie chciał, to może zdobyć nagrodę,*
> *a to [wszystko] dlatego, że Sprawiedliwy naprawdę chciał go wywyższyć,*
> *bo chociaż zastępy bytów niebiańskich są większe przez łaskę,*
> *korona, [którą miał zdobyć człowiek, poprzez dobre użycie] wolności,*
> *nie jest wcale mniejsza*[26].

---

[24] Polskie tłumaczenie fragmentu komentarza do Księgi Rodzaju można znaleźć w opracowaniu: T. Szymczak, *Miłosierdzie na wyciągnięcie ręki. Komentarz św. Efrema Syryjczyka do Rdz 2-3*, „Lignum Vitae" 17(2016), s. 28-51.

[25] Por. A. Kofsky – S. Ruzer, *Justice, Free…*, art. cyt., *s.* 315-332. Tutaj strony: 315-319. (Materiał z tego artykułu wykorzystano w: S. Ruzer – A. Kofsky, *Ephrem on Justice, Free Will and Divine Mercy in the Story of the Fall*, w: S. Ruzer – A. Kofsky, *Syriac Idiosyncrasies*. *Theology and Hermeneutics in Early Syriac Literature*, Leiden – Boston 2010, s. 41-60).

[26] Por. Efrem Syryjczyk, *Hymny o raju* 12,18. Wszystkie fragmenty hymnów Efrema, które są przytoczone w niniejszym artykule, są cytowane w tłumaczeniu Autora – z syryjskiego. Podstawą tłumaczenia były teksty syryjskie wydane (i przetłumaczone na niemiecki) przez E. Becka, w serii „Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium" (Scriptores Syri):

– *Hymny o wierze* – E. Beck, (red. i tłumaczenie), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide* (CSCO 154-155. Scriptores Syri 73-74), Louvain 1955;

– *Hymny przeciwko herezjom* – E. Beck, (red. i tłumaczenie), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses* (CSCO 169-170. Scriptores Syri 76-77), Louvain 1957.

Efrem pokazuje, że tylko i wyłącznie od wolnego wyboru Adama i Ewy zależało, jak potoczą się losy ludzkości. Pisze, że podszepty zła, owszem, istniały, ale były one tak słabe i tak dziecinnie proste do pokonania, że pozostaje się tylko dziwić, jak to możliwe, że Adam i Ewa ulegli takim pokusom. Jednak – to oni sami wybrali, nie ktoś inny za nich. Tym, którzy chcieli pokazać, że Adam i Ewa nie byli jeszcze w stanie wybierać, bo nie mieli dobrego rozeznania, Efrem odpowiada, że byli dorośli, gotowi do działania i wybierania. Cała odpowiedzialność spada zatem na ich barki. Niczym nie byli związani, niczym nie byli przymuszeni, a pokusa była absolutnie niewielka. Jeśli ludzkość upadła, to tylko i wyłącznie dlatego, że tak sama wybrała.

A takie postawienie sprawy, mimo swojego tragicznego brzmienia, jest jednocześnie wywyższeniem ludzkiej wolności. Ten aspekt jest niezmiernie ważny. Musimy pamiętać o kontekście historycznym, w którym przychodzi Efremowi pisać o upadku pierwszych rodziców. Efrem nie pozostawiając żadnych złudzeń co do tego, kto jest odpowiedzialny za upadek człowieka[27], opowiada się tym samym za wolnością człowieka – za jej istnieniem i za jej wielkością.

Nie pozostawiając ani odrobiny miejsca na jakąkolwiek wątpliwość – odpowiedzialność za złe wykorzystanie wolności spoczywa tylko i wyłącznie na barkach ludzi i nie można jej zrzucić na Przeciwnika zbawienia, na gwiazdy, na okoliczności czy wręcz na samego Stwórcę – stawia się w oczywistej opozycji do poglądów manichejczyków. Według Efrema manichejczycy uważali, iż działa w nas swego rodzaju kombinacja Dobra i Zła, kombinacja sił, które zmagają się ze sobą[28]. To od wyniku tych zmagań zależy, czy czynimy dobro (jeśli akurat wygrały wewnętrzną bitwę w naszym wnętrzu siły dobra), czy czynimy zło (jeśli zwyciężyły siły przeciwne). Według nich, nasza wolna wola nie ma

– *Hymny o raju* – E. Beck, (red. i tłumaczenie), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum* (CSCO 174-175. Scriptores Syri 78-79), Louvain 1957;

– *Hymny o Kościele* – E. Beck, (red. i tłumaczenie), *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Ecclesia* (CSCO 198-199. Scriptores Syri 84-85), Louvain 1960.

[27] Por. Kofsky–Ruzer, *Justice…*, art. cyt., s. 321-328.

[28] Por. M. Bierbaums, *Epraim the Syrian…,* art. cyt., s. 263-277. Bierbaums pokazuje, że stanowisko Manesa jest nieco bardziej zniuansowane niż przypuszczano i że można doszukać się punktów wspólnych – w niektórych tekstach manichejskich można znaleźć potwierdzenie o istnieniu wolnej woli, która podlega impulsom. Nie musi im ulec, a jeśli ulegnie i będzie ulegała, to na koniec osłabnie i nie będzie w stanie dokonać żadnego wyboru.

zatem żadnego wpływu na to, co wybieramy i jak wybieramy. Efrem wkłada w usta heretyków takie słowa:

> *A jeśli mówią, że: «jeśli wolna wola pochodzi od Boga, to znaczy, że dobre i złe impulsy, które są w niej, też pochodzą od Boga»; to przez takie mówienie, co chcą właściwie powiedzieć? Czy chcą powiedzieć, że nie ma wolnej woli?*[29].

Takie postawienie sprawy zrzucałoby w ostatecznym rozrachunku odpowiedzialność za grzech, za zło na samego Boga. Efrem sprzeciwia się takiemu myśleniu. Jesteśmy wolni, możemy wybrać. W jednym z hymnów powie, że „przyczyną wszelkiego zła jest bez wątpienia wolność, gdyż to z pomocą wolności Adam i Szatan wprowadzili [do świata] zło, które [rodzi się] w woli"[30]. Efremowa obrona wolnej woli wymierzona jest też w jakimś stopniu przeciwko tym, którzy szli za nauką Marcjona. Marcjonici uważali, że odpowiedzialna za zło jest materia (świat), a jedynym sposobem uniknięcia zła jest unikanie wszystkiego, co ma coś wspólnego z materią (ascetyzm, enkratyzm) [31].

Złe użycie wolności i paktowanie ze złem może doprowadzić do tego, że nasza natura staje się coraz bardziej zła[32]. Tylko wolność jest odpowiedzialna za nasze złe nawyki, nie mają nic wspólnego z naszą naturą. Pisze Efrem:

> *Jeśli patrzysz na naturę, [to widzisz], że jest cała piękna – to z uwagi na Stwórcę.*
> *Ale jeśli myślisz o [złych] nawykach, [to widzisz], że są zupełnie zepsute – to ze względu na [naszą] wolność*[33].

A w innych miejscach:

> *Jeśli chodzi o moją wolność, to się dziwię:*
> *choć jest potężna, to słabnie,*

---

[29] Por. Efrem Syryjczyk, *List do Hypajosa* (Overbeck, s. 43, linie 21-26; Mitchell vol. I, s. XVII).

[30] Por. Efrem Syryjczyk, *Hymny przeciwko herezjom* 21,7.

[31] To w ostatecznym rozrachunku doprowadziło do tego, że Marcjon zanegował zmartwychwstanie ciała. Por. D.B. Bundy, *Language and the Knowledge of God in Ephrem Syrus*, „Dialogue and Alliance" 1/4(1988), s. 57.

[32] Por. T. Bou Manosur, *Aspects…*, dz. cyt., s. 268, gdzie Autor pisze, że „według Efrema nawyk to wolność, która stała się naturą".

[33] Por. Efrem Syryjczyk, *Hymny przeciwko herezjom* 28,3.

choć jest panią, to poddaje się w niewolę,
choć zwycięża, to chce zostać pokonana[34].

Bóg dał nam dar wolności,
my chcemy sprowadzić ją do niewolnictwa[35].

Historia zbawienia jest zatem dla Efrema historią właściwego wykorzystywania wolności. Należy się wystrzegać tego, co osłabia moc wolności. Jeśli wolność zredukujemy do niewolnictwa, to nie będzie możliwy powrót do raju. Historia zbawienia jest bowiem opowiedziana przez Efrema w taki sposób, że powrót do raju jest jej kluczowym elementem. Wszystko, co się wydarza, wydarza się właśnie w jakiejś części po to – aby umożliwić nam „powrót do raju". I ta historia powrotu jest historią, w której wolna wola odgrywa niezwykle ważną rolę – nawet łaska, której istnienie jest potrzebne do zbawienia, nie przekreśli skuteczności i potrzeby wolnych wyborów.

1.3.3. Wolność a wybór dobra. Współpraca z łaską

Wygnanie z raju nie pozbawiło Adama i Ewy wolności. Historia zbawienia jest historią uzdrowienia każdego najmniejszego elementu człowieczeństwa i stworzenia, który został zraniony poprzez upadek. A najważniejszy rozdział tej historii zbawienia zaczyna się znowu od pytania o wolność, od swego rodzaju nowej próby wolności. Tym razem zamiast Ewy, mamy Maryję. Zamiast węża, mamy zaproszenie Archanioła Gabriela. Ale i tym razem wszystko będzie zależało od wolnego wyboru. Maryja, albo zdecyduje się posłuchać głosu Anioła Gabriela, albo nie. Wybór Maryi jest właściwym wyborem – angażuje swoją wolność po stronie życia, po stronie niespodzianek ze strony Boga.

Tym, którzy chcieliby zanegować dar wolności i potrzebę jego wykorzystania we współpracy z łaską, Efrem odpowiada w przeróżny sposób. Pisze, że owszem, dla Boga nie byłoby to żadnym problemem, żeby stworzyć nas bez daru wolności lub zmusić do posłuszeństwa, ale nie chce tego. On chce właśnie naszej współpracy, naszych wolnych wyborów:

Bóg mógł bez żadnego problemu zmusić nas do tego, żebyśmy byli piękni,
zamiast tego trudzi się na wszelkie sposoby, [aby zapewnić nam możliwości],

[34] Por. Efrem Syryjczyk, *Hymny o Kościele* 32,2.

[35] Por. Efrem Syryjczyk, *Hymny o raju* 7,31.

abyśmy mogli tworzyć nasze piękno [działając, tylko i wyłącznie] według naszej własnej woli,
używając kolorów, które zebrała nasza wolność.
Gdyby On sam nas ozdobił, to bylibyśmy podobni do obrazu –
namalowanego przez kogoś innego, przy pomocy jego kolorów[36].

Wolność, będąca kluczem, który „otwiera Boży skarbiec", jest dana każdemu człowiekowi, każdy z nas został wyposażony w wolność i zdolność do wybierania. Efrem podkreśla jednak, że może nie być to zawsze aż tak bardzo ewidentne, zwłaszcza, jeśli chodzi o kogoś, kto jest w niewoli grzechu:

Natura naszej wolności jest jedna, [i ta sama] w każdej osobie.
Jeśli jej moc jest słaba w jednym człowieku, to [znaczy, że] jest słaba
w każdym,
Ale jeśli jest silna w jednym, to tak samo jest we wszystkich.
Naturą słodkości jest bycie słodkim dla tego, co jest zdrowy,
Gorzką dla tego, który jest chory. Tak samo jest z wolnością:
jest chora dla grzeszników, zdrowa dla sprawiedliwych.
A zatem, jeśli ktoś chciałby zbadać naturę słodkości,
To nie będzie sprawdzał i próbował jej w ustach kogoś, kto jest chory.
Ale [to] zdrowe usta są probierzem jakości.
Jeśli zatem, podobnie, ktoś chciałby sprawdzić moc wolności,
to nie będzie jej sprawdzał w nieczystych, chorych, w ich nikczemności.
Czysty, który jest zdrowy, będzie odpowiedni do próby.
Kiedy zatem chory mówi Tobie, że gorzki jest
smak słodkości, zobacz – jak się rozwinęła jego choroba,
skoro oczernia słodkość, źródło przyjemności.
Tak samo, jeśli nieczysty mówi, że słaba jest
moc wolności, zobacz – jak wielka jest jego rozpacz,
skoro [uznaje i ogłasza] ubóstwo wolności, która jest skarbcem ludzkości[37].

Jak widzimy, Efrema nie da się łatwo przekonać do tego, żeby zanegować siłę i moc wolności. Przywołuje i podkreśla ją na każdym niemal kroku. Z takiego postawienia sprawy może płynąć pewna trudność. Otóż, jeśli kładzie się tak ogromny nacisk na wolność i na jej potęgę, to pojawia się niebezpieczeństwo niedoszacowania świata łaski. Jeśli bowiem tak wiele zależy od naszej wolności, to czy w ogóle jest jeszcze miejsce na łaskę? Jest ona w ogóle potrzebna? A jeśli, z drugiej

[36] Por. Efrem Syryjczyk, *Hymny o wierze* 31,5.

[37] Por. Efrem Syryjczyk, *Hymny o Kościele* 2,18-23. Całość hymnu na następnych stronach niniejszego studium.

strony, położymy odpowiedni nacisk na potrzebę współpracy z łaską, to czy ponownie nie zanegujemy siły i autonomii wolności?

Efrem wydaje się być koherentny. Tak jak złe użycie wolności będzie prowadziło do grzechu, do zniewolenia i do osłabienia woli, do zatracenia, tak dobre jej użycie będzie wiodło w stronę zbawienia. Wolność, która opowiada się po stronie dobra, będzie wyrażała się przede wszystkim w dobrych uczynkach, w dziełach pokuty, w dziełach wiary. W żadnym wypadku nie może być jednak wolność traktowana jako jedyny sprawca zbawienia – nawet jeśli decyzja o wejściu na drogę pokuty jest potrzebna, to i tak nasze zaangażowanie będzie nieproporcjonalnie małe w stosunku do tego, jak wielkie są nasze grzechy. Nasze zaangażowanie w pokutę otwiera drzwi Bożemu miłosierdziu, bo w ostatecznym rozrachunku tylko ono może nam podarować zbawienie. Łaska poprzedza wolność, ale bez jej zaangażowania nie jest w stanie sama dokonać dzieł zbawienia[38]. W takim ujęciu i przedstawieniu sprawy Efrem zdaje się być bardzo nam współczesny, „nie czuje się zobligowany do tego, żeby poniżać człowieka po to, aby wywyższać Boga; nie musi oczerniać ciała po to, aby wychwalać duszę. […] Nie musi składać natury w ofierze dla łaski, ani materii w ofierze dla ducha, raniąc przy tym chrześcijańskie znaczenie ludzkiej godności” [39].

1.3.4. Wolność – los i Opatrzność

Gdy mowa o poglądach Efrema i związku, jaki zachodzi między naszą wolnością a Opatrznością, to nie sposób nie wspomnieć z kolei postaci Bardesana, z którego poglądami musi się mierzyć Efrem, gdy porusza tę tematykę. Bardesan (154-222) jest najstarszym pisarzem syryjskim, którego znamy z imienia[40]. W l. 177-212 przebywał na dworze króla Abgara VIII w Edessie. Jego pisma zaginęły, prawdopodobnie dlatego, że niektóre jego poglądy zostały uznane za heterodoksyjne[41]; jedyne co przetrwało, to dialog na temat wolnej woli i przeznaczenia, którego bohaterem jest właśnie Bardesan. Dialog ten

[38] Por. T. Bou Mansour, *Aspects…*, dz. cyt., s. 271-282.

[39] A. de Halleux, *Mar Ephrem théologien*, „Parole de l’Orient” 4/1-2(1973), s. 53.

[40] Por. F.C. Burkitt, *Early Eastern Christianity, St. Margaret’s Lectures 1904 on the Syriac-Speaking Church* (London 1904). Por. rozdział V: *Bardaisan and his disciples*, s. 155-192.

[41] Por. S.P. Brock, *A Brief Outline…,* dz. cyt., s. 15.

znany jest jako „Księga praw narodów”[42]. Autorem dialogu nie jest jednakże sam Bardesan, lecz najprawdopodobniej jego uczeń, Filip. Poglądy na wolną wolę człowieka, zawarte w dialogu, bazują na nauczaniu Aleksandra z Afrodyzji[43]. Z tymi właśnie poglądami, które znamy z „Księgi”, mierzy się Efrem w swoich pismach: według Bardesana „przed stworzeniem naszego świata, istniało 5 bytów: światło, wiatr/duch, ogień, woda i ciemności. Ponad bytami był Bóg. Harmonia, jaka istniała między tymi 5 bytami, zostaje zakłócona (Bardesan nie wyjaśnia dlaczego), i zaczynają one walczyć między sobą, a na koniec wołają do Boga o pomoc w rozwiązaniu konfliktu. Bóg porządkuje ten chaos, stwarzając świat. Od owego momentu można zacząć liczyć czas ziemski. Stworzony zostaje człowiek – połączenie ciała, duszy i ducha (elementu materialnego, niebiańskiego i rozumu). Rozum jest wolny, ale ograniczony ciałem i duszą. Ciało podlega konieczności, a dusza podlega wpływom gwiazd”[44]. Przede wszystkim ten ostatni element Bardesanowej teologii nie może zostać uznany za ortodoksyjny. Pozostałe poglądy Bardesana są natomiast zbieżne z tym, co mówił Efrem. Trzeba bowiem pamiętać, że również część Bardesanowej twórczości była wymierzona w heterodoksyjną naukę o wolności. Podobnie jak Efrem, także Bardesan wierzył w istnienie wolnej woli, której nadużywanie doprowadzi do rozpowszechnienia się zła[45]. Jedynymi błędnymi twierdzeniami Bardesana, z którymi musiał się zmierzyć Efrem, jest pogląd o tym, że dusza podlega wpływom z zewnątrz, z gwiazd. Efrem pisze:

> *Jeśli wolność jest panią swoich myśli,*
> *to znaczy, że ani jej słowa nie podlegają w żaden sposób [ślepemu] losowi,*
> *ani nie jest wiedziona [ślepym losem] jej mowa i jej czyny.*
> *Jedno uczy nas drugiego:*

[42] Tekst *Księgi praw narodów* został wydany przez W. Curetona, *Spicilegium syriacum, containing remains of Bardesan, Meliton, Ambrose, and Mara bar Serapion*, London 1855, (tłum. angielskie na stronach 1-34, tekst syryjski na stronach 1 (*alef*) - 21 (*kaf alef*). Tłum. na j. niemiecki: A. Merx, *Bardesanes von Edessa nebst einer Untersuchung über das Verhältnis der clementinischen Recognitionen zu dem Buche der Gesetze der Länder*, Halle 1863, s. 25-55. Z nowszych tłumaczeń warto wspomnieć angielskie: H.J.W. Drijvers, *The Book of the Laws of Countries. Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa*, Piscataway (NJ) 2007; niemieckie: T. Krannich – P. Stein, *Das „Buch der Gesetze der Länder” des Bardesanes von Edessa*, „Zeitschrift für Antikes Christentum” 8(2005), s. 203-229.

[43] Por. S.P. Brock, *Bardaiṣan*, w: *Gorgias…,* dz. cyt., s. 56-57.

[44] P. Bettiolo, *Lineamenti di patrologia siriaca*, w: *Complementi...*, dz. cyt., s. 528-530.

[45] Por. D.B. Bundy, *Language and the Knowledge…*, dz. cyt., s. 58.

jeśli [już tylko] jej słowa są postawione tak wysoko,
to jak bardzo wysoko będą [postawione] jej czyny –
konieczność nigdy nie ugięła jej woli[46].

Efrem wraca w swoim nauczaniu do tej tematyki kilkakrotnie, zawsze argumentując z całą mocą za wolnością i przeciwko „konieczności"[47]. Bardzo interesujący w takim kontekście stanie się sposób, w jaki Efrem będzie wyjaśniał związek między wolnością a Opatrznością. Jeśli bowiem w obronie wolności odrzucimy wszelaki wpływ z zewnątrz, to jak pogodzić to z działaniem Opatrzności?[48].

1.3.5. Wolność w poznaniu prawdy

To, jak bardzo Bóg respektuje ludzką wolność, widać także na przykładzie zmagań z prawdą. Bóg nigdy nie narzuca prawdy, nie narzuca nam myślenia o samym sobie w taki czy inny sposób. Szanuje naszą wolność i zamiast gotowych definicji, proponuje nam drogę poszukiwania, drogę przyjęcia lub odrzucenia symbolu.

W pismach Efrema znajdziemy krytykę takiego myślenia o teologii, które zakłada, że nasz rozum jest w stanie zbadać i zrozumieć wszystko. Głównymi przeciwnikami Efrema w tej kwestii są arianie. Efrem krytykuje ich sposób uprawiania teologii, używa na jego określenie sformułowań, które można by przetłumaczyć jako „wściubianie nosa", „roztrząsanie", „dzielenie włosa na czworo" itd[49]. Efrem przeciwstawia się formułowaniu teologii za pomocą sztywnych definicji, które ograniczają i wymuszają na odbiorcy przyjęcie takiego, a nie innego światopoglądu, nie zostawiając miejsca na osobisty wkład. Efrem mówi, że próba kontrolowania wszystkiego za pomocą argumentów i rozumowania może rodzić tylko kłótnie i rozłamy. Zamiast takiego nastawienia do świata, w którym określa się wszystko za pomocą definicji, argumentowania i rozumu – Efrem proponuje wejście na drogę kontemplacji tajemnic Bożych. Takie rozumienie świata pozwala na zachowanie zgody i miłości[50]. Królewską drogą mierzenia się z prawdą

[46] Tj. woli wolności. Por. Efrem Syryjczyk, *Hymny przeciwko herezjom* 5,3.

[47] Por. również: A. de Halleux, *Mar Ephrem théologien*, „Parole de l'Orient" 4/1-2(1973), s. 35-54.

[48] Por. T. Jansma, *Ephraem on Exodus II, 5: Reflections on the Interplay of Human Freewill and Divine Providence,* „Orientalia Christiana Periodica" 39/1(1973), s. 5-28.

[49] Por. R. Murray, *The Theory.,.,* art. cyt., s. 14-15.

[50] Por. J. Walsh, *Divine Call and Human Response…*, art. cyt., s. 229-230.

jest zatem droga pokory: uznanie, że nie jest się w stanie wszystkiego zrozumieć i określić. Zamiast sztywnych definicji, preferowany będzie symbol, który nie narzuca żadnych ograniczających rozwiązań, ale raczej proponuje wejście w relację, postawienie stóp na drodze odkrywania. Wymagać będzie zatem decyzji wolnej woli: czy przyjąć go, czy nie. Pisze Murray: "Against that wooden literalism and rationalism which he sees as tending to a denial of freedom, Ephrem asserts, with all the force of his faith and all his power as a poet, the primacy of the symbol in all discourse and the true access which our earth-bound symbols, names and terms, for all theirs inadequacy, give to the reality of God revealed in Christ. As he constantly demonstrates by his use of imagery, symbols work heuristically, not apodictically: their power is due precisely to their earth-bound origin and their invitation to discovery"[51].

W tym samym kontekście padają słowa, w których wyjaśnia Efrem, dlaczego preferowanym sposobem mówienia Pana Jezusa były przypowieści. Zostawiają one bowiem miejsce na wolną decyzję – kto chce, będzie się zagłębiał w ich sens i poszukiwał znaczenia, kto nie zechce, nie będzie ich studiował. Pisze o tym w swoim „Komentarzu do Diatessaronu": „«Kto ma uszy niechaj słucha». Kto miał uszy, to posłuchał, ponieważ głos dotarł, ze względu na swoją dobroć, do każdego ucha. Uszy mogą słuchać czegokolwiek z powodu ich wolności. Są też tacy, którzy co prawda słuchają [Jego głosu], ale nie działają na podstawie tego, czego taka uważność [słuchanie] wymaga. Ukrył przed ich ciałem widok swojej boskości, bo byłby zbyt trudny dla ich oczu. Natomiast Jego przesłanie było łatwe do przyjęcia dla uszu. Zostali surowo ocenieni nie dlatego, że nie zobaczyli Jego boskości, ale dlatego, że nie zaakceptowali słowa Jego boskości. Są zatem takie słowa, które choć są zasiane w słuch, nie mają korzeni, [potrzebnych do tego] żeby przynieść owoc. I są takie, których korzenie rosną i przynoszą owoc. Trzy ziarna pszenicy wpadły w uszy tych trzech rodzajów słuchaczy i nie przyniosły owocu. «Mówię do nich w przypowieściach, żeby tego, co widzą, nie zobaczyli i żeby nie usłyszeli tego, co słyszą». On

[51] R. Murray, *The Theory…*, art. cyt., s. 15. Por. także „It is our ability to contemplate the mysteries of God reflected in the images provided in Scripture and in the creation, and our free will to live out the implications of that contemplation which distinguishes us from other animals, and which brings into actuality the image of God in humanity. «Animals cannot form in themselves pure thoughts about God, because they have no speech, that which forms in us the image of truth» (Pr Ref 1,2). If the individual does not cultivate this gift of God for reflection and encounter, then «he degrades his natural rank to put on the likeness of animals» (Pr Ref 1,2)". D.B. Bundy, *Language and the Knowledge…*, art. cyt., s. 56-64.

powiedział również uczniom: «Macie oczy, ale nie widzicie». Te słowa zostały wypowiedziane pośród nich i odnosiły się do tych, którzy z własnej wolnej woli nie chcieli słuchać i widzieć”[52].

Aby zachować dar wolności, nie sprzeniewierzyć się temu darowi, trzeba współpracować z prawdą – bo to prawda nas wyzwoli (por. J 8,32). Prawda nie jest ograniczeniem, ale raczej swego rodzaju ochroną, „ograniczeniem pozytywnym”. To pozytywne ograniczenie związane jest z zaufaniem: Pismu, tradycji, nauczaniu Kościoła. Poddanie się, zaufanie, że te właśnie źródła są przekazicielami prawdy, nie umniejsza w niczym wolności, ale wręcz przeciwnie – chroni ją. Efrem przytacza argument: to kłamstwo sprawiło, że poddaliśmy się w niewolę. Adam i Ewa zgrzeszyli i popadli w niewolę grzechu, słuchając kłamstwa. Z tego też powodu będzie widział zagrożenie w herezjach – nie są tylko zamachem na prawdę, ale również na naszą wolność. Prawda natomiast jest czymś, co ochrania naszą wolność. Do nas należy decyzja o wejściu na drogę jej poszukiwania i odkrywania.

1.4. Podsumowanie[53]

Efrem jawi się w swoich pismach jako zagorzały obrońca ludzkiej wolności. Niemniej jednak nauka o wolności nie pojawia się jedynie jako składowa polemiki z przeciwnikami, ale jako ważna część całej jego teologicznej wizji. Wolność traktowana jest jako jeden z najważniejszych elementów składających się na obraz Boży w człowieku. Co sprawia, że jesteśmy na Boży obraz i podobieństwo? Efrem odpowiada, że jest to władza, autorytet, której podstawą jest wolność, zdolność do decydowania i wybierania. Gdyby nie było wolności, nie byłoby możliwości sprawowania tej władzy, panowania. Człowiek nie podlega naciskom z zewnątrz (jak chciałby Bardesan, wspominając o wpływach gwiazd), ani nie podlega naciskom wewnętrznym (jak chcieliby manichejczycy). Ta nieograniczona zdolność wyboru sprawia, że jedynym bytem odpowiedzialnym za zło jest sam człowiek (owszem,

[52] Por. Efrem Syryjczyk, *Komentarz do Diatessaronu* XI,11. Tłumaczenie z syryjskiego na podstawie wydania: L. Leloir (red.), *Saint Éphrem. Commentaire de l'Évangile concordant. Texte syriaque (Manuscrit Chester Beatty 709)* (Chester Beatty Monographs 8), Dublin 1963, s. 60-61. Leloir zamieszcza, obok tekstu syryjskiego, tłumaczenie na łacinę. Istnieją również tłumaczenia na angielski: C. McCarthy, *Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron*. An English Translation of Chester Beatty Syriac MS 709 with Introduction and Notes (JSSt.Supp 2), Oxford 1993; oraz na niemiecki: C. Lange, *Ephraem der Syrer: Kommentar zum Diatessaron I-II* (Fontes Christiani Bd. 54/1-2), Turnhout 2008.

[53] Por. M.J. Mourachian, *Human Freedom…*, dz. cyt., s. 258-261.

trzeba wziąć pod uwagę istnienie zewnętrznych czynników namawiających do zła, ale nie są one w żaden sposób determinujące – człowiek miał dość siły, aby się złu oprzeć). Tak jak zgoda na zło wykrzywia naturę i sprawia, że jej częścią stają się złe nawyki, wady, tak samo zgoda na dobro i wybieranie dobra sprawia, że człowiek staje się coraz bardziej wolny, a częścią jego natury stają się dobre cechy, cnoty. Nie wszystko jednak zależy tylko od wolnej woli człowieka i w jaki sposób korzysta z wolności. W grę wchodzi również łaska i współpraca z nią. Pierwszym darem łaski jest sam dar wolności i fakt, że Bóg nie chce nas do niczego zmuszać, ale bierze pod uwagę nasze – w ostatecznym rozrachunku, i paradoksalnie rzecz ujmując – wolne wybory. Tym, co ochrania wolność, jest prawda, odkrywana na drodze kontemplacji symbolu. Tym, co może zniszczyć wolność, jest kłamstwo, od którego przecież zaczęła się historia upadku.

2. Efrem, „Hymny o Kościele" 2, 3, 6, 13, 19 (*De libero humanae voluntatis arbitrio*)

W drugiej części niniejszego artykułu oddano do dyspozycji polskiego czytelnika kilka tekstów Efrema. Z obfitej wielości tekstów, które traktują o wolności, dokonano wyboru tylko kilku hymnów. Pochodzą one ze zbioru, zwanego dzisiaj zbiorem „Hymnów o Kościele", a zdecydowano się na nie dlatego, że w jednym z pierwszych wydań pism Efrema (tzw. edycja rzymska [= ER], opublikowana w l. 1732–1746) znajdowały się jeszcze w zbiorze zatytułowanym „De libero humanae voluntatis arbitrio"[54]. Edmund Beck, który przygotował dla „Corpus Christianorum" nową edycję dzieł Efrema, zamieszcza te utwory w zbiorze „Hymnów o Kościele" (CSCO 198-199. Scriptores Syrii 84-85: tekst i tłumaczenie na niemiecki)[55]. Chodzi tutaj o hymny 2, 3, 6, 13, 19. W wydaniu rzymskim, w zbiorze „De libero humanae voluntatis arbitrio" były opublikowane jako 4 *Sermo*. Wydawcy rzymscy nie zauważyli braku w manuskrypcie, który był podstawą ich wydania i przedstawili jako jedno *Sermo* pierwszych 6 strof Hymnu 13 połączonych z Hymnem 19 (mimo że metrum tychże Hymnów różni się od siebie)[56]. Mamy zatem w ER, w zbiorze „De libero humanae

[54] Por. J.S. Assemani, (red.), *Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine, in sex tomos distributa*, Roma 1746, vol. III, s. 359-366: *De libero arbitrio*.

[55] Por. przypis 26.

[56] Por. E. Beck, (red), *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Ecclesia* (CSCO 198. Scriptores Syri 84), Louvain 1960, s. I-IV.

voluntatis arbitrio": *Sermo* I = „Hymn o Kościele" 2 (ER III, s. 359-362; CSCO 198, s. 4-7); *Sermo* II = „Hymn o Kościele" 3 (ER III, s. 362-363; CSCO 198, s. 7-10); *Sermo* III = „Hymn o Kościele" 13,1-6 i „Hymn o Kościele" 19 (ER III, s. 364-365; CSCO 198, s. 32 i 42-43); *Sermo* IV = „Hymn o Kościele" 6 (ER III, s. 365-366; CSCO 198, s. 15-17). Tych zatem 5 utworów oddano do dyspozycji czytelnika, opierając polskie tłumaczenie na wydaniu Becka – w przypadku Hymnu 13 przytoczony jest zatem cały Hymn, a nie jedynie te zwrotki, które znajdują się w ER. Tłumaczenie, które zaproponowano w niniejszym studium, jest tłumaczeniem trzymającym się dość blisko tekstu syryjskiego. Przeredagowano je w sposób znaczący jedynie tam, gdzie jest to konieczne do lepszego zrozumienia. Podział na wersy i numeracja – zgodna z wydaniem Becka. W Hymnach znajdujących się na następnych stronach mówi się o wielu sprawach, poruszany jest temat miłosierdzia, łaski i przewija się, a jakże, motyw wolności.

Hymn o Kościele 2

1. Kto jest tak cierpliwy, że byłby w stanie rozmawiać,
o Twojej cierpliwości, która [jest w stanie] ścierpieć nasze długi.
Zgrzeszywszy, zostaliśmy napełnieni podłością, uczyniwszy dobrze,
zostaliśmy napełnieni dumą.

Ref. *Chwała Twojej łasce (dobroci).*

2. Jesteśmy dla siebie nawzajem okrutnikami bez miłosierdzia.
Gdy ktoś stał się wielki, zazdrościliśmy mu, gdy upadł, cieszyliśmy się z tego.
Chociaż nasze życie jest bardzo krótkie, nasze długi są wielkie.

3. Skróciłeś naszą miarę (miarę dni naszych) – 70 gdy jesteśmy mocni
Ale [i tak] ponad 70 razy po 7 zgrzeszyliśmy przeciwko Tobie.
Z powodu [Bożego] miłosierdzia nasze życie jest krótkie, abyśmy nie mogli powiększać długów.

4. Zdumiałem się Twoim miłosierdziem, bo ukryło Twoją sprawiedliwość.
Nawet człowiek nieczysty nienawidzi nieczystego, który go przypomina.
Ale Ty, który jesteś święty, nie odwróciłeś się od naszych długów (nie obrzydziły Cię).

5. Również Twoja sprawiedliwość mnie zdumiała, bo nie dokonała sądu razem z Twoją dobrocią – jest ona zatem oskarżycielem?
Jak może powstać Twoje słońce nad kimś, kto sprowokował Cię do gniewu?

6. Napełniłeś nas bez końca [łaskami], [a my] zaczęliśmy mieć braki, które nie znają miary.
Nauczyłeś nas właściwych działań, my zrobiliśmy dokładnie na odwrót.
Przywdzialiśmy imiona, [ale] uczynki nasze są nagie.

7. Żeby nas ścigała – [to] do tego zmusiliśmy Twoją sprawiedliwość.
Bo jeśli my mamy dług, to się modlimy, żeby się nie mściła.
Ale jeśli to nam jest [coś] winien jakiś człowiek, to płaczemy, żeby [nas] nie zaniedbał (zignorował).

8. Do Twojej sprawiedliwości, jeśli człowiek się spieszy do niej,
żeby oskarżyć swojego dłużnika, [to] ona bierze [to jako] jego zastaw:
żeby najpierw spłacił swoje długi, i dopiero wówczas [zaczął] prosić.

9. A jeśli człowiek spieszy się do niej, aby prosić o przebaczenie,
ona się spieszy i związuje go z jego własnym dłużnikiem.
Bo [tylko] jeśli on mu odpuści (rozwiąże, zlikwiduje dług), [to] później [on sam] będzie zwolniony przez nią.

10. Zwycięża i jest zwyciężana przez [Twoją sprawiedliwość] nasza przebiegłość (spryt).
Zwycięża, gdy szuka przebaczenia swoich długów,
Jest zwyciężana, ponieważ gdy tylko przyjdzie [o coś] prosić, to wymaga się od niej.

11. Nasza wolność przy pomocy swojej przebiegłości zbliża się do Twojej sprawiedliwości:
jeśli grzeszy (obraża), to pokazuje (wskazuje na) swoją słabość.
A jeśli jest obrażana, to pokazuje swoją krzywdę.

12. Zapomniała, że jedno i drugie potwierdzają się nawzajem.
Bo jeśli człowiek jest słaby i o to prosi, żeby się nad nim zmiłowano,
[To znaczy, że] jego dłużnik też jest słaby, i o to [samo] błaga, żeby się nad nim zmiłowano.

13. Zapomnieliśmy, [i chcieliśmy] żeby zapomniał Ten, który nie zapomina.
Bo jeśli nasza natura jest słaba, [to znaczy, że] ktokolwiek nas obrazi – jest niewinny,
ale jeśli nasza natura jest silna, [to znaczy, że] to jest wielka [sprawa], gdy [On] nam przebacza.

14. Sprawiedliwość wie, że przez nas zwycięży nas,
Bo jeśli jest słabość [w naszej naturze], to jest to na korzyść nam wszystkim,
ale jeśli jest siła [w naszej naturze], to jest to przeciwko nam wszystkim.

15. Wiesz, że jest możliwe, żeby twój wróg cię nie nienawidził,
Twoja wolność potwierdza Ci, że jest możliwe, abyś nie zgrzeszył.
Bo jeśli ona ma siłę, to i Ty masz męstwo.

16. Jeśli zatem błagamy na podstawie (w imię) naszej słabości,
która obraziła Boga, to w tym samym momencie błagamy,
w imię słabości kogoś, kto [i] nas obraził.

17. Jeśli człowiek błaga, żeby się nad nim zmiłowano, ze względu na to, że jest słaby,

[to] uniewinnia tego, kto jego obraził. I, ponownie, jeśli my oskarżamy kogoś,
kto nas obraził, [to] nasze [własne] oskarżanie potępia nas [samych].

18. Natura naszej wolności jest jedna, [i ta sama] w każdej osobie.
Jeśli jej moc jest słaba w jednym człowieku, to [znaczy, że] jest słaba w każdym,
ale jeśli jest silna w jednym, to tak samo jest we wszystkich.

19. Naturą słodkości jest bycie słodkim dla tego, co jest zdrowy,
Gorzką dla tego, który jest chory. Tak samo jest z wolnością:
Jest chora dla grzeszników, zdrowa dla sprawiedliwych.

20. A zatem, jeśli ktoś chciałby zbadać naturę słodkości,
to nie będzie sprawdzał i testował jej w ustach kogoś, kto jest chory.
Ale [to] zdrowe usta są miernikiem jakości.

21. Jeśli zatem, podobnie, ktoś chciałby sprawdzić moc wolności,
To nie będzie jej sprawdzał w nieczystych, chorych w ich nikczemności.
Czysty, który jest zdrowy, będzie odpowiedni do testów.

22. Kiedy zatem chory mówi Tobie, że gorzki jest
smak słodkości, zobacz – jak się rozwinęła jego choroba,
skoro oczernia słodkość, źródło przyjemności.

23. Tak samo, jeśli nieczysty mówi, że jest słaba
moc wolności, zobacz – jak wielka jest jego rozpacz,
skoro [uznaje, ogłasza] ubóstwo wolności, która jest skarbcem ludzkości.

Hymn o Kościele 3

Na tę samą melodię

1. Każdy z ludzi jest wrzucany [w środek] zmagań:
ten, kto jest daleko od gniewu, jest niepokojony przez chciwość,
a kto oduczył się dumy, poddał się w niewolę mamonie.

2. Gdy człowiek zatem zwycięży cierń wbity w ciało[57]*,*
to może napominać kogoś, kto osłabł (zwiotczał),
bo jeśli [tylko] chciałby, [mógłby] założyć cugle na członki.

3. Piec probierczy grzesznika potwierdza [jego] fałszerstwo:

[57] Por. E. Beck (CSCO 199. ScrSyri 85, s. 7, n. 1) notuje trudność związaną z tłumaczeniem tego wersetu. Po pierwsze, czasownik użyty w tym wersecie można przeczytać, zarówno jako imiesłów czynny (*d-mašlem leh*), jak i imiesłów bierny (*d-mašlam leh*) koniugacji Pael. Beck nie tłumaczy tego wyrażenia, uznając, że nie wie, jak je rozwiązać. Proponowane przez Autora niniejszego artykułu tłumaczenie opiera się na tym, że te same terminy, rzeczownik *šāpyā'* i czasownik *šlm* są użyte w Peszicie w 2Kor 12,7, gdzie Paweł opisuje doświadczenie z „cierniem wbitym w ciało".

gdy [jest] nieczysty z powodu jego własnej woli, to obarcza winą swego Stwórcę,
skrucha, która jest w nim ukryta, wystarcza jednak za jego akt oskarżenia.

4. Jeśli jego natura jest nienawistna, to jak [to jest możliwe], że ukryta jest w nim
skrucha, która jest dobra i przez którą ci, co nienawidzą, stają się dobrzy?
Dobro, które jest ukryte w jego wnętrzu, odrzuca jego nienawistność.

5. Kiedy ktoś zbliża się do ognia, [choćby] na chwilkę,
o swojej naturze przekonuje go [ogień] – od razu doświadczasz w niej [naturze] jego siłę.
Tak samo jest z wolnością, poprzez nią samą jest ogłaszana jej moc.

6. Natura ognia jest związana z nim bowiem cały czas.
Potęga wolności przez cały czas jest wolna[58]
Jeśli zazdrości, to staje się zimna, a jeśli kocha, to staje się gorąca.

7. Jeśli zatem ktoś posmakowałby morza choćby koniuszkiem palca,
to wiedziałby, że jest gorzkie, w całej jego rozciągłości.
Tak samo można zbadać wszystkich ludzi, [próbując] jednego człowieka.

8. Nie trudź się tym, żeby dokładnie badać wszystkich ludzi,
czy mogą pokonać zło w bitwie, [czy też nie].
Bo jeśli jeden mógł wygrać, to znaczy, że wszyscy mogą wygrać.

9. Gdy zatem weźmiesz sobie Noego [za przykład], to można zganić wszystkich z jego pokolenia: bo jeśli chcieliby [to też mogliby] cieszyć się powodzeniem,
ponieważ moc naszej wolności ta sama była i w nich, i w Noem.

10. Twojego bliźniego, który skrzywdził Ciebie – jeśli go zganisz (oskarżysz), z [samego tylko] powodu, że on cię obraził – to z tego samego powodu będziesz i Ty oskarżony,
bo było możliwe [i] dla Ciebie, nie obrażać ani twego bliźniego, ani Boga.

11. Nasz język, tak samo jak nasza wola, zmienia swoje wyrażenia (swój sposób mówienia).
Jeśli grzeszy i krzywdzi kogoś, to przytacza [jako argument na swe usprawiedliwienie] słabość,
ale jeśli grzeszy nasz bliźni, to mówi przerażające rzeczy [o jego sile].

12. Jeśli przypatrzysz się jego [języka] modlitwie, [to odkryjesz] że dwa smaki są w nim:
pokazuje, że jego moc jest słaba, ale, że jego bliźni jest mocny.
Modli się za swoje własne winy, a oskarża swego dłużnika.

13. Do którego z tych dwóch [smaków] człowiek chciałby się przybliżyć?

[58] Można też przetłumaczyć: „jest niezwiązana”.

jeśli postawi na słabość, [to znaczy, że] prosi za swego bliźniego,
jeśli postawi na wspaniałość [i siłę], [to znaczy, że] podsyca gniew swojego sędziego.

14. Na jakąkolwiek z tych dwóch możliwości nie zdecydowałby się człowiek,
to i tak będzie to coś wspólnego i dla niego i dla jego dłużnika,
wspólna jest bowiem słabość, tak samo jak wspólna jest siła.

15. Nasza przewrotność jest zmuszona do tego, żeby zbliżyć się do poprawy:
[bo gdy] modli się ktoś o przebaczenie, to jest to również na korzyść bliźniego,
ale jeśli wzywa mściciela, to on [sam] staje się jego przeciwnikiem w sądzie.

16. Człowiek sam daje poręczenie przez to, co wybiera.
Jeśli zatem jest miłosierny w stosunku do samego siebie,
to nie może być zazdrosny z powodu swego bliźniego.

17. Zostały postawione, w roztropności, (obie) strony naprzeciwko siebie:
ktoś krzyczał do Przebaczającego?, wyzwolił tym samym swego dłużnika.
Ktoś wzywał Mściciela? Pogrzebał [tym samym] swoje własne przebaczenie[59].

18. Jest postawiony przy nim, po każdej stronie, jego bliźni:
Tam gdzie jest dobro (łaska), tam są postawieni jego dłużnicy,
tam gdzie jest sprawiedliwość, tam są postawione jego przestępstwa.

19. Przychodzi po to, aby prosić, i ponownie przychodzi, aby oskarżyć.
Jeśli zbliży się do dobroci, uwolni swoich dłużników,
jeśli zbliży się do sprawiedliwości, to przywołuje swoje własne przestępstwa.

Hymn o Kościele 6

1. Jeśli nasza natura jest pełna nienawiści, to wina jest przy Stwórcy.
Ale jeśli nasza wolność jest zła, to przy nas gromadzi się nagana.

2. Jeśli nie posiadamy wolności, to dlaczego jest przepytywana [badana] nasza wola?
Jeśli nie istnieje – On sądził[60] *niesprawiedliwie, a jeśli istnieje – On wymagał uczciwie.*

3. Przesłuchanie idzie z wolnością, z obydwoma związane jest prawo.
Jest pytana bowiem wolność, czy przekroczyła nakaz Sędziego.

4. Cóż zatem zdobyłby Stwórca, Prawdziwy, gdyby nas oszukał:
nie dałby nam wolności, a przyszedłby i dał nam Prawo?

[59] Por. E. Beck, CSCO 199. ScrSyri 85, s.7, n.1, gdzie wyjaśnia trudność z tłumaczeniem.

[60] Beck wyjaśnia w nocie (CSCO 199. ScrSyri 85, s. 15, n.1), że czas przeszły można rozumieć tu jako odnoszący się do upadku Adama i Ewy.

5. […] prawda […][61], że powinniśmy pytać i być pytani,
czy nasz Stwórca dał nam wolność czy jej nam nie dał.

6. Jeśli jej nam nie dał, to powinniśmy zapytać, czemu nam jej nie dał.
Ale jeśli nie ma wolności, to znaczy, że nie dał nam [nawet możliwości], żeby mówić o tym.

7. Bo pytania i dysputy pochodzą [są zrodzone) z wolności.
Debata i jej siostra – pytanie są córkami wolności.

8. Zanim [cokolwiek przedstawimy], odkrywamy że sama debata pochodzi od wolności.
Nie będzie zatem właściwym, żeby zapytać: czy wolność jest czy jej nie ma?

9. Bo jeśli masz jakieś pytanie, to tym samym wyznajesz wolność.
Kto jest tym, kto zadaje Ci pytania – twoja wola, czy jakaś inna moc?

10. Jeśli to pytanie pochodzi od jakiejś innej [mocy] jesteś w środku.
Jeśli jednak byłbyś pozbawiony [zdolności] postrzegania, to nie byłbyś świadomy również tego, że istniejesz.

11. […][62] narzędzie innego, a inny przy jego pomocy zadaje pytania.

12. Jeśli tam jest jeden lub jeśli tam jest wielu, to argument, który przedstawili – jest jeden,
Argument, który mówi o tobie, na wszystkich się rozciąga.

13. Jeśli, ponownie, ktoś uświadamia sobie i zadaje pytanie o wolność, czy ona istnieje,
– i to jest to, co jest powiedziane również dla ciebie – to będzie to argumentem przeciwko niemu.

14. Z tego pytania możemy się bowiem nauczyć, że jest władza [wybierania] w jego naturze.
Obydwie [możliwości] rozważyliśmy w środku, od nich zależy cała nasza mowa.

15. Jeśli masz władzę, żeby zadawać pytania, to nie masz potrzeby zadawania pytań.
Ale jeśli ktoś pozbawił Cię pytania, to znaczy, że pozbawił Cię wolności.

16. [Związana natura nie pyta], bo zadawanie pytań to coś, co jest związane z posiadaniem władzy.
Niezwiązana [wolna] natura zadaje pytania, jej wola jest zatem autorytatywna.

17. Weź sobie, zatem, przykład, z obu stron dla obydwu,

[61] Manuskrypty są w tym miejscu nieczytelne.

[62] Pierwsza część tego wersetu jest nieczytelna w manuskryptach.

tak abyś poprzez to, co jest dla ciebie łatwiejsze, mógł zrozumieć [sprawy] trudniejsze.

18. Niemy nie może zadawać pytań, ponieważ jego język jest związany.
Obdarzony mową może zadawać pytania, bo jego język ma taką władzę.

19. [Na przykładzie] niemego, którego język jest związany, zrozum co to jest związana natura.
Na przykładzie [obdarzonego mową], którego usta są rozwiązane, naucz się co to jest wolność.

20. Tak jak wolne (niezwiązane) jest słowo tych ust, tak i wolność jest niezwiązana.
I tak jak język niemego jest związany, taka jest związana natura.

21. Ten nie posiada słowa w swoich ustach, tamta nie posiada wolności.
Poczuj, z tych spraw, o których ci mówię, smak wolności w Twojej osobie.

22. Wypróbuj w sobie samym swoją wolną wolę, sprawdź czy ją posiadasz, czy nie.
Poprzez siebie i z samego siebie będziesz mógł nauczyć się o wolności.

Hymn o Kościele 13

Na melodię: „Do Jeruzalem, o Panie!"

1. Uczyń mnie godnym, żebym mógł śpiewać Tobie, jeśli moje grzechy pozwolą!
I wiesz również, Panie, że ta odwaga jest naszym orędownikiem.

***Ref:** Ratuj mnie, bo chronię się u Ciebie!*

2. Dzięki potrójnej[63] odwadze drzwi są otwarte.
Gdy jest zwyciężony, to zwycięża, bo jest odważny, prosi i otrzymuje.

3. W piecu wolności był wykuty klucz do Twoich drzwi
i nie są zamknięte przed nami, jeśli jest przy nas [klucz].

4. Z mądrości to zrobiłeś, Panie, z umiejętnością uzdrowiłeś to dla nas.
Z obydwu zatem stron zdumiewam się Twoją mądrością.

5. Jeśli chodzi o drzwi, Panie, cóż… są uważane za zamknięte,
[ale przecież to] nasza wolność jest kluczem do Twojego skarbu.

6. Tylko w tym świecie wszyscy go posiadamy.
Otwórzmy i wejdźmy dzięki niemu, póki nie uciekł od nas[64].

[63] E. Beck (CSCO 199. ScrSyri 85, s. 35, n. 1) notuje, że jest możliwe również tłumaczenie „dzięki odwadze trzeciego dnia".

7. Na podobieństwo ciemności moje grzechy mieszkają we mnie.
Okna domu zrobiły się ciemne; dzięki Tobie będą oświecone jego zmysły!

8. Wymyłeś jednym promieniem słońca, gdy przychodzi,
ciemność, której nie były w stanie zmyć morza.

9. Twoje wspaniałe dzieło, Panie, [jest takie], że oświeciłeś niewidomych –
[owe] dwa okna, które zwyciężyły słońce, pogromcę ciemności.

10. Tak jest słabe [słońce], że jeśli ktoś zamknie bramę oka,
to nie jest w stanie jej otworzyć i wejść, ze względu na swoją słabość.

11. I nawet nie ma klucza, który otwiera ślepotę,
aby przekonać swoich wyznawców, jak bardzo są ślepi.

12. Twoja jasność otworzyła te oczy, które były umazane.
Gliną je umazałeś; i dwoje zaklejonych [oczu] otwarłeś[65].

13. Wtargnęło Twoje światło i rozerwało zasłony z obu drzwi,
gdzie ziarno raju[66] *mieszkało w ciemnościach.*

14. Zanurzyła się w Siloe, [ta] glina, która otworzyła oczy,
wylała się i napełniła je obfitymi strumieniami światła.

15. Jezu, rozjaśnij ukryte oko, które jest we mnie ślepe.
[bo chociaż] Siloe jest daleko, to Twój kielich jest pełen światła.

16. Kapłan, który wypełniając swoją kapłańską powinność, ofiarował
samego siebie w ofierze,
oczyścił swoją krwią całe to zło.

17. Twojemu Ojcu zatem przez Ciebie składamy dzięki, Panie.
Jemu zatem przez Ciebie chwała, i również Tobie chwała.

18. Kto nie zerwałby z Twojego drzewa
owocu życia, który za darmo ożywiłby śmiertelność?

19. Zdumiejmy się, zaprawdę, spożyjmy światłość, która jest w środku chleba.
Zadziwmy się i, jeszcze raz, napijmy się światła, która jest w Winie.

---

[64] W tym miejscu rzymskie wydanie pism Efrema (1746 r.), w *III Sermo De Libero Humanae Voluntatis Arbitrio* (ER III, s. 364-365) łączy teksty 13 „Hymnu o Kościele" z tekstem 19 „Hymnu o Kościele". III Sermo rozpoczyna się od 6 pierwszych strof 13 „Hymnu o Kościele", po których następuje tekst „Hymnu o Kościele" 19. Wydawcy ER nie zwrócili uwagi na fakt, że Hymn 13 jest skomponowany ze zwrotek 4 wierszowych, a każdy werset ma 5 sylab, podczas gdy hymn 19 zbudowany jest ze zwrotek pięciowersowych, z 8 sylabami w każdym wierszu. Strofy 7-31 hymnu 13 nie były znane wydawcom ER.

[65] Por. J 9,7.

[66] W syr. *šušmānitā* - nazwa przyprawy używanej do balsamowania ciał.

20. Ponieważ mnóstwo skarbów jest złożone i ukryte w Jego chlebie,
zgromadziłeś je w Twoich dłoniach: weźcie Skarbiec Życia!

21. Wywyższony ponad wszystko, ponieważ uniżył samego siebie,
a nasi towarzysze, miejcie baczenie, uczynili go niewolnikiem i stworzeniem!

22. Bardzo proste jest Twoje zrodzenie: jesteś Żyjącym owocem Ojca.
Uczynił Ciebie nam podobnego, bo, wytężcie słuch, przyoblekłeś się w nasze ciało!

23. Bóg pościł, zatem, [zachował] post ludzi.
Modlił się modlitwą sług Ten, który słucha modlitw.

24. Twój post wyjaśnił nam, co to jest Twoja modlitwa.
Ponieważ Twój post był w ciele i Twoja modlitwa była z ciała.
25. Twój post obmył nieczystość dawnego węża;
Twoja modlitwa była tyglem, który oczyszczał rdzę naszej duszy.

26. Groby wydały wielki i zdumiewający okrzyk, Panie,
z tego płaczu śmierci wszedł [jak słońce] głos życia.

27. Jego pierwszy owoc obudził się, ogrzał i powstał. Najwyższy rozradował się w nim, uniósł się [do góry] i zabrał go.

28. Trąba zmarłych, o Panie, uwielbia [Cię] i rozbrzmiewa pełnym [głosem].
Chwałę oddaje Ci również wielka cisza Szeolu.

29. I jeszcze: wielka cisza umarłych, z pokolenia na pokolenie, o Panie,
dała Ci całą chwałę, fala za falą [chwały].

30. Niech mój umysł zakiełkuje dla Ciebie wspaniałym zbożem mój Panie.
I niech spłynie na nie rosa Twojego miłosierdzia, abyś mógł zbierać z niej [na żniwa] hymny!

31. Niech cała zamieszkała ziemia składa Ci dzięki! Niech wyrzuci z siebie i da Ci
chwałę szczerą i czystą, a przez Twoje ręce Temu, który Ciebie posłał!

Hymn o Kościele 19

1. [Wolność] […][67]
jest panią.
W biegu, łaska przychodzi
do bramy sprawiedliwości, która jest potężna.
Jedna przychodzi z pomocą drugiej.

2. Jego miłosierdzie mogłoby usprawiedliwić przemocą,
ale nie zniszczył On [zdolności] rozróżniania,

[67] Początek 19 „Hymnu o Kościele" jest nieczytelny w manuskryptach.

ponieważ wiedział, że człowiek może usprawiedliwić [samego siebie],
a również ludzie nie mają do końca upodobania
w tym, który zamyka swoje oczy na światło.

3. Jedną bowiem z dwóch [rzeczy] znajdę przy tym,
który prowadzi tego, który zamknął oczy:
albo jego rozeznanie jest jeszcze młode i dziecinne,
albo smutna i gorzka jest jego drwina,
[z tego, który] pogardził oczami, zdolnymi do widzenia.

4. Zarzuty przeciwko niemu będzie niósł przewodnik,
bo nie zauważył, że ten który jest prowadzony, może widzieć.
Nie można zatem narażać na pośmiewisko Boga,
[i myśleć, że będzie] prowadził tego, którego zdolność widzenia jest zdrowa,
bo [znaczyłoby to], że pogardza on okiem, które sam nam dał.

5. Spójrz, to także byłoby szaleństwo:
jeśli człowiek posiadałby zdrowe ręce,
i nie chciał ich używać.
Głupi byłby ten, który pożyczyłby mu
swojej ręki, żeby ten mógł jeść lub pić.

6. O ile [bardziej zatem] Bóg,
który dał wolność człowiekowi,
[…] pod przymusem
Zasługuje na potępienie […] sprawiedliwość
[…][68]

7. Zastanów się zatem nad wolnością, która jest jak ręka
będąca w stanie dosięgnąć wszystkich owoców:
tak jak wcześniej była zdolna [do tego],
żeby zerwać i zabrać lekarstwo śmierci,
tak samo jest zdolna do tego, żeby zerwać lekarstwo życia.

ABSTRACT

The theme of freedom is one of the key topics emerging in the writings of Ephrem the Syrian. He takes up this topic mainly in a polemical context. Ephrem the Syrian defends freedom and its understanding in an environment threatened by the views of Marcion, Manes and Bardaisan. In his understanding, freedom is one of the key elements, which constitutes God's image and likeness in us. The story of a single man depends on the good use of freedom, and the story of salvation of all humankind depends on it. The article contains a Polish translation of several „Hymns on the Church" (Hymns 2, 3, 6,

[68] Manuskrypty są w tym miejscu nieczytelne.

13, 19), which in the so-called „Roman edition" were published in the section entitled *De* „Libero Humanae Voluntatis Arbitrio".

SŁOWA KLUCZE: św. Efrem Syryjski, wolność, „Hymny o Kościele", źródła – polskie tłumaczenie.

KEY WORDS: Ephrem the Syrian, „Hymns on the Church", primary sources – Polish translation.

Przekonywać świat do wolności w Chrystusie

Z Janem Elczykiem (ur. 21.04.1991), alumnem IV roku Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego Archidiecezji Warszawskiej, rozmawia o. Jerzy Szyran.

o. Jerzy Szyran: Człowiek bardzo ceni sobie wolność. Jednakże obserwując od wielu lat społeczeństwo, można dostrzec niezrozumienie daru wolności, który pojmowany jest jako „wszystko mi wolno". Proszę zatem wyjaśnić, spoglądając także z perspektywy wolnego wyboru własnej drogi życiowej, czym jest wolność?

kl. Jan Elczyk: Ojciec już trochę ten temat wyjaśnił. Rzeczywiście „wolność" nie oznacza, że „wszystko mi wolno". Zauważmy, że wyznawanie owej zasady narusza wolność drugiego człowieka. Skoro mogę wszystko, to robię wszystko, gdyż mam do tego prawo, nie zważając, że innych praw odmawiam drugiemu człowiekowi. Spójrzmy na kwestę aborcji. W imię wolności kobiety, odmawia się dziecku prawa do życia. Skoro wszystko mi wolno…, cóż mnie obchodzi, że cierpią inni? Na pewno wolność to nie swawola. Nawet utrata wolności w wymiarze zewnętrznym nie pozbawia człowieka wolności wewnętrznej. Autentyczna wolność wypływa właśnie stamtąd. Człowiek prawdziwie wolny wewnętrznie – jest wolny zawsze. Będę wolny, gdy wobec siebie podejmuję decyzje. Uważam, że wolność każdego związana jest z wewnętrznymi czynnikami, z tożsamością. Inaczej mówiąc, nawet w sytuacjach zagrożenia życia, nikt nie wyszarpie mi wolności, którą mam w sobie. Wiem, kim jestem – nikt i nic tego nie zmieni. Zauważmy, że ta cecha charakteryzuje Polaków. Nasz naród zawsze pozostawał wolny – nic nie zdołało zabić ducha tożsamości, świadomości narodowej, kultury i godności, mimo zaborów i okupacji. Wolność jest w nas – tak można streścić nauczanie bł. Jerzego Popiełuszki. Jak stwierdza Victor Frankl w swojej książce „Człowiek w poszukiwaniu sensu", nic nie jest w stanie odebrać nam wewnętrznej wolności i godności. Nawet w takich okolicznościach, jak pobyt w niemieckim obozie śmierci, gdzie przebywał Autor, człowiek może decydować o sobie. W przeciwnym razie stanie się schematycznym więźniem, którym można sterować. Przez swoje decyzje mogę zachować swoją godność i człowieczeństwo. Przez taki pryzmat wolności, związanej z własną tożsamością, patrzę także na moją wolność i powołanie. Wiem, kim jestem – jestem powołany i umiłowany, jestem zakorzeniony w Bogu, jestem w Jego rękach, a jako chrześcijanin, jestem

Jego dzieckiem i dziedzicem. Któż jest w stanie to zmienić? Nawet śmierć nie odłączy mnie od Chrystusa (por. Rz 8,35). Decydując się iść za Panem jako Jego szczególny uczeń, mogę zaświadczyć, że nikt mi tej wolności nie odbiera. Co więcej, był taki moment na pierwszym roku, gdy zrozumiałem, że właśnie podążanie za Chrystusem polega na wolności, całe powołanie do służby kapłańskiej dokonuje się w wolności. Mogę odejść, a mogę też zostać. Pan Jezus oczekuje ode mnie odpowiedzi na Jego wezwania. I w tej wolności codziennie podejmuję wybory. Także w mojej formacji seminaryjnej sam jestem dla siebie pierwszym formatorem. Ode mnie pierwszego zależy, na ile będę wierny swojemu powołaniu, jak będę rozwijał swoją relację z Bogiem. Pan Jezus zatem nie odbiera wolności, ale wręcz przeciwnie – jest jej gwarantem. Życie z Nim i w Nim jest pełnią życia.

J.Sz.: Żyjąc w murach seminarium, nie jesteście wyizolowani z otaczającego was świata. Wręcz przeciwnie, powinniście poznawać jego mocne i słabe strony, by za kilka lat móc skutecznie apostołować. Proszę więc powiedzieć, czy w dzisiejszym świecie można dostrzec realne zagrożenia dla wolności człowieka. Nie tylko te płynące z „wolności do", czyli osobistych wyborów człowieka, ale te płynące z zewnątrz, które wchodzą i kształtują „nowe" moralne oblicze człowieka.

J.E.: Oczywiście, że można dostrzec. Atakują one na każdym kroku. Z pewnością należy do tego wypaczone pojęcie wolności. Poza tym, istnieje relatywizm, przed którym ostrzegał papież Benedykt XVI. Problematyka, o której rozmawiamy, ma swoje źródło w nowożytnych nurtach filozoficznych. W imię racjonalności stopniowo odrzucały one Boga, by w końcu ogłosić, że moralność już nie potrzebuje Boga. Taki pogląd przewartościowuje podstawowe założenia. Prawda nie jest już obiektywna, ale subiektywna. Jak zatem widać, filozofia ma ogromny wpływ na wszystkie dziedziny życia, szczególnie zaś na moralność. Prowadzi to w konsekwencji do roszczeniowych postaw niektórych środowisk społecznych – więcej praw, więcej swobód. Te zagrożenia istnieją obok nas.

J.Sz.: Za kilka, może kilkanaście lat Kleryk stanie się proboszczem lub biskupem. Stanie się włodarzem, zarządcą, ale i stróżem rzeczywistej przestrzeni, zamieszkałej przez ludzi. Proszę nam powiedzieć, jak zabezpieczyłby tę przestrzeń przed „intruzami", którzy próbują podporządkować sobie życie parafian czy diecezjan.

J.E.: Bycie stróżem to także zadanie dla zwykłego wikariusza. Nie wiem, czy się da skutecznie zabezpieczyć taką przestrzeń. Owi „intruzi"

byli zawsze i wciąż nacierają z wielką mocą na Kościół. I, niestety, zbierają obfite żniwo. Głos Kościoła jest reakcją na to, co dzieje się w świecie, co atakuje stado Boże. Uważam, że na dziś jedynym sposobem jest głoszenie słowa Bożego i ciągłe uświadamianie ludziom istniejących zagrożeń. Poza tym, ważna jest autentyczna postawa życiowa duszpasterza, bez której jego słowa pozostają puste. Gdy istnieje rozdźwięk między życiem a tym, co się głosi, stanowi to wielkie zagrożenie dla wiernych, ponieważ nie będą uznawali słowa Bożego i nauki Kościoła jako autentyczne.

J.Sz.: Jaki związek dla Kleryka zachodzi między prawdą a wolnością? Patrząc bowiem przez pryzmat orędzia ewangelicznego, te dwie rzeczywistości przez Chrystusa zostały ze sobą złączone (por. J 8,31-32).

J.E.: Są złączone i trudno wyobrazić sobie, by było inaczej. Nawet z czysto ludzkiego punktu widzenia, nikt nie lubi być okłamywany. Ten, kto odkryje w swoim życiu, że był przez drugiego okłamywany czy manipulowany, odkryje także, że jego wybory nie były dokonane w całkowitej wolności. Z drugiej strony to odkrycie jest w pewien sposób wyzwalające od dotychczasowego życia. Następuje bowiem radykalne odcięcie się od fałszu. Nie przyszłoby to bez światła prawdy, które musi być na samym początku. Odwołując się do obrazów biblijnych, prawda to światło, które pada na drogi naszego życia, dzięki któremu możemy bezpiecznie iść naprzód, obrać właściwy kierunek, omijając niebezpieczeństwa. Mając światło, widzę więcej i mogę wybrać to, co jest dla mnie najlepsze. Tylko życie w prawdzie daje wolność, poczucie spełnienia i szczęścia. Życie w kłamstwie prowadzi do ucieczki w lęk, izolacje, kombinowanie, a w końcowym efekcie do zniewolenia strachem i poczucia pustki. Tylko stając w prawdzie o sobie samym, możemy być otwarci na łaskę Bożą. Przyjmując taką postawę, doświadczamy wszechmocy Bożej, która podnosi nas z naszych słabości, które dzięki niej dostrzegamy, przez co możemy podjąć pracę nad sobą samym. Prawda oczyszcza. Wreszcie – prawda prowadzi nas do powierzenia się Bogu i śmiałego podążania za Nim.

J.Sz.: Serdecznie dziękuję za rozmowę.

40 lat po wyborze Jana Pawła II

GRZEGORZ STROCZYŃSKI OFMCONV*

Zamość

Znaki świętości w nauczaniu Jana Pawła II w świetle wybranych przykładów

Bez wątpienia świętość była jednym z najważniejszych tematów bogatego nauczania św. Jana Pawła II. Jej szczególne uhonorowanie, zarówno w aspekcie teologicznym, jak i duszpasterskim, było zawsze, od początku pontyfikatu, jednym z podstawowych wymiarów jego posługi Piotrowej[1], w trakcie której często podkreślał jej podstawowe znaczenie w życiu i misji Kościoła, jako zbawczej wspólnoty wierzących: „Kościół jako Lud Boga żywego, odkupiony za cenę Krwi Chrystusa – jest cały wezwany do świętości. Uczestnictwo w świętości Boga samego jest powołaniem wszystkich, każdego i każdej"[2]. Nauczał także, że prawdziwa świętość wywiera wpływ na innych, nie tylko poprzez przykład, ale również przez przekazywanie takich wartości, jak: dobro, wiara, męstwo i miłość. Zauważył również, że kontakt ze świętym człowiekiem można porównać do ogrzewającego światła, które bardzo często rozprasza mroki zwątpienia, odrzucenia i rozpaczy. Święci, według Papieża-Polaka, to ludzie, którzy swoim życiem kształtują Kościół od środka, chronią go przed miernością, pobudzają do życia, by był Oblubienicą Chrystusa bez skazy i zmarszczki, są jak ożywcza woda, dzięki której

* **GRZEGORZ STROCZYŃSKI OFMConv** (ur. 11.06.1979). Doktor teologii. Absolwent Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i Instytutu Maryjno-Kolbiańskiego „Kolbianum" w Niepokalanowie.

[1] Por. J.S. Martins, *Święci i świętość według Jana Pawła II*, „L'Osservatore Romano" 9(2003), s. 26.

[2] Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy świętej beatyfikacyjnej biskupa Sebastiana Józefa Pelczara*, (02.06.1991, Rzeszów), 5, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/06rzeszow_02061991.html (data wejścia: 20.01.2017).

można się podnieść i na nowo wzbić się ku Bogu – rozkwitnąć w Jego obecności i wydać piękne owoce dobroci i miłosierdzia[3]. W bardzo konkretnych słowach wyrażał również prawdę, że niekoniecznie trzeba być księdzem lub zakonnicą, dokonać jakiegoś heroicznego czynu, by zostać okrzyknięty świętym. Dla Ojca Świętego świętość jest dostępna każdemu człowiekowi. Na jej zdobycie dawał bardzo precyzyjne wskazanie: „Świętość życia oznacza przyznanie Bogu pierwszego miejsca w waszych myślach i czynach; oznacza poszanowanie Jego woli w życiu rodzinnym oraz prawdę i sprawiedliwość we wzajemnym obcowaniu z innymi, świętość oznacza znajdywanie czasu na modlitwę, miłość bliźniego, przebaczenie dla krzywdzicieli i cierpliwość w doświadczeniach życia. Oznacza wzrost w znajomości prawd wiary, w pobożności i w posłuszeństwie wobec wiekuistego Ojca”[4].

Ten powszechny dostęp wszystkich do świętości Jan Paweł II podkreślił licznymi beatyfikacjami i kanonizacjami. Spośród wszystkich papieży, to właśnie on wyniósł najwięcej osób do chwały ołtarzy, bo aż 1808. Wśród nich beatyfikował 1325 Sług Bożych, a 483 błogosławionych kanonizował. Samych Polaków – bądź osób, które związane były z Kościołem w Polsce – beatyfikował 157, a 11 osób kanonizował. Dla porównania wystarczy wspomnieć, iż w l. 1878-1939, a więc w czasie czterech kolejnych pontyfikatów, od Leona XIII poczynając, a na Piusie XI kończąc, papieże dokonali 45 kanonizacji i 38 beatyfikacji, zaś Paweł VI w ciągu 15-letniego pontyfikatu ogłosił 84 świętych i 61 błogosławionych[5].

Wielu zastanawia się dzisiaj nad tym, dlaczego św. Jan Paweł II ogłosił tak wielką liczbę błogosławionych i świętych? Chociaż trudno jest w jednym zdaniu uzasadnić zamysł Papieża w tym zakresie, to jednak warto zauważyć, że w czasach, w których coraz bardziej zacierają się wzorce osobowe, Ojciec Święty chciał w ten sposób każdemu chrześcijaninowi zaproponować konkretny wzór do naśladowania. Dlatego opowiedział nam setki historii ludzkich dążeń do świętości i zostawił je jako przykłady do odwzorowywania w swoim życiu. Pokazał także, że świętość to nie sprawa przeszłości, dawnych dziejów historii, ale współ-

---

[3] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do młodych z Lukki*, (23.09.1989), w: *L`Insegnamenti*, XII/2, 1989, s. 623-624.

[4] D. Mazur, *Odwaga świętości*, „Niedziela Ogólnopolska” 41(2010), s. 14.

[5] Opracowano na podstawie: http://www.se.pl/wiadomosci/polska/wszyscy-swieci-i-blogoslawieni-jana-pawa-ii-sprawdz-ilu-beatyfikowal-i-kanonizowal-papiez-polak_390907.html (data wejścia: 20.01.2017). Por. także H. Fros, *Kult świętych w dobie dzisiejszej*, „Ateneum Kapłańskie” 84(1992) 7, s. 10.

czesności. Ewangeliczni błogosławieni, czyli szczęśliwi (por. Mt 5,3-12), to zwykli ludzie, którzy zakotwiczyli się w Bogu i pozwolili Mu się prowadzić. Ich droga nie zawsze była radosna, często usłana cierniami, ale na końcu zawsze zwycięska. Dziś te wszystkie osoby są dla nas znakiem zachęty do tego, aby nasze czasy, wpatrując się w Chrystusa obecnego w ich życiu, również naznaczyć znakiem zapachu świętości.

1. Święci i błogosławieni jako znaki czasu

W odróżnieniu od symbolu, który uobecnia przedstawianą rzeczywistość, znak tylko na nią wskazuje. Odsyła do czegoś poza sobą, stanowiąc w ten sposób środek do poznania tego czegoś[6]. Wydaje się zatem, że spojrzenie na świętych z perspektywy znaku, jest jak najbardziej trafne. Wymownym tego przykładem może być obraz s. Faustyny, obecny podczas jej beatyfikacji i kanonizacji, na którym Faustyna lewą dłonią wskazuje na Chrystusa Miłosiernego. Prosty znak ręki odsłania zupełnie inną rzeczywistość – Jezusa, którego miłosierdzie nie ma granic miłości[7]. Właściwie to w życiu wszystkich, którzy zostali beatyfikowani lub kanonizowani przez św. Jana Pawła II, można zauważyć swoiste podobieństwo między duchowym bogactwem ich życia, a bogactwem znaków, które na to życie wskazywały. Nawiązanie do tego, że święci są znakami czasu, można dostrzec także w słowach Papieża, które wypowiedział w trakcie audiencji do Polaków z okazji kanonizacji o. Maksymiliana Kolbego: „Jest ten nowy święty głęboko wpisany w historię Polski dwudziestego stulecia, w historię Narodu i Kościoła. Jego świętość rośnie wraz z tą historią, z niej niejako czerpie swoje szczególne tworzywo: na różnych etapach, w szczególności jednakże na tym etapie decydującym (...), w obozie koncentracyjnym w Oświęcimiu. (...) Powiedziałem poprzednio, że jest to «tworzywo» polskie, a teraz muszę stwierdzić, iż jest ono zarazem głęboko człowiecze. Jest wzięte z dziejów człowieka i ludzkości w naszym stuleciu”[8]. Dla św. Jana Pawła II tym „tworzywem” Świę-

[6] Por. S.T. Zarzycki, *Znaki czasu*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, M. Chmielewski (red.), Lublin-Kraków 2002, s. 960.

[7] Por. I. Werbiński, *Świętość w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Włocławskie” 13(2011), s. 20.

[8] Jan Paweł II, *Audiencja dla Polaków z okazji kanonizacji o. Maksymiliana Kolbego* (11.10.1982, Watykan), w: *Drogowskazy dla Polaków Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1999, s. 297.

tego jako „znaku czasu" są jego ludzkie dzieje, które umiejscowione są w określonym czasie i miejscu, a także w historii Narodu i Kościoła[9].

Św. Jan Paweł II wiele razy uświadamiał ludzi, jak bardzo ich historia, a szczególnie kultura, w której żyją na co dzień, mocno związana jest z życiem świętych. Powtarzał, że dzieje konkretnego Narodu tłumaczy się, nie tylko poprzez wielkich ludzi, którzy odcisnęli na nim swój ślad, ale również życiem świętych, którzy kształtowali jego duchowość. „Święci są w dziejach po to, ażeby stanowić trwałe punkty odniesienia na tle przemijania człowieka i świata. To, co się w nich wyraża, jest trwałe i nieprzemijające. Świadczy o wieczności. Z tego świadectwa stale na nowo czerpie człowiek świadomość swego powołania i pewność przeznaczeń. W tym kierunku święci prowadzą Kościół i ludzkość"[10]. Poprzez liczne kanonizacje i beatyfikacje Papież aktualizował duchowe przesłanie świętych, którzy jako „znaki czasu" stawali się wzorami dla Kościoła powszechnego, lokalnego, wspólnot i całej ludzkości żyjącej w konkretnej przestrzeni dziejowej. Ich życie, postępowanie i oddanie się Bogu miało być impulsem dla człowieka do podjęcia drogi własnego nawrócenia, do ukształtowania się nowego człowieka, który swoją historię dobroci, pisałby w bliskości Boga. Obserwując te wydarzenia, można powiedzieć, że Ojciec Święty kierował się kilkoma priorytetami w swojej „polityce beatyfikacyjno-kanonizacyjnej", które miały być konkretnym znakiem na trudne czasy.

2. Święci znakiem wiary

Nauczanie św. Jana Pawła II na temat wiary odwoływało się do dwu wzajemnie dopełniających się wizji: Soboru Watykańskiego I (1869-1870), który podkreślał intelektualistyczny charakter wiary[11], oraz Soboru Watykańskiego II (1962-1965), który ujmował ją bardziej integralnie i personalistycznie. Nawiązując do *Vaticanum II*, Papież mocno podkreślał, że „wiara jest odpowiedzią, która wyraża posłuszeństwo Bogu objawiającemu. Wiąże się z tym uznanie Jego boskości, transcendencji i doskonałej wolności"[12]. Ten akt zawierzenia, który człowiek

[9] Por. S. Pawiński, *Teologia znaków czasu w ujęciu Jana Pawła II*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" 20(2000), s. 159-182.

[10] Jan Paweł II, *Audiencja dla Polaków z okazji kanonizacji o. Maksymiliana…* dz. cyt., s. 298.

[11] Por. *Breviarium Fidei*. *Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, S. Głowa, I. Bieda (red.), Poznań 1988, nr 22-26.

[12] Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio". O relacjach między wiarą a rozumem*, Watykan 1998, nr 13.

okazuje Bogu, angażuje całą jego osobę – rozum i wolną wolę, które pozwalają mu na dokonanie aktu wiary, w którym realizuje się w pełni jego osobowa wolność. Dlatego, jak podkreślał Papież: „Wolność nie tylko towarzyszy wierze – jest jej nieodzownym warunkiem. Akt wiary jest najdoskonalszym wyborem w życiu człowieka; to w nim wolność dochodzi do pewności prawdy i postanawia w niej żyć”[13].

Chociaż wolność warunkuje to, że wiara staje się aktem ludzkim, to jednak w pełni człowiekiem wiary jest się dopiero wówczas, gdy wiara wyraźnie przekłada się na życie moralne. Ową moralną perspektywę wiary św. Jan Paweł II określał jako opcję fundamentalną. Wiara, w związku z tym, nie jest tylko pewnego rodzaju zbiorem tez, które należałoby poznać i rozumowo zaakceptować. Jest poznaniem Jezusa, wewnętrznym doświadczeniem Jego osoby, żywą pamięcią o Jego przykazaniach, prawdą, którą trzeba żyć każdego dnia. Wiara to decyzja, spotkanie, dialog, komunia miłości i życia, które dokonują się pomiędzy wierzącym a Jezusem Chrystusem. Wiara ukazuje swoją pełnię dopiero wtedy, gdy wyraża się w czynach i konkretnych działaniach praktycznych. Wiara to po prostu osobiste świadectwo, że Bogu warto zaufać i naśladować Go w konkretnej chwili swojego życia, wpisując się w ten sposób w chrześcijańską historię swojej wspólnoty lokalnej i narodowej[14]. Poprawnemu wyznawaniu wiary musi zatem towarzyszyć odpowiednie postępowanie. Podobnie czynił także Jezus, który nie ukrywał przed swoimi uczniami tej trudnej prawdy. Gdy tylko Piotr wygłosił swoje niezwykłe wyznanie wiary, natychmiast usłyszał od Jezusa, a wraz z nim cała wspólnota uczniów, czego oczekuje od nich ich Nauczyciel: „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Łk 9,23). Wiara więc to nie tylko ortodoksja, ale przede wszystkim ortopraksja[15]. Św. Jan Paweł II podkreślał także mocno, że Jezus od swoich uczniów żądał, aby byli przejrzystymi znakami Jego zbawczej obecności. Ten znak powinien być widoczny w słowach, w określonym stylu życia, w świadectwie serca, w radości i w szczęściu, które wskazywałyby, że ich fundamentem jest Chrystus Pan. Wierzyć i naśladować to dwa bieguny, które powinny być skupione wokół tej samej osoby – Mistrza z Nazaretu. Prawdziwa

[13] Tamże.

[14] Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”. O niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Watykan 1993, nr 88.

[15] Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej. „Wyznanie wiary w Chrystusa domaga się Jego naśladowania”* (21.06.1998, Wiedeń), w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. XI, Kraków 2006, s. 291-294.

więc wiara to ta, która potrafi wołać oddanym sercem: „wiem, komu zawierzyłem" (2Tm 1,12).

Przez cały swój pontyfikat Ojciec Święty podkreślał wartość wiary świadectwem wielu osób, które wskazywał Kościołowi i Jego członkom jako konkretne znaki do naśladowania. W ich życiu doszukiwał się wspaniałych znamion tej cnoty i zachęcał, aby je również realizować we własnym postępowaniu. Akcentował, że wiary nie trzeba się lękać, ponieważ u jej źródła stoi Chrystus, który wielokrotnie udowodnił w swoim życiu, że człowiek jest dla Niego wartością najcenniejszą. Wszyscy ci, którzy w Niego uwierzyli, pokazują, że wiara to dynamizm działania, który z jednej strony ukierunkowany jest na Jezusa Chrystusa, a z drugiej strony na człowieka.

Ponieważ trudno byłoby wymienić wszystkich beatyfikowanych i kanonizowanych przez Papieża-Polaka, którzy swoim życiem dali piękny znak tego, na czym polega jedność wiary i naśladowania Jezusa, dlatego ograniczymy się tylko do przykładu kilku osób, na których warto się wzorować i w ten sposób kształtować swoją osobistą praktykę świadectwa życia w kontekście umiłowania i uwierzenia w osobę Jezusa Chrystusa. Do grona zacnych wyznawców Jezusa na pewno należy zaliczyć św. Kateri Tekakwitha[16]. Jej akt wiary, który został przypieczętowany przez przyjęty przez nią sakrament chrztu świętego w Niedzielę Wielkanocną 1676 r., miał także konkretne przełożenie na jej życie osobiste. Uwierzyć w Chrystusa oznaczało dla niej nie wstydzić się Go i być Jego świadkiem – znakiem, któremu sprzeciwiać się będą. Dziś święta Indianka jest patronką wyśmiewanych z powodu swojej pobożności. Uczy nas, że ten, kto prawdziwie wierzy, nie może się zaprzeć swojego Mistrza, nawet jeśli inni będą nim pogardzać; ma być znakiem wiary w Jezusa i znakiem pobożności wbrew wszystkiemu, ponieważ tylko prawdziwy uczeń nie zaprze się i nie zawstydzi swojego Nauczyciela[17].

Kolejną osobą, której wiara była mocno widoczna w praktyce życia, jest bł. Józef Tovini[18]. Będąc nauczycielem i wicedyrektorem szkoły miejskiej, jako jedyny rozpoczynał i kończył każdą lekcję modlitwą, a w

[16] Kateri Tekakwitha (1656-1680) była pierwszą Indianką-chrześcijanką z plemienia Mohawków (Ludu Krzemieni), która została beatyfikowana 22.06.1980 r. przez św. Jana Pawła II. Kanonizował ją Benedykt XVI w Rzymie 21.10.2012 r.

[17] Por. M. Mularczyk, *Najpiękniejszy kwiat wśród Indian*, „Posłaniec Serca Jezusowego" 4(2013), s. 22-26.

[18] Józef Tovini (1841-1897): mąż i ojciec, burmistrz włoskiego miasta Cividate. Jako jego zarządca zlikwidował zadłużenie oraz rozpoczął budowę linii kolejowej. Zmarł w opinii świętości, mając 55 lat. Został beatyfikowany przez św. Jana Pawła II w dniu 20.09.1998 r.

niedzielę zawsze przyjmował Komunię św. Należał także do Akcji Katolickiej oraz III Zakonu św. Franciszka z Asyżu, jak również założył katolicki dziennik „Il Cittadino" (Obywatel). Wśród błogosławionych jest znakiem wiary, ponieważ swoim życiem ukazywał, że wiara nie może być czymś statycznym, ograniczonym tylko do własnych przeżyć, które są szczelnie zamknięte na dnie serca. Wierzyć – to zaświadczać o swoim Bogu, naśladować Go i mówić o Jego dobroci, gdzie tylko jest to możliwe, stosując do tego wszelkie godziwe środki.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną postać, a mianowicie św. Józefa Moscati[19]. Mówiło się o nim, że był lekarzem o wielkim sercu, ponieważ kształtował je w ramionach Boskiego Lekarza. Każdego dnia uczestniczył we Mszy świętej, czerpiąc w ten sposób od Jezusa siłę do wypełniania swojego niełatwego powołania. Mówił, że nic tak nie dodaje mu siły, jak codziennie rano przyjmowana Komunia święta. Św. Moscati jest dla nas znakiem wiary, ponieważ ze swojego życia uczynił dzieło ewangeliczne. Kochał Prawdę, którą jest Jezus i to dzięki niej pokazywał, kim jest, bez udawania, bez lęku i bez oglądania się na innych. Jego wiara i świadectwo życia pokazują, że uświęcić się można w każdym zawodzie, jeśli tylko będzie się go wykonywało w duchu miłości do Boga i bliźniego.

W rozmowach z A. Frossardem św. Jan Paweł II powiedział: „Uwierzyć, to znaczy powierzyć ludzkie «ja» (…) Komuś, kto odsłania siebie jako Początek i Kres (…). Powierzenie się Bogu w wierze sięga niejako do najgłębszego wnętrza ludzkiego bytowania, do samego jądra osobowego bytu"[20]. Najlepszym tego znakiem są święci, którzy nie zatrzymywali wiary dla siebie, ale przez osobiste świadectwo życia chcieli, aby inni, patrząc na nich, czasem z drwiącym spojrzeniem, dostrzegali w ich postępowaniu i pobożności, prawdziwego Jezusa. Wierzyć, to być znakiem miłości Boga, zwłaszcza dla tych, którzy jej ciągle poszukują.

3. Święci znakiem miłosierdzia

Św. Jan Paweł II był także mocno przekonany, że istnieje wielka potrzeba, aby głosić współczesnemu światu orędzie miłosierdzia Bożego. Wielokrotnie dawał temu wyraz, choćby przez ogłoszenie encykliki

[19] Józef Moscati (1880-1927), lekarz i naukowiec. Zmarł w swoim gabinecie po powrocie z codziennej Mszy świętej, będąc także umocniony Ciałem Chrystusa. Beatyfikował go w 1975 r. papież Paweł VI. Kanonizacji dokonał św. Jan Paweł II w dniu 25.10.1987 r.

[20] K. Gryz, *Antropologiczny wymiar wiary*. *Spojrzenie Jana Pawła II*, „Analecta Cracoviensia" 44(2012), s. 98.

„Dives in Misericordia", przez beatyfikację i kanonizację s. Faustyny Kowalskiej, a tym samym uznanie jej przesłania o Jezusie Miłosiernym i uroczysty akt zawierzenia świata Bożemu miłosierdziu. To miłosierdzie Boga, Ojciec Święty, ukazywał w perspektywie trynitarnej. Mówił, że objawienie Ojca dokonuje się w Chrystusie i przez Chrystusa. Natomiast Duch Święty wprowadza człowieka na drogi Bożego miłosierdzia, odsłaniając równocześnie pełnię zbawienia w Chrystusie[21]. W liście „Novo millennio ineunte" mocno podkreślał, że miłosierdzie powinno stanowić centrum posługi Kościoła. Wskazywał na jego dwa wymiary: duchowy (przebaczenie, pojednanie, podnoszenie człowieka z jego upadku duchowego) i materialny (troska o najbiedniejszych)[22]. W wymiarze duchowym miłosierdzie najbardziej widoczne jest w sakramentalnej posłudze Kościoła. Chociaż odnosi się to do wszystkich sakramentów, to jednak Papież najbardziej koncentrował się na ukazaniu Eucharystii i sakramentu pokuty jako sakramentów miłosierdzia, które udzielając człowiekowi przebaczenia, umożliwiają mu także karmienie się Chlebem Życia[23]. W wymiarze materialnym natomiast miłosierdzie powinno dotyczyć, zwłaszcza najuboższych. Poświęcając im wiele uwagi w swoim nauczaniu, św. Jan Paweł II często apelował o potrzebę nowej wyobraźni miłosierdzia: „W związku z poszerzającym się krajobrazem ubóstwa świat potrzebuje dzisiaj nowej wyobraźni miłosierdzia, bez której głoszenie Ewangelii – będące przecież pierwszym nakazem miłosierdzia – może pozostać niezrozumiane i utonąć w powodzi słów. (...). Miłosierdzie czynów nadaje nieodpartą moc miłosierdziu słów"[24]. Tylko owa dalekowzroczność miłosierdzia jest w stanie dostrzec obok siebie brata, który znalazł się w sytuacji zagubienia i opuszczenia; dziecko, które jest zaniedbane duchowo i materialnie, szukające miłości; młodego chłopaka czy dziewczynę, którzy uwikłali się w zło przestępstwa lub narkomanii. Tylko taka wyobraźnia potrafi podać pomocną dłoń, doradzić, wesprzeć duchowo, pomóc w osobistym dźwiganiu się z własnych upadków oraz podprowadzić w ramiona miłosiernego i przebaczającego Ojca.

---

[21] Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et vivificantem". O Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata*, (dalej jako: DeV), Watykan 1986, nr 39.

[22] Por. Jan Paweł II, *Adhortacja „Christifideles laici". O powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, Watykan 1988, nr 41.

[23] Por. DeV, 62.

[24] Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte" na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Watykan 2001, nr 50.

Św. Jan Paweł II, zdając sobie sprawę, że współczesny świat potrzebuje szeroko otwartych oczu na los swoich braci i sióstr, dał nam konkretne znaki miłosierdzia w postaci osób, które swoją miłość do Boga przelewały na najbardziej potrzebujących. Ich zaangażowanie na rzecz wspierania drugiego człowieka powinno być znakiem dla wszystkich chrześcijan, że miłosierdzie to nasze drugie imię, które powinno wyrażać w praktyce życia przykazanie miłości Boga i bliźniego (por. Mk 12,29-31). Do takich osób, które zostały wskazane przez Papieża jako znak do naśladowania w dziedzinie miłosierdzia czynionego najuboższym, należy bł. Piotr Jerzy Frasatti[25]. Był on człowiekiem ascezy i modlitwy. Bardzo miłował Jezusa w braciach i siostrach, zwłaszcza w tych cierpiących, zepchniętych na margines i opuszczonych. Nie odczuwał nigdy ani wstrętu, ani obawy przed wejściem do najbardziej zaniedbanych ruder, przed zbliżaniem się do ludzi chorych, bez względu na to, jakim byli dotknięci cierpieniem. Chociaż w jednym z takich domów znalazł śmierć, będąc zainfekowany chorobą Heinego-Medina, zanim to nastąpiło, przez wiele dni przesiadywał przy wycieńczonych gorączką ludziach, nie troszcząc się o nic innego, jak tylko o to, by im pomóc. Mówił: „Wokół chorych, biednych, wokół nieszczęśliwych, widzę pewien rodzaj światła, którego my nie mamy?". Tym światłem jest cierpiący Chrystus, obok którego często przechodzimy obojętnie, nie podając Mu swojej pomocnej dłoni. Miłosierdzie według bł. Piotra to praktyka, która widoczna jest w czynach, to wyobraźnia, która dostrzegając cierpienie, stara się być przy człowieku i podtrzymywać go na duchu.

Drugą osobą, dla której praktyka miłosierdzia w codziennym życiu była przyjemnym wyzwaniem, jest bł. Piotr Friedhofen[26]. Jako miłosierny brat, niczym ewangeliczny Samarytanin (por. Łk 10,30-37), często pochylał się nad tymi, którzy cierpieli biedę życiową, którzy potrzebowali jego pomocy. Jego troska o człowieka odnosiła się nie tylko do pomocy w chorobie, ale również biedy duchowej. Jest on znakiem miłosierdzia dla naszych czasów, ponieważ dziś one także potrzebują ludzi, którzy w ten sposób zajmują się potrzebami i ułomnościami bliźnich, a z drugiej strony wskażą im drogę do Tego, który znosił wszystkie

[25] Piotr Jerzy Frasatti (1901-1925): kochał góry, palił fajkę. Św. Jan Paweł II beatyfikował go na pl. Św. Piotra 20.05.1990 r., stawiając go za wzór młodzieży współczesnego świata.

[26] Piotr Friedhofen (1819-1860): po śmierci rodziców został kominiarzem. Zbudował klasztor i schronisko dla biednych. Do grona błogosławionych wprowadził go 23.06.1985 r. Jan Paweł II.

nasze cierpienia oraz przez swoją śmierć i zmartwychwstanie je odkupił[27].

Specjalistą od wyobraźni miłosierdzia, którego nie można pominąć, był św. Brat Albert[28]. Mówi się o nim, że był artystą miłosierdzia, ponieważ w namalowanym przez siebie obrazie – „Ecce homo" – zobaczył nie tylko swojego sponiewieranego Mistrza, stojącego przed pewnym siebie Piłatem, ale w tym cierpiącym i ubiczowanym Jezusie dostrzegł przede wszystkim twarz człowieka ubogiego. Od tego momentu Brat Albert stał się przyjacielem Pana w potrzebujących. Jego pracownia malarska stała się przytuliskiem. Tutaj zajmował się biednymi i bezdomnymi. To w ich twarzach najbardziej dostrzegał cierpiące oblicze Chrystusa. Chciał jednak więcej miłosierdzia. To pragnienie sprawiło, że zamieszkał w ogrzewalni miejskiej w Krakowie, ponieważ bardzo pragnął pomagać mieszkającej tam biedocie w dźwiganiu się z nędzy, nie tylko materialnej, ale również duchowej[29].

Św. Jakub w swoim Liście napisał: „Tak też i wiara, jeśli nie byłaby połączona z uczynkami, martwa jest sama w sobie" (Jk 2,17). Wiara zatem to nie tylko pobożne praktyki, ale również konkretne uczynki, które mogą wyrażać się poprzez miłosierdzie okazywane zwłaszcza tym najbiedniejszym. Ono najbardziej wyczula na los drugiego człowieka, zmiękcza serce, otwiera oczy i sprawia, że dobro i miłość ludzka potrafią dać poczucie bezpieczeństwa innym. To miłosierdzie czyni z człowieka dobrego Samarytanina, który dzięki niemu żyje i jest jego znakiem, tak jak Bóg, który ukazując nam swoje miłosierdzie, oczekuje od nas, że będziemy znakami miłosierdzia w dzisiejszym świecie.

4. Święci znakiem męstwa

Męstwo, asertywność, bohaterstwo, heroiczność, odwaga to synonimy jednego słowa, którym jest męczeństwo. Św. Jan Paweł II w całym swoim bogatym nauczaniu często powracał do tego tematu, ukazując go jako najwyższy szczebel osobistego świadectwa wiary. Potwierdzeniem

[27] Por. W. Świątkiewicz, *Święty tygodnia - Piotr Friedhofen (1819-1860), zakonnik*, „Idziemy" 51(2011).

[28] Brat Albert (Adam Chmielowski, 1846-1916): powstaniec styczniowy, malarz, przyjaciel Józefa Chełmońskiego. Mieszkał w ogrzewalni miejskiej razem z bezdomnymi, alkoholikami i biedakami. Św. Jan Paweł II beatyfikował go 22.06.1983 r. na krakowskich Błoniach, a kanonizował 12.11.1989 r. w Watykanie.

[29] Por. A. Pobóg-Lenartowicz, *Św. Adam Chmielowski - patron ubogich i cierpiących*, w: *Święci specjaliści. Sylwetki Patronów*, J. Zięba (red.), Kraków 2012, s. 9-11.

jego słów były liczne beatyfikacje i kanonizacje osób, których heroiczna postawa wiary i osobistego świadectwa często była powodem ich męczeństwa. Podkreślając walor *martyrium,* Papież często zwracał także uwagę na najbardziej podstawowe elementy „antropologii świadka". Świadectwo bowiem odsłania samą istotę człowieka jako bytu wolnego. Wynika z tego, że człowieka do tak wielkiego poświęcenia nikt nie ma prawa zmusić. Opowiedzenie się za Chrystusem i mocna obrona Jego nauki, nawet za cenę własnego życia, jest zawsze wolnym wyborem człowieka. Męczennik więc to osoba, która w sposób niczym nieskrępowany sama wybiera taką drogę wiary, która poprzez cierpienie zaświadcza o jego wielkiej miłości do Stwórcy. Męczeństwo jest także wielką próbą dla człowieka, dla jego człowieczeństwa i godności w obliczu samego Boga. Gdy człowiek ją podejmuje, to odnosi zwycięstwo, pozostając przy tym wsparty mocą Boga i stając się także wymownym świadkiem tej mocy[30]. W tematyce męczeństwa Papież zwracał także uwagę, że każdy chrześcijanin, poprzez sakrament chrztu świętego, oprócz zjednoczenia z Chrystusem, staje się również członkiem Kościoła. W ten sposób nie należy już do siebie samego, lecz do Tego, który za niego umarł i zmartwychwstał. Oznacza to, że od tego momentu jest on zobowiązany do wyznawania przed ludźmi wiary, którą otrzymał od Boga za pośrednictwem Kościoła. To świadectwo wiary czasem wymaga od człowieka ofiary, którą trzeba składać codziennie, a czasem nawet przez całe życie[31]. Oprócz najwyższej formy męczeństwa, którą jest oddanie życia w obronie Jezusa i Jego Ewangelii, św. Jan Paweł II akcentował również męczeństwo w życiu codziennym oraz męczeństwo ukryte. Mówił, że człowiek bardzo cierpi, nawet wówczas, gdy za swoją wierność Bogu doznaje odrzucenia, obelg, upokorzeń, gdy jest wyśmiewany we własnym środowisku czy nawet wytykany palcami wśród swoich znajomych lub przyjaciół. Obok tego męczeństwa publicznego jest jeszcze jedno – ukryte w tajnikach ludzkiego wnętrza. Jest to męczeństwo walki ze sobą i przezwyciężania siebie samego[32]. Jest ono również ciężkie, ponieważ człowiek często nie ma na kim się oprzeć, nie ma ludzkiego bastionu, który pomógłby mu to przetrwać. Pozostaje mu tylko Bóg i wierność Mu, do której przecież zobowiązał się, przyjmując sakrament

[30] Por. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy świętej w Bydgoszczy* (07.06.1999, Bydgoszcz), 4, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/bydgoszcz_07061999.html (data wejścia: 02.02.2017).

[31] Por. tamże.

[32] Por. tamże.

chrztu świętego a potem również sakrament dojrzałości chrześcijańskiej, którego jednym ze znamion jest dar męstwa.

Męstwo to znak świętości, na który pozwoliło sobie wielu świętych w ciągu całej historii chrześcijaństwa. Św. Jan Paweł II przez cały swój pontyfikat starał się dostrzec każdego z nich, zauważyć ich historię, wskazać na silną wiarę, dotknąć ich odwagi, która nie załamała się w obliczu niebezpieczeństwa. Ukazał nam ich osobowości, abyśmy od nich w dzisiejszych czasach uczyli się prawdziwej wiary – niezłomnej i silnej, która byłaby znakiem heroicznej odwagi.

Do grona tych zasłużonych osób, które nie wyrzekły się Chrystusa w obliczu niebezpieczeństwa, trzeba zaliczyć bł. Zefiryna Giménez Malla[33]. Był człowiekiem, który przez ostatnie 20 lat swojego życia codziennie uczestniczył we Mszy świętej oraz nigdy nie rozstawał się z różańcem, który każdego dnia odmawiał. Kiedy w lipcu 1936 r. w Hiszpanii wybuchła wojna domowa, stanął w obronie kapłana, który był okrutnie maltretowany w Barbastro przez żołnierzy. Został wówczas aresztowany, ale otrzymał propozycję uwolnienia, jeśli sprofanuje różaniec. Ponieważ odmówił, został 08.08.1936 r. rozstrzelany. Umierał z okrzykiem na ustach: „Niech żyje Chrystus Król".

Na chwalebną listę męczenników, którzy nie wyparli się Jezusa, ale tym bardziej wyznali swoją wiarę w Niego, wpisuje się bł. Izydor Bakanja[34]. Będąc gorliwym chrześcijaninem, z dumą przekazywał zasady wiary ludziom, którzy tak jak on pracowali w fabryce budowlanej, której właścicielem był zagorzały ateista – van Cauter. Zobaczywszy kiedyś, że Bakanja nosi szkaplerz, próbował namówić go, aby zdjął z szyi symbol, który wyrażał jego wiarę. Ponieważ ten odmówił, skazał go na 25 uderzeń bata, sądząc, że to zmieni jego postępowanie. Pomimo cierpienia Izydor nie wyrzekł się szkaplerza i nadal opowiadał swoim rodakom o Chrystusie oraz uczył ich modlitwy. Wówczas właściciel fabryki zerwał mu szkaplerz i nakazał ubiczować go pejczem, który zakończony był gwoździami. Był to początek jego męczeńskiej, sześciomiesięcznej agonii, która spowodowana była infekcją ran[35]. Swoim życiem dał piękn-

[33] Zefiryn Giménez Malla (1861-1936): z zawodu sprzedawca osłów i koni. Został rozstrzelany podczas wojny domowej w Hiszpanii, nie chcąc wyrzec się wiary. Św. Jan Paweł II beatyfikował go 04.05.1997 r. w Rzymie. Na tę uroczystość do Wiecznego Miasta przybyło kilkadziesiąt tysięcy Romów z całego świata. Jest pierwszym błogosławionym Romem.

[34] Izydor Bakanja (1885-1909): afrykański męczennik. Pobity i biczowany za odmowę zdjęcia szkaplerza. Umierał przez sześć miesięcy z powodu infekcji ran, tylko dlatego, że był chrześcijaninem. Beatyfikował go św. Jan Paweł II w dniu 24.04.1994 r.

[35] Por. *Nosili szkaplerz...*, „Nasza Arka" 7(2003), s. 6.

ne świadectwo wypełnienia się słów Jezusa, które zapisane są w Ewangelii: „Będą was w swych synagogach biczować. Będziecie w nienawiści u wszystkich z powodu mego imienia. Lecz kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony" (Mt 10,17. 22).

Męczeństwo jest najbardziej autentycznym świadectwem prawdy o życiu. Ci, którzy dobrowolnie na nie się zgadzają, wiedzą, że dzięki spotkaniu z Jezusem odnajdą prawdę o własnym życiu. Tej pewności nie są w stanie im odebrać ani cierpienie, ani śmierć zadana przemocą. Oto jest powód, dlaczego po dziś dzień ich świadectwo męczeństwa nie przestaje fascynować, znajduje uznanie, przyciąga uwagę i pobudza do naśladowania. Męczennicy są znakiem odwagi, której tak często brakuje człowiekowi w codziennym życiu, aby wyznać swoje życiowe *Credo*, którego treścią jest osoba Jezusa Chrystusa.

❖ ❖ ❖

Świętość ma różne twarze. Jej oblicze tworzą ludzie, którzy stronią od świata, poświęcając się wyłącznie Bogu i modlitwie. Inni znajdują się w centrum życia publicznego, aby jak najlepiej wykorzystać swoje możliwości i umiejętności do utrwalenia sprawiedliwości i pokoju na świecie. Są i tacy, którzy prawie niezauważani troszczą się o dzieci i starców, o biednych i chorych, o samotnych i odepchniętych, aby w taki sposób zaświadczyć o miłości Boga ku ludziom słabym i wzgardzonym. W końcu świętość jest cicha, o której wszyscy dowiadują się dopiero, gdy odchodzi z tego świata osoba, która mocno ją promowała swoim życiem. Święci różnią się od siebie charakterem, kolorem skóry, sposobem myślenia i działania, ale wspólna im wszystkim jest świadomość, że wszystko zawdzięczają Bogu i dążenie, aby swoim życiem odpowiedzieć na miłość Boga. Św. Jan Paweł II chciał przez cały swój pontyfikat pokazać nam różne znaki świętości, które zostały ukryte w życiu i postępowaniu wielu osób, które doczekały się beatyfikacji i kanonizacji za czasu jego posługi Piotrowej. Chociaż w tym artykule zostały wymienione tylko trzy znamiona świętości: wiara, miłosierdzie i męczeństwo – to jednak Ojciec Święty nie zatrzymał się tylko na ich przesłaniu, ale poprzez te liczne wyniesienia na ołtarze różnych ludzi tym bardziej zachęca nas do własnych poszukiwań świętości, własnej recepty-drogi, która stałaby

się znakiem i świadectwem dobrego życia dla innych: „Młodzi wszystkich kontynentów, nie lękajcie się być świętymi nowego tysiąclecia!”[36].

ABSTRACT

In an article entitled: **„The signs of holiness in the teaching of John Paul II in the light of selected examples",** the most visible are the lives of those people who personally was the glory of the altar. Although the author’s attention was focused on the three signs of holiness: faith, mercy and martyrdom, however, John Paul II by a number of beatifications and canonizations encouraged everyone to own research holiness based on the lives of those left us as examples to follow.

KEY WORDS: John Paul II, signs of the times, blessed, saints, holiness, faith, mercy, bravery, martyrdom.

SŁOWA KLUCZE: Jan Paweł II, znaki czasu, błogosławieni, święci, świętość, wiara, miłosierdzie, męstwo, męczeństwo.

[36] Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży 2000 r.*, „L' Osservatore Romano” 9-10(1999), s. 18.

JERZY SZYRAN OFMCONV*

Warszawa

Asyski wymiar wielkiego pontyfikatu. Św. Jan Paweł II o św. Franciszku

To już 40 lat minęło od pamiętnych słów kard. Protodiakona Pericle Felici, których Polacy słuchali z niedowierzaniem. Wieczorem, 16 października 1978 r., o 18:44 zabrzmiało donośne „Habemus papam… Carolum Wojtyla". Patrząc na to wydarzenie i na całą historię tego niezwykłego pontyfikatu z perspektywy 2018 r., trudno nie dostrzec jego wymiaru asyskiego. Postać Serafickiego Patriarchy odegrała bowiem szczególną rolę w całokształcie dzieła Jana Pawła II i jego zabiegów o wolność i pokój, które stanowią o godności człowieka.

W 1982 r., gdy wszystkie gałęzie franciszkańskie obchodziły 800. rocznicę urodzin św. Franciszka z Asyżu, Jan Paweł II wystosował do franciszkańskich rodzin zakonnych list[1], w którym za br. Masseo stawia współczesnym braciom i siostrom św. Franciszka pytanie: „Skąd ci to, że cały świat przychodzi do ciebie?"[2].

Od tamtych czasów wiele się zmieniło. Wszystkie zakony franciszkańskie wciąż cieszą się niezmiennym zainteresowaniem wielu młodych ludzi, którzy pragną pójść drogą wyznaczoną przez Biedaczynę z Asyżu, pukają do klasztornej furty, prosząc o przyjęcie. Sama osoba Franciszka

* **JERZY SZYRAN OFMCONV** (ur. 17.10.1968). Doktor teologii. Cenzor kościelny. Redaktor naczelny rocznika teologicznego „Lignum Vitae" wydawanego przez WSD oo. Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach. Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów. Autor wielu publikacji naukowych z zakresu teologii moralnej. Autor strony www.szyran.franciszkanie.pl.

[1] Jan Paweł II, *List „Radiabat velut" do przełożonych generalnych zakonów franciszkańskich na 800. rocznicę urodzin św. Franciszka z Asyżu*, (dalej jako: RV), Watykan 1982.

[2] RV, 1.

i jego spuścizna duchowa wywarły niemały wpływ na duchowość chrześcijańską, stała się przedmiotem badań naukowych, znalazła swe odbicie w dorobku szeroko pojętej kultury (dzieła sztuki, malarstwo, film, teatr, literatura). Dziś już właściwie trudno znaleźć człowieka, który nie słyszałby o Świętym z Asyżu, który budzi powszechne uznanie. A „ci, którzy poznali jego sposób życia, jednogłośnie przystają na ukazany przez niego wzór człowieczeństwa”[3].

1. Pragnienia człowieka

Dla współczesnego człowieka św. Franciszek jest uosobieniem niedościgłego wzoru ludzkich pragnień, których nie potrafi osiągnąć w swoim życiu. Franciszek zatem jest uosobieniem i wzorem „radości, wolności, pokoju, zgody i pojednania między ludźmi, a także wśród rzeczy tego świata”[4].

1.1. Franciszkańska radość

Synonimem ducha franciszkańskiego dla współczesnego świata stała się radość franciszkańska. Jak pisał Papież-Polak, całe życie Seraficzkiego Patriarchy „cechował najwyższy i osobliwy zapał, który ustawicznie podsycał od wewnątrz i od zewnątrz, by posiadać i zachowywać w sobie radość duchową”[5]. Eksplozja tej wewnętrznej radości często objawiała się u Franciszka śpiewem, któremu wtórowało „granie” na dwóch kawałkach drewna, zastępujących mu skrzypce[6]. Inspiracją tej radości było zdumienie i zachwyt, którego tak bardzo brakuje współczesnemu człowiekowi, przesyconemu racjonalizmem, szukającym we wszystkim rozumowego i na ogół materialnego wyjaśnienia. Tymczasem św. Franciszek w swej niewinności i prostocie potrafił zachwycać się każdym zdarzeniem, polnym kwiatem i wiatrem targającym jego połatany habit. W tym wszystkim bowiem widział rękę Stwórcy, który ciągle go zdumiewał ogromem swej wszechmocy. Od Boga wszystkiego oczekiwał, a wszystko, co otrzymywał, napełniało go nieopisaną radością.

---

[3] RV, 1.

[4] RV, 1.

[5] RV, 2.

[6] Por. Tomasz z Celano, *Życiorys drugi św. Franciszka*, 127. (dalej jako: 2Cel), w: *Źródła franciszkańskie. Pisma świętego Franciszka. Źródła biograficzne świętego Franciszka. Pisma świętej Klary i źródła biograficzne. Teksty ustalające normy dla braci i sióstr od pokuty*, (dalej jako: ŹF), R. Prejs, Z. Kijas (red.), Kraków 2005.

1.2. Wolność Franciszka

Biedaczyna z Asyżu cieszył się autentyczną wolnością ewangeliczną. Każde jego przedsięwzięcie cechowało się wewnętrzną wolnością ducha i spontanicznością umysłu. Wynikało to z faktu, że Franciszek miłość uczynił swoim najwyższym prawem, której źródłem był sam Bóg. Przykładem takiej właśnie wolności była reguła franciszkańska, która, zgodnie z Ewangelią (por. Łk 10,8), po dziś dzień daje braciom i siostrom możliwość spożywania tego, co im zostanie podane[7]. Wolność w wydaniu Franciszka nie tylko nie sprzeciwia się posłuszeństwu wobec Kościoła, a nawet „wobec wszystkich ludzi, którzy są na świecie”[8], lecz przeciwnie, rodzi się z posłuszeństwa. Franciszek w swej wewnętrznej wolności wydaje się sięgać aż do pierwotnej doskonałości sprzed upadku pierwszego człowieka (por. Rdz 1-3). Stał się on wolnym panem wszechświata, i z tej wolności wyrasta szczególna zażyłość z wszelkim stworzeniem. „To spowodowało, że ptaki zasłuchane były w kaznodziejskie jego słowa, wilk – według znanej legendy – stał się jak baranek łagodny, ogień sam swoje powstrzymując płomienie, jako «dworak», czyli przyjaciel-brat, się wycofał”[9]. Wolność Franciszka wynikała z całkowitego zawierzenia Bogu, zarówno w sprawach ducha, jak i materialnych. Św. Franciszek, krocząc drogą posłuszeństwa i całkowicie przyjmując jarzmo Boskiego poddaństwa, przyjął dobrowolne ubóstwo, przy całkowitym wyzbyciu się pragnień i trosk o sprawy doczesne, tak że stał się jednym z tych ludzi, którzy „niczego nie posiadając, posiadają wszystko”[10].

1.3. Pokój i braterstwo

Kolejną cechą, która rysuje się w znaczący sposób w duchowości Serafickiego Patriarchy, jest umiłowanie pokoju i powszechnego braterstwa. Pokój dla niego był darem Boga – Źródła wszelkiego pokoju, toteż modlił się do Niego „Ty jesteś łagodnością, Ty jesteś oparciem, Ty jesteś spokojem”[11]. Spotkanych w drodze ludzi pozdrawiał słowami: „Niech Pan obdarzy cię pokojem”. Był istotnie, jak podkreśla Jan Paweł II, „«czyniącym pokój», czyli jego sprawcą i twórcą – człowiekiem, którego Ewangelia nazywa błogosławionym (por. Mt 5,9) – ponieważ treść każ-

[7] Franciszek z Asyżu, *Reguła zatwierdzona*, 3,13, (dalej jako: 2Reg), w: ŹF.

[8] RV, 2.

[9] RV, 2.

[10] RV, 2.

[11] RV, 2.

dego jego słowa zmierzała do wygaszenia nieprzyjaźni i przywrócenia przymierza pokoju”[12]. Franciszkańscy biografowie opisują, jak Franciszek przywołał do zgody grupę obywateli miasta, którzy walczyli ze sobą aż do rozlewu krwi. Pojednał zwaśnionych ze sobą burmistrza i biskupa Asyżu. Wszędzie wprowadzał pokój, gdyż widział w nim znak Boga i Jego miłości. Wyraził to w jednej ze zwrotek „Pieśni słonecznej”: „Bądź pochwalony, Panie mój, z powodu tych, którzy przebaczają dla Twej miłości”[13].

Dla św. Franciszka każdy był bratem i siostrą. Dzięki temu – jak podkreśla Papież-Polak – „potrafił wznieść się ponad spory ludzi owych czasów; i nawet wśród Saracenów głosił miłość Chrystusa, zasiewając w umysłach jak gdyby ziarna Jego woli, aby budzić ducha dialogu i ekumenizmu wśród ludzi różniących się pod względem kultury, pochodzenia i religii; to z kolei jest jednym z najbardziej podstawowych osiągnięć naszego wieku”[14].

Idea pokoju w duchu franciszkańskim znalazła swoje przełożenie we współczesnych czasach na organizowane w Asyżu przez Jana Pawła II międzyreligijne spotkania modlitewne.

1.3.1. Pragnienie pokoju

To pragnienie wszechogarniającego pokoju, które przenikało duszę św. Franciszka, stało się dla Jana Pawła II inspiracją, by w mieście św. Franciszka zainicjować światowe dni modlitwy o pokój. Jan Paweł II zaprosił do modlitwy w tej intencji duchowych przywódców wszystkich religii świata. Wspomnienie tego wymownego spotkania zostało przez Papieża-Polaka przywołane przy okazji orędzia na Światowy Dzień Pokoju[15], w którym Papież po raz kolejny powraca do tej idei jedności i solidarności wszystkich religii w wołaniu o pokój na świecie.

1.3.1.1. Idea pokoju

Pokój, o który zabiegali, zarówno św. Franciszek, jak i wiele wieków później Jan Paweł II, jest ideą, która swym zasięgiem obejmuje wiele różnych aspektów i poziomów. Na pokój zatem można spojrzeć jako na:

---

[12] RV, 2.

[13] Franciszek z Asyżu, *Pieśń słoneczna albo pochwała stworzeń*, (dalej jako: PS), w: ŹF.

[14] RV, 2.

[15] Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju „Wierzący zjednoczeni w budowaniu pokoju”*, (dalej jako: ŚDP 92), Watykan 1992.

- Brak działań wojennych, które stanowią najniższą i zewnętrzną formę pokoju. Pokój na tym poziomie może być wynikiem „zręcznych rokowań polityczno-dyplomatycznych”[16], choć w sercach nadal będzie panowała nienawiść i pragnienie wojny.
- Równość społeczna i sprawiedliwy podział dóbr. Także ten wymiar w wielu wypadkach może zależeć od „wyrachowanych układów ekonomicznych”[17], które w części mogą zagwarantować spokój i bezpieczeństwo.
- Pokój Boży. To wewnętrzne przekonanie i pragnienie serca, które przekłada się na konkretne działania, zmierzające do ukazania wartości pokoju w sensie jednostkowym i globalnym. Zewnętrzny bowiem i wewnętrzny pokój jednostek – poszczególnych ludzi, stanowi o pokoju w wymiarze powszechnym.

Pax Dei jest właśnie przedmiotem troski Jana Pawła II, który w Asyżu, u stóp św. Franciszka, zapragnął odnaleźć pokój-dar, który „zależy głównie od Tego, który zna serca ludzi i kieruje ich krokami”[18].

1.3.1.2. Duch Asyżu

Jan Paweł II wspomina: „zwróciłem się pięć lat temu do zwierzchników Kościołów chrześcijańskich i wielkich religii świata, zapraszając ich na specjalne spotkanie poświęcone modlitwie o pokój, które odbyło się w Asyżu”[19]. Zebrali się duchowi przywódcy wszystkich najważniejszych na świecie religii, ze wszystkich kontynentów, by prosić o pokój na świecie. Spotkanie to nie miało w sobie nic z synkretyzmu religijnego czy idei fałszowania prawdy o Jedynym Trójosobowym Bogu. Każdy bowiem z zebranych duchownych w sobie właściwy sposób wyrażał pragnienie powszechnego pokoju, stając wobec Boga Jezusa Chrystusa, Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, Allaha, Wielkiego Ducha czy innych sił i potęg kierujących losami świata i człowieka. Każdy w mocy swojej wiary dawał „świadectwo wskazujące na uniwersalny wymiar pokoju”[20]. Za każdym z tych duchowych przywódców stoi przecież określona grupa

[16] ŚDP 92,3.

[17] ŚDP 92,3.

[18] ŚDP 92,3.

[19] ŚDP 92,3. Pokój leży w gestii ludzi dobrej woli. Od dobrej woli człowieka zależy bowiem pokój – ten w skali mikro (rodzina, sąsiedzi itd.) oraz w skali makro (społeczny i międzynarodowy). Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju „Pokój – dar Boga powierzony ludziom”*, (dalej jako: ŚDP 82), Watykan 1982.

[20] ŚDP 92,3.

ludzi – wyznawców różnych religii, którzy słysząc głos modlitwy i widząc troskę o sprawę pokoju, będą gotowi pójść wraz ze swoimi duchowymi przewodnikami tą drogą, wytyczoną przez Franciszka i Jana Pawła II. „Jako osoby zatroskane o los ludzkości, wspólnie pościliśmy, pragnąc w ten sposób wyrazić nasze zrozumienie i solidarność milionom ludzi, którzy cierpią głód na całym świecie. Jako wierzący, którzy głęboko przeżywają ludzkie dzieje, razem pielgrzymowaliśmy, rozmyślając w milczeniu nad naszym wspólnym początkiem i wspólnym przeznaczeniem, nad naszymi ograniczeniami i odpowiedzialnością, wsłuchując się w błagania i oczekiwania licznych braci i sióstr, którzy spodziewają się, że pomożemy im zaspokoić ich potrzeby”[21]. Tak właśnie została zapoczątkowana idea powrotu do pierwotnego ducha Asyżu – miasta pokoju. Ta idea domaga się kontynuacji i wielu wysiłków w wymiarze wewnętrznym i zewnętrznym, by nieść nadzieję przyszłym pokoleniom, że trwały pokój jest możliwy we wszystkich swoich wymiarach[22].

1.3.1.3. Narzędzia pokoju

W swoich rozważaniach Jan Paweł II odwołuje się do znanej modlitwy św. Franciszka: „Panie, uczyń nas orędownikami pokoju: spraw, byśmy głosili miłość tam, gdzie panuje nienawiść; przebaczali, gdy rani nas krzywda; budowali pokój tam, gdzie się sroży niezgoda”[23]. Modlitwa ta jest prośbą skierowaną do Wszechmogącego Boga, by człowiek stał się narzędziem pokoju. W świecie, gdzie w wielu społecznościach panuje nienawiść, właśnie człowiek ma stać się głosicielem wielkiej miłości (por. 1Kor 13,4-7). Taka miłość bowiem jest niezdolna do jakiegokolwiek konfliktu. Miłość zatem może stać się synonimem pokoju, który może być zbudowany tylko na miłości bliźniego.

Orędownik pokoju ma nie tylko głosić przebaczenie, ale również sam przebaczać aż „siedemdziesiąt siedem razy” (Mt 18,22).

1.3.1.4. Doświadczenie modlitwy o pokój

Nie tak odległe doświadczenie wojny, dla wielu osób stało się również doświadczeniem modlitwy o pokój. „Iluż mężczyzn, przechodząc

[21] ŚDP 92,3.

[22] Idea ta jest wciąż kontynuowana w nauczaniu i działaniu następców Jana Pawła II: papieży Benedykta XVI i Franciszka.

[23] ŚDP 82,13. Choć Papież powołuje się na nią, to jednak ta modlitwa nie jest św. Franciszka. Powstała ona we Francji i została opublikowana po raz pierwszy w 1912 r. po francusku. Następne pokolenia przypisały ją św. Franciszkowi.

przez doświadczenia okrutnych walk, cierpienia obozów koncentracyjnych, ileż kobiet i dzieci udręczonych z powodu wojen, zwracało się przed nami do Boga Pokoju!”[24]. To doświadczenie winno nas ponaglać, by w czasach pokoju nie ustawać w modlitwie o pokój, gdyż przyszłość świata i człowieka jest w ręku Boga. Stąd nieustanne wołanie Jana Pawła II do wszystkich ludzi dobrej woli, by prosić Boga Pokoju o ten wspaniały dar. Jednomyślna modlitwa podjęta w wymiarze ekumenicznym, a nawet ponad nim, może stać się głośnym wołaniem dzieci do Ojca o pokój. „A któż może wątpić, że Bóg wysłucha wołania swoich dzieci: Panie, obdarz nas pokojem! Obdarz nas swoim pokojem!”[25].

1.3.2. Braterstwo stworzeń

Św. Franciszek pojęcie braterstwa rozszerzył na całe stworzenie: słońce, księżyc, wodę, wiatr, ogień, ziemię nazywał braćmi i siostrami i otaczał je wielkim szacunkiem. Stąd dla współczesnego świata Franciszek jest niedościgłym wzorem człowieka, który troszczy się o świat przyrody i naturalne środowisko, widząc w nim część wielkiego planu Stwórcy i źródło egzystencji człowieka. Niszcząc bowiem środowisko naturalne, niszczymy nasz dom[26], który Bóg dał człowiekowi w depozyt (por. Rdz 1,28). Stąd człowiek wobec stworzeń ma moralne zobowiązanie, by o nie troszczyć się i rozumnie używać, a nie bezmyślnie niszczyć i dewastować. Całe stworzenie bowiem oczekuje i pragnie, „że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8,21). Podążając zatem za ideałem św. Franciszka, Jan Paweł II w swoim orędziu na Światowy Dzień Pokoju[27] podejmuje zagadnienie ochrony środowiska, które jest dla człowieka wszystkich czasów domem i miejscem życia.

1.3.2.1. Stworzenie człowieka i świata

Podejmując dzieło stworzenia, Bóg w swoim zamyśle zaplanował istnienie człowieka. Sześć dni Jego „pracy” jest poświęconych stworzeniu przyjaznego środowiska dla przyszłej pary ludzkiej, by mogła w nowopowstałym świecie czuć się dobrze (por. Rdz 1,1nn). Po kolei zatem pojawiają się najbardziej potrzebne dla ludzkiego życia elementy kom-

[24] ŚDP 82,13.

[25] ŚDP 82,13.

[26] Słowo „ekologia” pochodzi ze złożenia dwóch greckich słów: *oikon* – dom i *logos* – nauka.

[27] Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju „Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem”*, (dalej jako: ŚDP 90), Watykan 1990.

pozycji świata: słońce, gwiazdy, woda i powietrze. W tak zagospodarowanej przestrzeni umieszcza Bóg rośliny, drzewa rodzące różne owoce i nasiona oraz zwierzęta. Na końcu mówi: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!" (Rdz 1,26). Zatem stosunek człowieka do świata przyrody ma charakter podrzędny, gdyż w hierarchii bytów człowiek zajmuje poczesne miejsce ze względu na swe podobieństwo do Boga. Cały zaś świat roślin, zwierząt i bytów nieożywionych ma służyć dobru wspólnemu całej ludzkości[28]. Człowiek zatem ma prawo korzystać z tego dobrodziejstwa z zachowaniem zasad moralnych. Nadane przez Boga człowiekowi panowanie nad zwierzętami i całym światem nie ma charakteru absolutnego, lecz powinno kierować się troską o życie bliźniego i byt przyszłych pokoleń[29].

Zwierzęta i rośliny jako stworzenia Boże są przez Niego otaczane troską (por. Mt 6,28). One bowiem przez samo istnienie chwalą w sobie właściwy sposób Boga (por. Dn 3,57-58). Człowiek powinien otaczać je życzliwością i delikatnością stosowną do każdej żywej istoty[30].

1.3.2.2. Skażenie środowiska naturalnego

Do skażenia środowiska naturalnego zaliczamy skażenie wód, powietrza i gleby przez różnego rodzaju środki chemiczne, radioaktywne i organiczne, a także fale elektromagnetyczne i hałas. Człowiek otrzymał polecenie, by czynił sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1,28), jednak to nie oznacza, by dewastować środowisko (por. Rdz 2,15). Stąd ogromne zadanie spoczywa na wszystkich odpowiedzialnych za jego ochronę, począwszy od władz lokalnych, a na władzach państwowych skończywszy. Także poszczególni obywatele mają obowiązek w sobie właściwym zakresie dbać o ochronę środowiska naturalnego, także poprzez odpowiedni wybór władz samorządowych, miejskich i wojewódzkich.

Papież-Polak mocno podkreśla, że całe stworzenie ma prawo do zachowania swej integralności, jaką obdarzył je Stwórca. Człowiek zaś, sprzeciwiając się planom Boga Stwórcy, wprowadza nieporządek, który niechybnie odbija się na reszcie stworzenia. „Gdy człowiek nie żyje w pokoju z Bogiem, nie ma pokoju na ziemi: «Dlatego kraj jest okryty ża-

[28] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, (dalej jako: KKK), Poznań 1994, nr 2415.

[29] Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus" w setną rocznicę „Rerum novarum"*, (dalej jako: CA), Watykan 1991, nr 37-38.

[30] Por. KKK, 2416.

łobą i więdną wszyscy jego mieszkańcy, zarówno zwierz polny, jak ptactwo powietrzne, a nawet ryby morskie marnieją» (Oz 4,3)”[31]. Nie potrzeba wielkiego wysiłku, by dostrzec spustoszenie dokonane w środowisku naturalnym przez cywilizacyjną działalność człowieka. Owo „cierpienie ziemi” spowodowane przez ludzi obojętnych na „wyraźne zasady owego porządku i harmonii, jakie w tym świecie się kryją”[32], domaga się pilnego naprawienia poprzez regulacje zasad dysponowania bogactwami ziemi, ich bardziej racjonalnym wykorzystywaniu, proekologicznemu wychowaniu oraz bieżącej działalności na rzecz odbudowy zniszczonego środowiska.

Odpowiedzialność za ochronę środowiska naturalnego, jak podkreśla Jan Paweł II, wpisuje się w kontekst wiary, jako moralny nakaz uszanowania porządku ustanowionego przez Boga. Właśnie to przesłanie płynie do współczesnego człowieka „z ziemi i z atmosfery: porządek, który panuje we wszechświecie, wymaga szacunku; osoba ludzka, obdarzona możliwością wolnego wyboru, jest głęboko odpowiedzialna za zachowanie tego porządku, również dla dobra przyszłych pokoleń”[33]. W przeciwnym razie dokonamy zbiorowej zagłady naszych dzieci i wnuków.

W odpowiedzi na tę sytuację Jan Paweł II widzi ratunek w ekologii zintegrowanej, która nie tylko dba o ochronę środowiska, ale także o dobro duchowe człowieka. Ponieważ, jak podkreśla Papież: „Człowiek mniema, że samowolnie może rozporządzać ziemią, podporządkowując ją bezwzględnie własnej woli tak, jakby nie miała ona własnego kształtu i wcześniejszego, wyznaczonego jej przez Boga, przeznaczenia, które człowiek, owszem, może rozwijać, lecz któremu nie może się sprzeniewierzać”[34]. Świat idzie do przodu, lecz środowisko naturalne musi pozostać, by służyć następnym pokoleniom, które przyjdą po nas.

Środowisko naturalne to skarb, który człowiek otrzymał w darze od Stwórcy. Dar, który stanowi podstawę ludzkiej egzystencji. Nic dziwnego zatem, że św. Franciszek, widział w przyrodzie braci i siostry, którzy

[31] ŚDP 90,5.

[32] ŚDP 90,5.

[33] ŚDP 90,15. W dzisiejszym świecie różne środowiska zajmujące się ochroną przyrody można podzielić na trzy zasadnicze grupy, które charakteryzują się sobie właściwym podejściem do miejsca człowieka w świecie przyrody. Kierują się one następującymi zasadami: zasada biocentryczna (A. Schweizer), zasada utylitaryzmu (P. Singer) i zasada personalistyczna (Jan Paweł II). Tylko trzecia z tych zasad mieści się w nauczaniu Kościoła katolickiego.

[34] CA, 37.

koegzystują z człowiekiem i stanowią dla niego gwarant prawidłowego rozwoju i życia.

Oto pierwsza część odpowiedzi na postawione na początku pytanie. Jednak duch św. Franciszka jest o wiele bogatszy i właśnie to bogactwo wciąż niezmiennie przyciąga człowieka[35].

2. Duch Franciszka

Cała duchowość Biedaczyny z Asyżu nie jest wynikiem kaprysu losu czy naturalnych zdolności, lecz wynika z powziętej decyzji: „Pan tak dał mnie, bratu Franciszkowi, rozpocząć czynienie pokuty: Mnie, który ponieważ byłem w grzechu, zbyt przykrym zdało się patrzeć na trędowatych, sam Pan zaprowadził do nich, a ja z nimi współczułem. Odchodząc zaś od nich, to, co wydawało mi się gorzkie, zamieniło się w słodycz duszy i ciała; i zaraz potem przystanąłem i oderwałem się od rzeczy tego świata”[36].

Duch pokuty – duch żalu za grzechy to właściwy rys duchowości Franciszka, z której wynika wszystko inne. Na początku swej drogi Franciszek prosił Chrystusa o światło i „otworzył Księgę Ewangelii świętej, i odnalazł tam odpowiedź Pana tak wyrażoną, że odtąd aż do śmierci na niej się opierał: «Jeśli ktoś chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie» (Mt 16,24)”[37]. W czynieniu pokuty Franciszek odnalazł ideał swego życia. W trudach znajdował radość, w posłuszeństwie wolność, nienawiścią do siebie zyskał miłość do stworzeń.

Pewnego dnia wyłożył bratu Leonowi, że prawdziwa radość polega na cierpliwym znoszeniu przeciwności czy dotkliwego zmartwienia w imię miłości do Chrystusa[38].

Żyć w pokucie oznaczało dla Franciszka życiową postawę, której fundamentem jest uznanie swej grzeszności, szczery żal i nieustanne pokutowanie w obliczu Boga-Miłości. W tym względzie sam wyznał przed śmiercią, że „wiele grzeszył wobec brata ciała, które w życiu tak bardzo umartwił”[39].

---

[35] Troska Jana Pawła II o ochronę środowiska naturalnego znajduje swoją kontynuację w encyklice papieża Franciszka „Laudato si” z 2015 r.

[36] RV, 3.

[37] RV, 3.

[38] Por. Franciszek z Asyżu, *Traktat o radości doskonałej*, 15, w: ŹF.

[39] RV, 3.

2.1. Droga krzyża

W języku chrześcijańskim droga franciszkańska jest drogą krzyża, którego Franciszek był zwiastunem i głosicielem. Całym swoim życiem i postępowaniem przypomina on pierwszeństwo orędzia Krzyża, który grzesznej ludzkości daje utracone życie. W obliczu tego szczególnego orędzia, które swym życiem głosił Seraficki Patriarcha, Jan Paweł II modlił się za jego wstawiennictwem: „Niezbadana prawda o twych bogactwach duchowych ukryta była w krzyżu Chrystusowym (…) Ucz nas, tak jak Paweł Apostoł ciebie samego nauczył, że chlubić się mamy tylko krzyżem Pana naszego Jezusa Chrystusa”[40].

Chrystus ukrzyżowany był dla Franciszka przewodnikiem nowego życia i do końca nim pozostał. Szczególnie na górze La Verna, gdy wycisnął na ciele Świętego stygmaty – znaki swej zbawczej męki. Już nie ma Franciszka – całkowicie zatopił się on w ramionach Chrystusowego krzyża, który przejął na własność jego osłabłe i wyniszczone chorobami ciało, by w nim założyć swe królestwo jako znak dla wszystkich ludzi. Akt ten był ostatecznym dopełnieniem odwzorowania w duszy i ciele św. Franciszka Chrystusa posłusznego woli Ojca, ubogiego i ukrzyżowanego.

2.1.1. Cierpienie w duchowości franciszkańskiej

W całym nauczaniu Kościoła cierpienie zawsze miało charakter zbawczy. Dobra Nowina o zbawieniu – jak wielokrotnie podkreślał Jan Paweł II – to Ewangelia cierpienia, które w odkupieńczej męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, nabrało mocy zbawczej.

W ten soteriologiczny rys ludzkiego cierpienia za Chrystusa i wraz z Chrystusem doskonale wpisuje się św. Franciszek z Asyżu, któremu cierpienie nadało nowy sens życia, ukazało mu drogi nawrócenia i dało łaskę przybliżenia się do Chrystusa, co wyraźnie podkreśla Papież w swoim liście o cierpieniu[41]. A nawet więcej, jego udziałem stało się doświadczenie stygmatów, które uczyniło go *alter Christus*.

2.1.1.1. Franciszku, komu lepiej służyć?

To właśnie cierpienie choroby, samotności i bycia pokonanym otworzyło, pełne rycerskiej dumy, Franciszkowe serce na wezwanie, które usłyszał pod Spoleto: „Komu lepiej służyć”. Owo doświadczenie

[40] RV, 3.

[41] Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici doloris”. O chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*, (dalej jako: SD), Watykan 1984.

Boga, który pochyla się nad cierpiącym Franciszkiem, ukazuje mu nową perspektywę, nową miarę całego jego życia i powołania[42]. Tak to właśnie dla Franciszka i każdego cierpiącego brata i siostry, doznanie zła, Chrystus przemienia w ostateczne dobro, którym jest zbawienie.

Te wydarzenia w życiu Serafickiego Patriarchy rozbrzmiewają potężnym echem w słowach Jana Pawła II, skierowanych do chorych i cierpiących: „Owa wewnętrzna dojrzałość i wielkość duchowa w cierpieniu, z pewnością jest owocem szczególnego nawrócenia oraz współpracy z łaską ukrzyżowanego Odkupiciela. Tak On sam działa pośród ludzkich cierpień przez swego Ducha Prawdy, przez Ducha Pocieszyciela. To On przetwarza niejako samą substancję życia duchowego, wskazując człowiekowi cierpiącemu miejsce blisko siebie. To On – jako wewnętrzny Mistrz i Nauczyciel – uczy swojego cierpiącego brata lub siostrę tej przedziwnej zamiany, która tkwi w samym sercu tajemnicy Odkupienia”[43]. Od tego momentu krzyż na zawsze wpisał się w życie Franciszka. Chrystus, prowadząc swego Biedaczynę po drogach krzyża, wyznaczył mu miejsce blisko siebie. Ta przedziwna zamiana, o której pisał Papież w kontekście ludzkiego cierpienia, stała się dla wielu świętych początkiem przemiany życia. Wystarczy wspomnieć za Janem Pawłem św. Ignacego Loyolę, św. Franciszka czy br. Alberta Chmielowskiego. Każdy z nich miał swoje Spoleto, gdzie usłyszał znamienne słowa wezwania.

Dla każdego człowieka pogrążonego w chorobie i cierpieniu, Franciszek z Asyżu, jak pokazuje Papież-Polak, może stać się przykładem życiowego zwrotu i pójścia drogą Ewangelii.

2.1.1.2. Cierpienie i krzyż

Nie każdy rozumie sens swego cierpienia. Dla wielu staje się ono udręką i rodzi w nich naturalny sprzeciw, który wyraża się natarczywym pytaniem „Dlaczego?”. To dramatyczne pytanie człowieka pogrążonego w bezsilności cierpienia nabiera szczególnego sensu, gdy stawiane jest w obliczu krzyża. Tam właśnie jest Ten, który sam cierpi i daje odpowiedź najbardziej autentyczną – wynikającą z doświadczenia własnego cierpienia[44]. Owa odpowiedź Chrystusa – męża boleści oswojonego z cierpieniem (por. Iz 53,3) jest na miarę człowieka cierpiącego, który właśnie potrzebuje praktyka, nie zaś teorii i pustych słów pociechy.

[42] Por. SD, 26.

[43] SD, 26.

[44] Por. SD, 26.

Człowiek zatem, wchodząc coraz głębiej w rozumienie Chrystusowej męki i śmierci, odkrywa również sens swego cierpienia, które rozbrzmiewa w jego uszach wezwaniem: „«Pójdź za Mną!» Pójdź! Weź udział swoim cierpieniem w tym zbawianiu świata, które dokonuje się przez moje cierpienie! Przez mój Krzyż”[45]. W miarę, jak człowiek bierze swój krzyż, łącząc się duchowo z krzyżem Chrystusa, odsłania się przed nim zbawczy sens cierpienia. Człowiek cierpiący już nie szuka odpowiedzi, nie staje *contra* swemu cierpieniu, lecz cierpienie staje się modlitwą – źródłem i motywem współzbawczego działania z Chrystusem. W cierpieniu odnajduje on pokój i radość, że wraz ze swoim cierpiącym Mistrzem może działać na rzecz zbawienia świata.

Dla ludzi dzisiejszych czasów, którzy nie potrafią zrozumieć ani tym bardziej znieść jakiegokolwiek cierpienia, Franciszek wskazuje na krzyż, na którym ukrzyżowany grzech i egoizm, jako źródła ludzkiego cierpienia, tracą swą moc. Człowiek dzięki krzyżowi wyrywa się z kręgu przygnębienia, odnajduje sam siebie i odnawia więzi z innymi. Już nie szuka sam siebie i własnej korzyści, lecz „niszczy doszczętnie twardą obręcz starości i śmierci, wkraczając zarazem w nowy świat, pośrodku którego jest Bóg, a w obrębie jego granic – wszyscy bracia”[46] – tak rodzi się nowe stworzenie w Chrystusie.

2.2. Ubogi Franciszek

Jan Paweł II, jako syn polskiej ziemi, wielką wagę przywiązywał do obchodów świąt Bożego Narodzenia, które w Watykanie miały zawsze charakter typowo polski. W dwóch listach na Boże Narodzenie[47] Papież-Polak ukazuje przychodzącego na świat Chrystusa jako Orędownika ubóstwa i miłości. Tę drogę Chrystusowej *kenozy* podjął w swoim życiu św. Franciszek z Asyżu, który – jak podają historycy – pierwszy w dziejach świata odtworzył w Greccio scenę narodzenia Jezusa. W ten sposób na zawsze w obchody świąt Bożego Narodzenia wpisała się betlejemska stajenka, Święta Rodzina, pasterze i zwierzęta, które otaczają żłóbek Bożej Dzieciny.

---

[45] SD, 26.

[46] RV, 3.

[47] Jan Paweł II, *List na Boże Narodzenie „Niech zamilknie zgiełk nienawiści”*, (dalej jako: BN 86), Watykan 1986, w: *Nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II, Komputerowy zbiór dokumentów papieskich,* Kraków 1999. Jan Paweł II, *List na Boże Narodzenie „Razem z Nim stańmy po stronie ubogich”*, (dalej jako: BN 88), Watykan 1988, w: *Nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II, Komputerowy zbiór dokumentów papieskich*, Kraków 1999.

2.2.1. Betlejem – znak ubóstwa

Cichy krajobraz betlejemskiej nocy. Stajnia, żłób, kilka par zwierząt oraz On, leżący na sianie pod czułym spojrzeniem Maryi i Józefa. Atmosfera tchnie ubóstwem i „nosi na sobie znamię odepchnięcia od drzwi, gdy Józef i Maryja szukali miejsca w gospodzie”[48]. „«Twój Bóg zaczął królować» (Iz 52,7). Tak. Zaczął królować Twój Bóg, Syjonie, Przedziwny Twój Bóg: oto spoczywa w żłobie, przeznaczonym dla zwierząt. I tak zaczyna królować Twój Bóg, Syjonie!”[49]. Narodziny Mesjasza zostały naznaczone znakiem ubóstwa. On, wielki Król, Pan nieba i ziemi „dla nas stał się ubogi, aby nas tym Ubóstwem ubogacić (por. 2Kor 8,9)”[50].

Właśnie w takim Chrystusie, pokornym i ubogim, Chrystusie, który stał się znakiem sprzeciwu wobec przepychu dworów książęcych i biskupich rezydencji, bogactwa ówczesnych klasztorów i zbytku duchownych, zakochał się Franciszek[51]. Podejmując drogę ubóstwa, wyznaczoną przez Chrystusa w tę betlejemską noc, Franciszek stał się najlepszym uczniem w szkole Jezusa, by współczesny świat mógł lepiej pojąć, poprzez przykład ucznia, doskonałość Mistrza z Nazaretu[52]

Co widzieli oczyma wiary Maryja, Józef i pasterze w tę betlejemską noc? Co widział dwanaście wieków później w tę samą noc Seraficki Patriarcha, gdy w Greccio przeżywał swoje Boże Narodzenie? W tę noc wszyscy zrozumieli, że „tylko tak mógł się narodzić Chrystus! Tylko tak mógł zamieszkać wśród ludzi Emmanuel! Zwiastun dobrej nowiny”[53]. Dzięki swemu ubóstwu stał się dostępny dla wszystkich i wobec wszystkich wolny.

2.2.2. Betlejem – znak miłości

Ta betlejemska noc zwiastuje światu niezwykłą wiadomość: „Bóg tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3,16). Bóg zagościł pośród swego ludu, ponieważ bardzo ukochał człowieka. Jak z całą mocą podkreśla Jan Paweł II: „Słuchajcie i pojmijcie to wszyscy: Bóg, który wszystko ogarnia, Bóg, w którym wszyscy żyjemy, poruszamy się i jesteśmy (por. Dz 17,28), wybrał ziemię na swoje mieszkanie, naro-

[48] BN 88,1.

[49] BN 86,1.

[50] BN 86,1.

[51] Por. BN 86,2.

[52] Por. BN 86,2.

[53] BN 88,3.

dził się w Betlejem; serca ludzkie uczynił przestrzenią swojego królestwa!”[54].

Bóg-Miłość także dziś chce narodzić się w ludzkim sercu, które chce uczynić swoim królestwem. Stąd oczekuje od człowieka przełożenia całego akcentu nadchodzących świąt ze świecącego blichtru zewnętrznej oprawy na ozdobienie serca pokojem i dobrem wobec wszelkiego stworzenia. „Jeśli Bóg umiłował nas tak bardzo, że stał się człowiekiem, jednym z nas, czyż możemy nie miłować się nawzajem i nie dzielić z drugimi tego, co każdemu jest dane, na radość wszystkim?”[55]. Tylko motyw miłości, który będzie przyświecał naszym przygotowaniom do kolejnych obchodów dnia Bożego Narodzenia, nie popsuje po raz kolejny żłóbka Bożej Dzieciny[56].

Ubóstwo środków i wielka miłość – oto franciszkańska recepta na udane święta, które wniosą w chrześcijańskie życie prawdziwy pokój i dobro.

3. Miłość Kościoła

W swoim postępowaniu św. Franciszek był przekonany, że kto nie zbiera z Kościołem, „ten rozprasza” (Mt 12,30), Dlatego od samego początku zabiegał, by jego dzieło znalazło aprobatę Papieża i Kościoła, czego daje wyraz w swojej Regule: „abyśmy zawsze poddani i ulegli rozkazom tego samego Świętego Kościoła i umocnieni w wierze (por. Kol 1,23) katolickiej trwali w ubóstwie i pokorze, i w świętej Ewangelii Pana naszego, Jezusa Chrystusa, co mocno postanawiamy”[57]. Biograf św. Franciszka podkreślał jego wielki szacunek dla Kościoła i kapłanów. „Przede wszystkim i ponad wszystko uważał, że wiara Świętego Kościoła Rzymskiego powinna być zachowywana, otaczana czcią i naśladowana, bo w niej tkwi moc zbawienia wszystkich. Z szacunkiem odnosił się do kapłanów, a wszystkich sług Kościoła otaczał wielką miłością”[58]. Kościół odpłacił Biedaczynie z Asyżu tym samym: zatwierdził ułożoną przez niego Regułę życia i obdarzył go wieloma zaszczytami.

Kościół czasów Seraficiego Patriarchy przeżywał dynamiczny proces odnowy liturgicznej i moralnej, który zaowocował Soborem Late-

[54] BN 86,6.

[55] BN 86,7.

[56] Por. BN 86,7.

[57] RV, 4.

[58] RV, 4.

rańskim IV w 1215 r. Św. Franciszek jako mąż Kościoła z pewnością doskonale orientował się w decyzjach i postanowieniach tegoż Soboru. Z pewnością echem Soborowej odnowy była gorliwość, z jaką Święty dbał o kult Eucharystii i ściśle związany z nią piękny wygląd kościołów, tabernakulów i świętych naczyń. Jednak najbardziej zabiegał, by na powrót zapłonęła miłość do Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa.

Franciszek we wszystkim posłuszny świętej Matce Kościołowi za swoje przyjął wezwanie Innocentego III (1198-1216), który przemawiając do zgromadzonych na rozpoczęcie Soboru Laterańskiego IV, wezwał wszystkich chrześcijan, a zwłaszcza duchownych, do odnowienia duchowego, nawrócenia ku Bogu i poprawy obyczajów. Posługując się zaś proroczymi słowami z księgi Ezechiela (por. Ez 9,4), wskazał na ostatnią literę alfabetu hebrajskiego *thau*, która swym kształtem przypomina krzyż. Papież podkreślił, że jest to znak tych, „którzy «ciało ukrzyżowali z pożądliwościami cielesnymi» i którzy ludzką niedoskonałość opłakują przed Bogiem i nad nią ubolewają: «Ten znak nosi na czole, kto okazał w działaniu skuteczność Krzyża»”[59]. Nic zatem dziwnego, że pokuta stała się główną ideą ruchu franciszkańskiego, a znak *thau* na stałe wpisał się do symboliki franciszkańskiej. Już bowiem sam św. Franciszek tym znakiem opatrywał pisane przez siebie listy, umieszczał go w celach braci i w swoich pouczeniach i „jak gdyby – jak mówił św. Bonawentura – cały jego wysiłek zmierzał zgodnie ze słowem proroka do umieszczenia znaku *thau* na czołach mężów, opłakujących winy i ubolewających nad nimi, rzeczywiście nawróconych do Jezusa Chrystusa”[60].

Franciszek nie działał obok Kościoła, lecz postawił sobie za cel czynne włączenie się w odnowę życia chrześcijan zainicjowaną przez Papieża i Sobór. Reszty dokonał Duch Święty, który uczynił ze Świętego Męża swoje narzędzie, aby Kościół wewnętrznie odnowić i uczynić go świętym i niepokalanym. W ten sposób Franciszek stał się rzeczywistym odnowicielem Kościoła, nie mocą nagany czy krytyki, lecz osobistej świętości.

3.1. Matka Kościoła – Matka Zakonu

W całokształcie duchowości św. Franciszka, Maryja zajmuje szczególne miejsce. Od samego bowiem początku maleńki kościółek poświęcony Matce Bożej Anielskiej, zwany przez Franciszka Porcjunkulą, stał się kolebką Zakonu. To właśnie pod czułym spojrzeniem Matki Pana,

[59] RV, 4.

[60] RV, 4.

pierwsi bracia Serafickiego Patriarchy, kształtowali swoją duchowość, żyjąc w posłuszeństwie, bez własności i w czystości[61]. Przy Pani Anielskiej Franciszek rozpoczynał swoje ponadczasowe dzieło i tam zakończył swe życie. Tak więc wszystko „krążyło" wokół Maryi jako Matki Kościoła i Zakonu.

Tę doniosłą prawdę dla ruchu franciszkańskiego przypomina Jan Paweł II w jednej z katechez maryjnych[62], wygłoszonej 30 lipca 1997 r. w Watykanie.

3.1.1. Podwójne macierzyństwo Maryi

Maryja – najczcigodniejszy członek Kościoła nieustannie pozostaje w ścisłym zjednoczeniu z poszczególnymi Osobami Trójcy Świętej. Stąd też Sobór Watykański II nazywa Ją „Rodzicielką Syna Bożego, a przez to najbardziej umiłowaną córą Ojca i świętym przybytkiem Ducha Świętego"[63]. Zasadniczą konsekwencją owego zjednoczenia jest macierzyństwo Maryi[64], które można rozpatrywać w podwójnym kluczu. Pierwsze macierzyństwo wynika z Bożego planu zbawienia (por. Łk 1,35), którego Maryja stała się głównym protagonistą. Jej poddanie się Bożej woli i całkowite zjednoczenie z Duchem Świętym, niejako otworzyło „drzwi świata" na przychodzącego Chrystusa.

Drugim istotnym elementem macierzyństwa Maryi są słowa testamentu z krzyża „Oto Matka twoja" (J 19,27). W osobie Jana, Maryja stała się Matką wszystkich wierzących. Stąd też Sobór Watykański II podkreśla, że Matka Pana stała się dla ludzi matką w porządku łaski[65].

3.1.2. Maryja dla Franciszka

Nieustanne zjednoczenie Maryi z Duchem Świętym, które Sobór określa mianem „przybytek" (*sacrarium*) Ducha Świętego, podkreśla ową szczególną więź obecności, miłości i współpracy, jaka łączy Maryję z Duchem Świętym[66].

---

[61] Por. 2Reg, 1,1, w: ŹF.

[62] Por. Jan Paweł II, *Maryja najznakomitszy członek Kościoła*, (dalej jako: M 57), Watykan 1997, w: *Katechezy, Maryja, Nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II, Komputerowy zbiór dokumentów papieskich*, Kraków 1999.

[63] *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium"*, (dalej jako: KK), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, nr 53.

[64] Por. M 57,5.

[65] Por. KK, 61.

[66] Por. M 57,5.

W tym samym nurcie postrzegał Maryję św. Franciszek, który nazywał Ją Oblubienicą Ducha Świętego i wzywał Maryję jako dom, pałac, przybytek i szatę Jezusa Chrystusa[67]. Dla Serafickiego Patriarchy bowiem zjednoczenie Maryi z Duchem Świętym uczyniło Ją punktem zetknięcia Boga i człowieka.

3.1.3. Żyć w Duchu Świętym

Papież-Polak ukazuje Maryję jako tę, która swoim przykładem zachęca wszystkich, by „ufnie poddali się tajemniczemu działaniu Pocieszyciela i żyli z Nim w trwałej komunii miłości"[68]. Oznacza to, że naśladując Matkę Pana, chrześcijanie winni ze wszystkich sił wyrabiać w sobie owoce Ducha: „Owocem zaś ducha jest: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie" (Ga 5,22-23). Te przymioty są wyznacznikiem życia w Duchu Świętym. Człowiek, który pragnie naśladować Matkę Pana, w zjednoczeniu z Duchem Świętym – w poddaniu Jego woli i natchnieniom, w otwarciu na Jego „powiewy" oraz w ciągłym stawianiu sobie wymagań na wzór Chrystusa i Jego Matki, zdolny jest do wyrabiania w sobie właściwości (cnót), które będą promieniowały, przyciągały i świadczyły o Jego przynależności do Chrystusa.

Maryja dla św. Franciszka jest przede wszystkim Matką: w pierwszej kolejności Matką Jezusa Chrystusa, dalej Matką założonego przez Serafickiego Patriarchę Zakonu, a w końcu Matką każdego człowieka. Z tej racji każde z Jej synów i córek winno podążać wytyczonym przez Nią szlakiem, na którym przewodnikiem jest Duch Święty. W zjednoczeniu bowiem z Pocieszycielem, posłanym przez Jezusa, człowiek jest zdolny do osiągnięcia drobnej cząstki podobieństwa do Matki.

3.2. Ubodzy bracia Chrystusa

Papież, Jan Paweł II, w swoim nauczaniu wielokrotnie odwołuje się do postaci Franciszka z Asyżu jako naśladowcy Chrystusa pokornego i ubogiego. W listach na Boże Narodzenie, Papież-Polak ukazuje problem ubogich członków Kościoła, którzy często są pozostawieni sami sobie. Odwołując się zaś do Chrystusa ubogiego, który nie wzgardził żłobem betlejemskiej stajni, by stać się bratem wszystkich małych i wzgardzonych, ukazuje ludzi pozbawionych podstawowych środków do życia jako najbliższych sercu Jezusowemu.

---

[67] Por. Franciszek z Asyżu, *Pozdrowienie cnót*, w: ŹF.

[68] M 57,5.

3.2.1. Chrystus ubogi

Betlejemska noc należy do jednego z najbardziej kontrowersyjnych zdarzeń w dziejach historii zbawienia. Oczekiwany Król, Mesjasz, schodzi między ludzi i za pierwsze miejsce swego pobytu obiera stajnię – miejsce przeznaczona dla zwierząt. Trudne do zrozumienia i ogarnięcia – Ten, który pod sobą ma cały wszechświat, spoczął w żłobie, gdzie codziennie wół i krowa wsadzają swój pysk w poszukiwaniu pożywienia. Bóg rozpoczął swą ziemską pielgrzymkę „w znaku skrajnego ubóstwa: dla nas stał się ubogi”[69], by ubodzy odnaleźli w Nim swego brata.

Od dnia narodzin Chrystus nosi w sobie znamię ludzkiego ubóstwa – znamię odepchnięcia, gdy w Betlejem Józef pukał od drzwi do drzwi, szukając miejsca dla swej żony i jej dziecka (por. Łk 2,7), braku domu (por. Mt 8,20), środków do życia (por. Mk 6,38), a na koniec zostaje pozbawiony także swej szaty (por. J 19,24) – jedynej własności i pamiątki po matce[70].

3.2.2. Franciszek – naśladowca Chrystusa

Franciszek – wierny i najdoskonalszy naśladowca ubogiego Chrystusa, sam ogołocił się ze wszystkiego, by zyskać wolność i bogactwo duchowe. Dzięki swemu ogołoceniu, stał się dostępny dla każdego człowieka. Swego przyjaciela odnaleźli w nim trędowaci, miejska biedota i żebracy, a Kościół na nowo pojął wartość skarbów nieprzemijających. Dzięki niemu – jak podkreśla Jan Paweł II – współczesny człowiek jest w stanie spojrzeć na świat z innej perspektywy, oderwać wzrok od wirtualnego świata zamkniętego w pudle komputera czy telewizora, by dostrzec inne stworzenia i pokochać je tą miłością, która płonęła w sercu Biedaczyny z Asyżu. To przez ubóstwo ucznia możemy lepiej zrozumieć ubóstwo Mistrza, a nasze myśli i działania staną się pełne miłości i pokoju[71].

3.2.3. Ubodzy – nasi bracia

Ubóstwo Chrystusa i Franciszka daje nam ważną lekcję: „Bóg umiłował nas tak bardzo, że stał się człowiekiem, jednym z nas, czyż możemy nie miłować się nawzajem i nie dzielić z drugimi tego, co każdemu jest dane, na radość wszystkim?”[72]. Tylko bowiem ofiarująca się miłość

[69] BN 86,1.

[70] Por. BN 88,1.

[71] Por. BN 86,2.

[72] BN 86,7.

może zmienić oblicze ziemi, kierując umysły i serca ku myślom braterstwa i pokoju[73]. W tajemnicy Chrystusa ubogiego znajdują swe miejsce wszyscy ubodzy, wyrzuceni poza nawias życia społecznego, osamotnieni, chorzy i cierpiący[74].

Niech rozbrzmiewa ten głos ubogiego Chrystusa i Franciszka! Aby człowiek usłyszał wreszcie głos Boga narodzonego w ubóstwie! Aby usłyszał głos Franciszka, rycerza ośmiu błogosławieństw! Może wtedy wreszcie zamilknie zgiełk nienawiści i huk śmiercionośnych detonacji na tylu miejscach ziemi?[75]. Może do naszych uszu dotrze głos tych, którzy cierpią i umierają z głodu, zepchniętych na margines, wydziedziczonych, uchodźców, ofiar nienawiści, wojen czy klęsk żywiołowych[76].

Jan Paweł II, stając w obronie wszystkich ubogich, wzywa „do niesienia pomocy potrzebującym, z którymi Chrystus zechciał się utożsamić! Niech to wezwanie rozlegnie się dziś we wszystkich stronach świata i niech pobudzi do wspaniałomyślnej odpowiedzi. Niech każdy nauczy się dostrzegać w ubogich braciach ubogiego Chrystusa”[77].

Bóg zniżył się do poziomu człowieka i z ubóstwa materialnego uczynił narzędzie wyniesienia ludzkiego ducha ponad poziom przeciętności. Jego naśladowca, św. Franciszek, w swym ogołoceniu odnalazł szczególny sposób ewangelizacji konsumpcyjnego świata. Ci wielcy Mistrzowie uczą nas pochylania się nad wszelką biedą i odrzutkami społecznymi. Chrystus bowiem i Franciszek w takich ludziach widzieli swych braci i siostry. Oni przed mądrymi i roztropnymi tego świata przyjmowali i kroczyli ścieżkami Ewangelii.

❖ ❖ ❖

Oto wyłania się przed naszymi oczami szeroki kontekst duchowości św. Franciszka, która pociąga tak wielu współczesnych ludzi. On *alter Christus* może powtarzać za swoim Mistrzem: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12,32). Franciszek pociąga do siebie, gdyż on naśladował Jezusa Chrystusa aż do

[73] Por. BN 86,7.

[74] Por. BN 88,7.

[75] Por. BN 86,5.

[76] Por. BN 88,7.

[77] BN 88,8.

tego stopnia, że „już nie żył on sam (por. Ga 2,20), lecz Chrystus w nim, jeżeli wolno odnieść do niego słowa Pawła Apostoła”[78].

Świat biegnie za św. Franciszkiem, ponieważ jest on transparentny – niczym przez okno widać przez niego Chrystusa. Franciszek w swojej duchowości zawarł najważniejsze przesłanie ewangeliczne: radość zachwytu nad dziełami Boga, wolność płynącą z całkowitego zaufania Bogu, miłość Kościoła i stworzenia oraz odwzorowanie w sobie krzyża, który dla Franciszka stał się znakiem nieustannego odwracania się od grzechu. Biedaczyna z Asyżu pociąga współczesnego człowieka blaskiem swej świętości, która pozostała ponadczasowa i możliwa jest do naśladowania w każdych czasach i dla każdego człowieka.

ABSTRACT

In the 40th anniversary of the election of Karol Wojtyla to the Holy See, the author in the article **„Assisi dimension of the great pontificate. St. John Paul II about St. Francis"** shows the importance of St. Francis in the teaching of John Paul II, for whom the personage of the Patriarch of Assisi played a significant role as a great advocate of peace, ecology, humility and poverty.

KEY WORDS: John Paul II, Franciscans, peace, ecology.

SŁOWA KLUCZE: Jan Paweł II, franciszkanizm, pokój, ekologia.

[78] RV, 3.

Dekalog Jana Pawła II

Szkic moralnego nauczania Jana Pawła II

Dziedzictwo nauczania św. Jana Pawła II zawiera 20 pokaźnych tomów, w których znajdują się papieskie encykliki, adhortacje, orędzia, listy, katechezy, przemówienia i homilie. Pośród wielości tych dokumentów swoje poczesne miejsce mają dokumenty dotyczące nauczania moralnego. Stąd powstała idea naszkicowania pewnego kierunku w doktrynie moralnej Kościoła katolickiego, wytyczonej przez Papieża-Polaka. Tego zadania podjęli się młodzi kapłani franciszkańscy, absolwenci Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Tak powstał poniższy cykl 10 opracowań, którego zasadniczym celem nie jest szczegółowe ukazanie nauczania Jana Pawła II w podjętych przez autorów kwestiach, lecz przedstawienie pewnego szkicu moralnych zagadnień poruszanych przez Papieża-Polaka.

Motywem przewodnim podjęcia tego zadania jest przypadająca w tym roku 40. rocznica wyboru Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową. Wraz z nim rozpoczął się w historii świata i Kościoła nowy etap, którego spadkobiercami będą następne pokolenia. Warto zatem nakreślić zasadnicze idee tego pontyfikatu.

❖ ❖ ❖

JAROSŁAW PAKUŁA OFMCONV*

Łódź

1. NIENARUSZALNOŚĆ ŻYCIA LUDZKIEGO

Z prawdy o świętości życia wynika zasada jego nienaruszalności, „wpisana od początku w serce człowieka, w jego sumienie”[1].

Głos Papieża, jako strażnika życia trwającego od jego poczęcia aż do naturalnej śmierci, najpełniej rozbrzmiewa w encyklice „Evangelium vitae”. Papież w tym dokumencie z całą mocą podkreśla: „Bronić życia

* **JAROSŁAW PAKUŁA OFMConv** (ur. 30.08.1986). Absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

[1] Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”. O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, (dalej jako EV), Watykan 1995, nr 40.

i umacniać je, czcić je i kochać – oto zadanie, które Bóg powierza każdemu człowiekowi, powołując go – jako swój żywy obraz – do udziału w Jego panowaniu nad światem”[2]. Ojciec Święty w swojej pielgrzymce do Ojczyzny w 1997 r., do zgromadzonych wiernych w Kaliszu skierował następujące słowa: „Miarą cywilizacji – miarą uniwersalną, ponadczasową, obejmującą wszystkie kultury – jest jej stosunek do życia”[3]. Aby ów stosunek właściwie ukształtować, należy przede wszystkim poznać i zrozumieć godność ludzkiego życia. U podstaw godności człowieka leży Objawienie Boże. Papież, mówiąc o godności ludzkiego życia, podkreśla aspekt chrystologiczny – wartość ludzkiego życia objawia się w słowach, czynach i w Osobie samego Jezusa[4]. Jan Paweł II tym samym pogłębia wyrażenie soborowe, gdyż, jeśli Objawienie ukazuje godność człowieka, to Chrystus – jako jego pełnia i wypełnienie – stanowi w sobie fundament i zarazem całkowitą prawdę o ludzkiej godności[5]. Ojciec Święty we wspomnianej encyklice podkreśla znaczenie ludzkiego życia. W żaden sposób nie da się przecenić ludzkiego życia: jest ono wartością podstawową i niezbywalną. Życie bowiem jest darem samego Boga. U podstaw każdego życia leży odwieczna wola Boga, który pragnie zaistnienia każdego człowieka[6]. Każdy człowiek – jak wskazuje Papież – powołany jest do życia dla niego samego. Nie jest ono środkiem, ale celem. Życie jest darem i zadaniem wymagającym jego wypełnienia.

Ziemska egzystencja zmierza ku życiu wiecznemu, ku pełni spotkania z Dawcą Życia – Bogiem. „Nie jest ono jednak rzeczywistością «ostateczną», ale «przedostateczną»; jest więc rzeczywistością świętą, która zostaje nam powierzona, abyśmy jej strzegli z poczuciem odpowiedzialności i doskonalili ją przez miłość i dar z siebie ofiarowany Bogu i braciom”[7]. Papież staje na straży nienaruszalności życia od jego poczęcia aż do naturalnej śmierci. Życie jako podstawowe dobro przysługujące

[2] EV, 42.

[3] Jan Paweł II, *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 1, Polska, Kalisz 04.06.1997, w: *Dzieła zebrane*, t. IX, P. Ptaszek (red.), Kraków 2008, s. 703.

[4] Por. EV, 29.

[5] Por. *Konstytucja o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, nr 4.

[6] Jan Paweł II, *List do rodzin „Gratissimam sane” z okazji Roku Rodziny 1994*, Watykan 1994, nr 9.

[7] EV, 2.

człowiekowi wymaga, aby było poszanowane przez ludzi. Stanowi ono bowiem fundament życia społecznego[8].

Cywilizacja współczesna, którą Święty nazywa „kulturą śmierci", staje na stanowisku przeciwnym ludzkiemu życiu. Papież, broniąc nienaruszalności życia, z bólem podaje fakty świadczące o zamachu na ludzkie życie, jaki ma miejsce we współczesnym świecie. Na pierwszym miejscu stawia Ojciec Święty prawodawstwo państwowe, które nie karze praktyk przeciwnych życiu, co więcej, ustawowo zezwala na ich dokonywanie. Zdaniem Papieża jest to dowodem głębokiego kryzysu moralnego, jaki dotyka naszą cywilizację. Jak pisze Papież: „Prowadzi to do dramatycznych konsekwencji: choć samo zjawisko eliminacji wielu ludzkich istot poczętych lub bliskich już kresu życia, jest niezwykle groźne i niepokojące, równie groźny i niepokojący jest fakt, że nawet ludzkie sumienie zostaje jak gdyby zaćmione przez oddziaływanie wielorakich uwarunkowań i z coraz większym trudem dostrzega różnicę między dobrem a złem w sprawach dotyczących fundamentalnej wartości ludzkiego życia"[9]. Życie ludzkie jest zagrożone, dlatego Papież, świadom takiego stanu rzeczy, podejmuje się refleksji, mającej na celu obronę nienaruszalności życia. Staje on na straży ludzkiego życia, przedstawiając w sposób jednoznaczny naukę Kościoła odnoszącą się do zagadnień związanych z ludzkim życiem. Podkreśla przy tym, że życie ludzkie należy do Boga, i to On jest Panem życia i śmierci[10]. Papież podaje szereg zagrożeń, jakie czyhają na ludzkie życie, przytaczając następujące przykłady:

- osłabienie wartości życia;
- zanikająca świadomość, iż zamach na ludzkie życie jest przestępstwem – czynem moralnie niegodziwym, otrzymującym status przywileju prawnego.

Ojciec Święty mówi w sposób otwarty o spisku przeciw życiu, będącym udziałem instytucji międzynarodowych, które szerzą antykoncepcję, sterylizację i aborcję. Dodatkowo w tym spisku biorą udział środki społecznego przekazu, które kształtując opinię publiczną, przedstawiają wymieniane środki, włączając w ten nurt także eutanazję, jako wyraz

[8] Tamże.

[9] EV, 4.

[10] Por. EV, 9.

postępu i wolności, postawę zaś wspierającą życie uznają za przejaw przeciwny tym wartościom[11].

Współczesny człowiek stracił odniesienie do Boga i przemodelował świat własnych wartości, pozbywając się odniesienia do Boga i szacunku do drugiego człowieka. Postępująca laicyzacja, życie oparte tylko na tym, co materialne, łatwe i przyjemne nie sprzyja promocji życia. Wobec narastającego problemu potrzebne jest, według Papieża, podjęcie konkretnego działania na rzecz obrony nienaruszalności życia. Człowiek zozobowiązany jest do pielęgnowania i miłowania daru Bożego, jakim jest życie. „Z prawdy o świętości życia wynika zasada jego nienaruszalności, wpisana od początku w serce człowieka, w jego sumienie"[12]. Życie ludzkie jest darem Boga, dlatego już z tego faktu winno być ono otoczone szczególną troską. Świadomość, iż drugi człowiek jest naszym bliźnim, zmienia do niego nasze nastawienie. Życie, bowiem posiada swoją wartość już od chwili samego poczęcia. Nikt nie może czuć się panem lub właścicielem życia drugiego człowieka. Wyrażają to słowa: „Życie ludzkie jest święte, ponieważ od samego początku domaga się «stwórczego działania Boga» i pozostaje na zawsze w specjalnym odniesieniu do Stwórcy, jedynego swego celu. Sam Bóg jest Panem życia, od jego początku aż do końca. Nikt, w żadnej sytuacji, nie może rościć sobie prawa do bezpośredniego zniszczenia niewinnej istoty ludzkiej" [13].

Broniąc nienaruszalności życia, Papież definitywnie określa doktrynę Kościoła odnośnie do aborcji i eutanazji: „Przerwanie ciąży jest – niezależnie od tego, w jaki sposób zostaje dokonane – świadomym i bezpośrednim zabójstwem istoty ludzkiej w początkowym stadium jej życia, obejmującym okres między poczęciem a narodzeniem"[14]. Wobec eutanazji podaje stanowisko: „Praktyka eutanazji zawiera – zależnie od okoliczności – zło cechujące samobójstwo lub zabójstwo"[15]. Nawet dopuszczenie tych praktyk przez prawodawstwo cywilne nie zwalnia wierzących z odpowiedzialności za dokonany zamach na ludzkie życie. Normą obowiązującą w tych kwestiach dla chrześcijan jest głos sumienia. Papież usilnie zachęca polityków katolickich o dołożenie wszelkich starań, aby bronić ludzkiego życia[16]. Ojciec Święty podaje środki pozwa-

[11] Por. EV, 17.

[12] EV, 40.

[13] EV, 53.

[14] EV, 58.

[15] EV, 65.

[16] Por. EV, 68-75.

lające uzdrowić współczesną cywilizację, aby strzegła nienaruszalności życia – służyć „Ewangelii życia", to znaczy:

- troszczyć się o każdego człowieka jako o osobę;
- pełnić posługę miłości, która powinna obejmować każdego bez wyjątku;
- odnawiać kulturę zmierzającą do budowania cywilizacji życia.
- Ma się to dokonać dzięki:
- uwrażliwieniu sumień;
- odkryciu więzi między życiem a wolnością, między wolnością a prawdą;
- szerokiej pracy wychowawczej w zakresie: płciowości, miłości, czystości, formacji małżonków do odpowiedzialnego rodzicielstwa oraz podjęciu refleksji nad sensem cierpienia i śmierci.

Potrzeba więc przyjęcia nowego stylu życia według zasady „być", a nie „mieć"[17]. Potrzeba wreszcie zaangażowania środowisk inteligenckich, aby budowały i wspierały naukowo nową kulturę życia[18].

Papież kieruje do każdego z nas wezwanie o troskę o życie. Mamy je wspierać poprzez nasze konkretne wybory, osobistą modlitwę. Św. Jan Paweł II, jako strażnik nienaruszalności życia, pozostawił nam zadanie: „Obrona i promocja życia nie są niczyim monopolem, ale zadaniem i odpowiedzialnością wszystkich. Wyzwanie, przed którym stajemy na początku trzeciego tysiąclecia, jest trudne: tylko zgodna współpraca wszystkich, którzy wierzą w wartość życia, pozwoli uniknąć klęski cywilizacji i jej nieobliczalnych konsekwencji"[19].

Ludzkie życie jest święte na każdym etapie jego trwania. Jan Paweł II w swoim nauczaniu nieustannie podkreśla tę prawdę, zwracając się do wszystkich, którzy mają jakikolwiek wpływ na decyzje prawne i etyczne, by dołożyli starań w upowszechnianiu na świecie „cywilizacji miłości" i poszanowaniu tego najbardziej podstawowego prawa człowieka.

❖ ❖ ❖

[17] Por. EV, 95-98.

[18] Por. EV, 98.

[19] EV, 91.

ANDRZEJ ACHREM OFMCONV*

2. PRAWDA I WOLNOŚĆ

„Tylko wolność podporządkowana prawdzie prowadzi osobę ludzką ku autentycznemu dobru”[20].

Istotnymi pojęciami dla rozwoju każdej osoby ludzkiej są ściśle powiązane ze sobą pojęcia: prawdy, dobra i wolności. Prawda, poprzez oświecenie rozumu i kształtowanie wolności człowieka, prowadzi go ku jego rzeczywistemu dobru, polegającemu na poznaniu i umiłowaniu Pana[21]. Jednak świadomość znaczenia relacji: prawda-wolność-dobro dla wielu osób we współczesnym świecie straciła na znaczeniu. Nie dostrzegając konieczności poznania prawdy oraz trwania w niej, przyznają oni priorytet jedynie własnej, nie odnoszącej się do żadnego obiektywnego fundamentu wolności, która nie daje możliwości określenia dobra i zła[22]. Nie dostrzega się przy tym słabości oraz ograniczoności, cechujących oderwaną od obiektywnej prawdy wolność człowieka. Wolność ludzka bowiem nie ma absolutnego i bezwarunkowego punktu wyjścia w samej sobie. Absolutyzując znaczenie wolności, nie zauważa się rozbrzmiewającego w niej głosu Stwórcy, wzywającego człowieka do jego prawdziwego dobra, którym jest udział w życiu samego Boga. W wolności człowieka jest więc zawarta dramatyczna skłonność przeciwstawiania się otwarciu na dobro i prawdę. W encyklice „Veritatis splendor” Jan Paweł II stwierdza: „W popełnionych przez siebie błędach, w niewłaściwych aktach wyboru, odkrywa zaczątki radykalnego buntu, który każe mu odrzucić Prawdę i Dobro i uczynić się absolutną zasadą samego siebie”[23]. Źródłem chęci zniszczenia harmonii między prawdą a wolnością, chęci niezależnego określania dobra i zła, jest grzech człowieka[24]. Konsekwencją grzechu pierworodnego jest pokusa odrzucenia prawdy

---

* **ANDRZEJ ACHREM OFMConv** (1981-2013). Absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

[20] Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”. O niektórych podstawowych problemach moralnych nauczania Kościoła*, (dalej jako: VS), Watykan 1993, nr 84.

[21] Por. VS, (Wstęp).

[22] Por. VS, 84.

[23] VS, 86.

[24] Por. VS, 102.

Boga oraz wyboru kłamstwa. Pragnienie poznania prawdy oraz wyzwolenia wolności jest jednak zawsze obecne w głębi serca człowieka[25].

Chrystus, poprzez swoje życie, śmierć i zmartwychwstanie objawił nam prawdę Boga oraz wyswobodził nas ku wolności (por. Ga 5,1). Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały, urzeczywistniający w swojej Osobie, w sposób doskonały, zarówno wolność osobistą, jak również całkowite posłuszeństwo Ojcu, objawia nam, że istotą prawdziwej wolności jest dar z siebie poprzez miłość w służbie Bogu i braciom. Komunia z Chrystusem zmartwychwstałym jest tym, co umożliwia człowiekowi życie w prawdziwej wolności. Podkreśla to Jan Paweł II: „Jego ukrzyżowane ciało to pełne objawienie nierozerwalnej więzi między wolnością a prawdą, zaś Jego powstanie z martwych to najwyższe świadectwo płodności i zbawczej mocy wolności przeżywanej w prawdzie”[26]. Objawiona przez Jezusa prawda nie zagraża naszej wolności, zobowiązuje nas jednak do otwarcia się na jej transcendentalny wymiar. Relacja między wolnością a prawdą w objawieniu Chrystusa osiąga swój szczyt[27]. Do budowania na tej relacji naszego życia wzywa nas Chrystus słowami: „Poznajcie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32).

Rozerwanie więzi między wolnością a prawdą znajduje swój wyraz również w próbach oddzielenia wiary od moralności. W swoim nauczaniu Kościół wskazuje na objawienie Chrystusa jako na fundament prawd o zasadach moralnego postępowania: „Zwłaszcza w Chrystusie ukrzyżowanym znajduje Kościół odpowiedź na nurtujące dziś tak wielu ludzi pytanie o to, czy posłuszeństwo wobec uniwersalnych i niezmiennych norm moralnych może wyrażać szacunek dla jedyności i niepowtarzalności każdej ludzkiej osoby i nie zagrażać jej wolności i godności”[28]. Kościół stanowczo broni uniwersalnych i niezmiennych norm moralnych. Nie umniejszają one godności człowieka, ale służą odkrywaniu przez niego prawdziwej wolności. Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał związek zachodzący między wolnością człowieka a obiektywnymi wartościami moralnymi: „Skoro nie istnieje wolność poza prawdą lub przeciw niej, należy uznać, że kategoryczna – to znaczy nie dopuszczająca ustępstw ani kompromisów – obrona absolutnie niezbywalnych wymo-

[25] Por. VS, 1.

[26] VS, 87.

[27] Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”. O relacjach między wiarą a rozumem*, Watykan 1998, nr 15.

[28] VS, 87.

gów, jakie wypływają z osobowej godności człowieka, jest drogą do wolności i warunkiem samego jej istnienia"[29].

Fundamentalna, nierozerwalna relacja między prawdą a wolnością, która wyraża więź zachodzącą między mądrością a wolą Bożą, ma również niezwykle ważne znaczenie dla społeczno-ekonomicznego oraz społeczno-politycznego aspektu życia ludzi. Negacja istnienia związku między obiektywną prawdą, będącą podstawą formowania przez człowieka jego tożsamości oraz sprawiedliwych relacji społecznych, a jego wolnością, prowadzi do powstawania systemów totalitarnych[30]. Systemy etyczne, zakładające relatywizm moralny, nie mają żadnych trwałych punktów odniesienia dla swoich wartości. Demokracja, która chce opierać się na takich systemach, jest jedynie demokracją pozorną. Przykłady historyczne pozwalają nam stwierdzić, że systemy demokratyczne, które nie uznają obiektywnych wartości moralnych, stopniowo zamieniają się w jawny lub ukryty system totalitarny[31]. Trafnie ujmują to słowa Jana Pawła II: „Tylko na fundamencie tej prawdy, w której spotykają się najwyższe Dobro i dobro moralne, w prawdzie Boga Stwórcy i Odkupiciela oraz w prawdzie człowieka przez Niego stworzonego i odkupionego, można budować odnowione społeczeństwo i rozwiązać najbardziej złożone problemy, które nim wstrząsają, a przede wszystkim przezwyciężać różne formy totalitaryzmu, aby otworzyć drogę wiodącą ku autentycznej wolności osoby"[32].

Prawda i wolność, z których Chrystus uczynił zasadę moralności – w nauczaniu moralnym Jana Pawła II te dwie wartości znalazły swoje poczesne miejsce i stanowią pewien rodzaj kierunku, który prowadzi współczesnego człowieka ku Bogu-Prawdzie.

❖ ❖ ❖

[29] VS, 96.

[30] Por. EV, 96.

[31] Por. VS, 101.

[32] Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus" w setną rocznicę encykliki „Rerum novarum"*, Watykan 1991, nr 44.

MARIUSZ KSIĄŻEK OFMCONV*

Łódź

3. PROBLEM GŁODU NA ŚWIECIE

Ojciec Święty, Jan Paweł II wielokrotnie poruszał w swoich przemówieniach i dokumentach problemy najbardziej trapiące współczesny świat. Był on typowym humanistą, otwartym na trudną sytuację i dylematy dotykające człowieka trzeciego tysiąclecia. Wśród wielu trosk jego pontyfikatu szczególne miejsce zajmowała kwestia głodu nękającego znaczną część globu ziemskiego.

Sytuację człowieka w dzisiejszym świecie można określić jako daleką od obiektywnych wymagań porządku moralnego, mającą niewiele wspólnego ze sprawiedliwością i miłością społeczną[33]. Świadczy o tym ogromna liczba patologicznych zjawisk, często o wymiarze światowym, wśród których zjawisko głodu jest jednym z najbardziej godzących w godność osoby ludzkiej[34]. Papież wspomina, iż problem głodu jest tak ważny, ponieważ liczba umierających z powodu niedożywienia sięga setek milionów osób. Bardzo często są to dzieci, których śmierć oglądają ich własne matki[35].

Ojciec Święty widzi przyczynę tego zjawiska w ogromnej dysproporcji ekonomiczno-gospodarczej społeczeństw: „Jest przecież dobrze znany fakt cywilizacji konsumpcyjnej, która ma swoje źródło w jakimś nadmiarze dóbr potrzebnych dla człowieka, dla całych społeczeństw – a chodzi tu właśnie o społeczeństwa bogate i wysoko rozwinięte – podczas, gdy z drugiej strony inne społeczeństwa, przynajmniej szerokie ich kręgi, głodują, a wielu codziennie umiera z głodu, z niedożywienia”[36]. Jan Paweł II zauważa, iż równocześnie jedni nadużywają swojej wolno-

* **MARIUSZ KSIĄŻEK OFMConv** (ur. 12.07.1985). Absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

[33] Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”, w której u początku swej papieskiej posługi zwraca się do czcigodnych braci w biskupstwie, do kapłanów, do rodzin zakonnych, do drogich synów i córek Kościoła oraz do wszystkich ludzi dobrej woli*, (dalej jako: RH), Watykan 1979, nr 16.

[34] Por. tamże. Por. także Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”. O Bożym miłosierdziu*, (dalej jako: DM), Watykan 1980, nr 11; EV, 3.

[35] Por. DM, 11. Por. także RH, 16.

[36] Tamże.

ści, podczas gdy wolność drugich, zepchniętych do sytuacji nędzy i upośledzenia, jest skandalicznie ograniczana[37].

Ponadto zaskakującym jest fakt, że równocześnie ze zjawiskiem głodu i bezrobocia występuje sytuacja niewykorzystywania wielkich zasobów naturalnych naszej planety. Wobec powyższego Ojciec Święty stwierdza: „wewnątrz poszczególnych wspólnot politycznych i we wzajemnych stosunkach między nimi na płaszczyźnie kontynentalnej i światowej […] coś nie działa prawidłowo"[38], po czym podejmuje się odpowiedzieć na pytanie o przyczynę tego stanu rzeczy. Jego zdaniem zasadniczym problemem jest wadliwy mechanizm leżący u podstaw cywilizacji materialistycznej[39], jak również niesprawiedliwy podział ziemi pomiędzy poszczególne narody i klasy społeczne[40].

W nauczaniu jednak podjęcie problemu głodu nie ogranicza się jedynie do analizy tego zjawiska, lecz Papież podaje pewne działania, które w związku z tym muszą być podjęte. Jednym z głównych motywów ich podjęcia, poza solidarnością międzyludzką, jest wizja sądu ostatecznego, który będzie rozliczeniem z miłości okazanej drugiemu człowiekowi (por. Mt 25,31nn)[41]. Jan Paweł II przypomina, że wobec zjawiska głodujących społeczeństw „należy przyjąć, ustalić i pogłębić poczucie odpowiedzialności moralnej, którą musi podejmować człowiek. Zawsze – człowiek"[42]. W tym celu wzywa, by ludzie oddani dziełu „nowej ewangelizacji" budzili wśród bogatych świadomość, iż „nadszedł czas, by stać się naprawdę braćmi ubogich"[43] oraz zachęca do surowszego życia, „wrażliwszego na wartości etyczne i religijne"[44].

Papież-Polak zauważa, iż często państwa bogatsze, nie tylko nie pomagają ludom zapóźnionym w stopniowym i skutecznym rozwoju, li-

[37] Por. tamże.

[38] Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens". O pracy ludzkiej*, (dalej jako: LE), Watykan 1980, nr 18.

[39] Por. DM, 11.

[40] Por. EV, 10.

[41] Por. RH, 16.

[42] Tamże.

[43] Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio". O stałej aktualności posłania misyjnego*, (dalej jako: RM), Watykan 1990, nr 59. Por. także Jan Paweł II, *List apostolski na Boże Narodzenie „Niech zamilknie zgiełk nienawiści"*, Watykan 1986; tenże, *List apostolski na Boże Narodzenie „Razem z Nim stańmy po stronie ubogich"*, Watykan 1988.

[44] RM, 59.

kwidującym zjawisko głodu, ale nawet im w tym przeszkadzają, poprzez dostarczanie nowoczesnego uzbrojenia do prowadzenia niszczących wojen. Jan Paweł II przewiduje nawet, że głód mógłby zniknąć, gdyby budżety zbrojeń zamienić na budżety wyżywienia[45]. W związku z tym apeluje do narodów pogrążonych w konfliktach zbrojnych: „Nie gotujcie ludziom zniszczenia i zagłady! Pomyślcie o cierpiących głód i niedolę waszych braciach!"[46].

Obrazy głodujących ludzi z pewnością nas przejmują. Jednak często wszystko się kończy na chwilowym wzruszeniu. Jan Paweł II wzywa w swoim nauczaniu każdego człowieka do odpowiedzialności za problem głodu. Wzywa do wyjścia ze świata własnego egoizmu i solidaryzowania się ze swymi bliźnimi na świecie.

❖ ❖ ❖

DAMIAN BASARAB OFMCONV*

Darłowo

4. DAR POKOJU

„Nigdy więcej wojny, nigdy więcej nienawiści i nietolerancji"[47].

W ciągu swojego pontyfikatu, Jan Paweł II zawsze, gdy był zagrożony pokój na świecie, zabierał głos oraz podejmował różne działania dyplomatyczne, mające na celu pogodzenie zwaśnionych stron i zapobieganie ostatecznym rozwiązaniom, jakimi są konflikty zbrojne. Wiedział bowiem ze swego doświadczenia lat młodzieńczych, że droga do dialogu i wolności nie jest łatwa. Dramat II wojny światowej, w której atmosferze kształtowało się jego powołanie kapłańskie, wywarł ogromny wpływ na jego naukę na temat pokoju i jego bezcenną wartość[48]. Modlił się, wzywał i jeździł tam, gdzie nie szanowano godności ludzkiej,

[45] Por. RH, 16.

[46] Tamże.

* **DAMIAN BASARAB OFMCONV** (ur. 19.06.1985). Absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

[47] Jan Paweł II, *Przemówienie na lotnisku w Sarajewie*, (12.04.1997), w: *Dzieła zebrane*, t. XI. P. Ptaszek (red.), Kraków 2008, s. 1023.

[48] Por. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 34-40.

a brat zabijał brata, powtarzając, że „Chrystus wciąż umiera w naszych braciach”[49].

Podczas pierwszego Orędzia na Światowy Dzień Pokoju w 1978 r., mówiąc o wychowaniu do pokoju, Papież zwraca uwagę, że jest do niego zobowiązana każda warstwa życia społecznego[50]. Pierwszą i podstawową jest rodzina, która nie tylko jest źródłem pokoju dla ludzkości poprzez świadectwo życia i miłości, ale także miejscem realizacji pokoju[51]. Każda rodzina, a nade wszystko Kościół, który jest dla wszystkich domem i rodziną[52,] powinna troszczyć się o zapewnienie „przyszłości pokoju” wszystkim dzieciom, które niejednokrotnie są niewinnymi ofiarami wojen i nienawiści[53]. Niezbędnym jednak fundamentem prawdziwego pokoju jest poszanowanie wolności i praw innych – jednostek i społeczności[54]. Papież podkreśla, że pokój jest darem Boga, który jest jego źródłem. Jeżeli pokój jest darem, to „człowiek nie jest nigdy zwolniony od odpowiedzialności za szukanie pokoju i za wprowadzanie go w życie przez osobisty i wspólnotowy wysiłek”[55] i nigdy nie można zapomnieć, że o ten dar trzeba nam nieustannie błagać Miłosierdzie Boże[56]. Z inicjatywy Ojca Świętego w 1987 r. do Asyżu zostali zaproszeni zwierzchnicy Kościołów chrześcijańskich i przywódcy innych religii pozachrześcijańskiech, by modlić się o pokój. Było to konkretne świadectwo wskazujące na uniwersalny wymiar pokoju i potwierdzenie tego, że pokój nie jest tylko wynikiem zręcznych rokowań polityczno-

[49] Jan Paweł II, *Audiencja generalna*, (12.01.1994*)*, w: *Jan Paweł II o życiu*, Kraków 2005, s. 142-146.

[50] Por. *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju, Paweł VI, Jan Paweł II*, K. Cywińska, T. Konopko (red.), Rzym-Lublin 1987, s.104-114.

[51] Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, „Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości*, Watykan 1994, nr 2.

[52] Por. Jan Paweł II, *Adhortacja „Familiaris consortio”. O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, (dalej jako: FC), Watykan 1981, nr 85.

[53] Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju „Kobieta wychowawczynią do pokoju”*, Watykan 1995, nr 2.

[54] Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju „Prawda siłą pokoju”*, Watykan 1980, nr 6.

[55] Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju „Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność”*, Watykan 1981, nr 4-5.

[56] Por. tamże, nr 13.

dyplomatycznych, ale zależy głównie od Tego, który zna serca ludzi i kieruje ich krokami[57].

Pokój obejmuje nie tylko serca ludzi, ale musi osadzić się w samym źródle, jakim jest Bóg. On jest Stwórcą całego stworzenia, które jest Jego darem i z którym człowiek powinien żyć w zgodzie[58]. Pokój jest nieustannym wyzwaniem naszych czasów.

Jan Paweł II zwraca też uwagę na systemy ideologiczne czy konflikty, które powodują, że pokój staje się nietrwały[59]. W orędziu do młodych nawołuje, aby wybierali te wartości, które zaowocują w ich późniejszym życiu. Szczególne miejsce wśród tych wartości zajmują pokój i sprawiedliwość[60]. Ojciec Święty wskazuje drogi prowadzące do pokoju, którymi są rozwój i solidarność. Jedną z przyczyn braku pokoju są różnice poziomu życia między ubogimi i bogatymi, powodujące niepokój i konflikty w społeczeństwie. To w konsekwencji prowadzi do wojny. Zadłużenie zagraniczne, narkotyki czy migracja to najważniejsze problemy państw ubogich współczesnego świata[61]. Ratunkiem dla pokoju we współczesnym świecie jest przebaczenie – kto przebacza, ten zaznaje pokoju[62]. Warunkami przebaczenia są prawda i sprawiedliwość. Gdzie nie ma prawdy – tam są podziały. A gdzie brak sprawiedliwości – tam nie szanuje się praw ludzkich, co prowadzi do podziału, kłótni i niepokoju. W ostatnim orędziu, którego myślą przewodnią były słowa z Listu do Rzymian „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj" (Rz.12,21), Jan Paweł II zwraca uwagę na zło jako na przyczynę braku pokoju. „By wytyczyć własną drogę wśród przeciwstawnych nacisków dobra i zła, rodzina ludzka koniecznie musi czerpać ze skarbu wspólnego dziedzictwa wartości moralnych, otrzymanego w darze od samego Boga"[63]. Ojciec Święty podkreśla, że dobro moralne, dobro wspólne i dobro pokoju, rodzi się z największego przykazania – przykazania miłości.

---

[57] Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju*, Watykan 1991, nr 3.

[58] Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju „Przebacz, a zaznasz pokoju"*, Watykan 1997, nr 6.

[59] Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju*, Watykan 1984, nr 1.

[60] Por. tamże, nr 7-8.

[61] Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju „Wierzący zjednoczeni w budowaniu pokoju"*, Watykan 1992, nr 3.

[62] Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju „Zapewnijmy dzieciom przyszłość w pokoju"*, Watykan 1996, nr 5.

[63] Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju „Zawsze aktualne zadanie: wychowywać do pokoju"*, Watykan 2004, nr 3.

„Chrześcijanie mają być przekonanymi świadkami tej prawdy. Powinni umieć świadczyć swoim życiem, że miłość jest jedyną siłą zdolną doprowadzić do doskonałości osobistej i społecznej, jedynym źródłem energii, która jest w stanie kierować bieg historii ku dobru i pokojowi”[64].

Jan Paweł II ma za sobą doświadczenie wojny i totalitaryzmu, który wyniszczał całe narody. Stąd jego wołanie o pokój nie jest pustą retoryką, lecz świadomym działaniem, które ma na celu uchronienie ludzkości przed autodestrukcją. Pokój jest wielkim darem, o który trzeba prosić Boga i o niego zabiegać.

❖ ❖ ❖

PIOTR KUREK OFMCONV*

Rzym-Włochy

5. NIEROZERWALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA

„Dar sakramentu jest jednocześnie powołaniem i przykazaniem dla małżonków chrześcijańskich, aby pozostali sobie wierni na zawsze, ponad wszelkie próby i trudności, w wielkodusznym posłuszeństwie świętej woli Pana: «Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela»”[65].

Istotnym problemem współczesnego Kościoła jest nietrwałość związków zawieranych przez osoby ochrzczone. Jan Paweł II, diagnozując tę sytuację, szczególną uwagę poświęca nowym związkom osób rozwiedzionych[66] oraz tzw. „związkom na próbę”[67], wskazując, że zarówno te pierwsze, jak i drugie, są nie do pogodzenia z chrześcijańską nauką o małżeństwie.

Naukę zawartą w dokumentach papieskich, odnoszących się do małżeństwa i rodziny, można podzielić na dwie zasadnicze części: pierwszą, dotyczącą podstaw nierozerwalności małżeństwa i drugą, dotyczącą jego znaczenia.

---

[64] Tamże, nr 10.

[*] **PIOTR KUREK OFMConv** (ur. 12.09.1980). Absolwent Wydziału Informatyki Politechniki Szczecińskiej i Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Obecnie student Papieskiego Instytutu Biblijnego „Biblicum” w Rzymie.

[65] FC, 20.

[66] Por. FC, 84.

[67] Por. FC, 80.

Wskazując, z czego wynika nierozerwalność małżeństwa, Jan Paweł II wychodzi od dwóch punktów. Pierwszy z nich to odwieczny plan samego Stwórcy, który Jezus przywołuje w rozmowie z faryzeuszami na temat rozwodów (por. Mt 19,3-8). Aż dwukrotnie cytuje On przy tej okazji zwrot z Księgi Rodzaju: „na początku", który można rozumieć jako swoistą „teologiczną prehistorię"[68] każdego człowieka, a więc jako najgłębszą prawdę o przeznaczeniu wszystkich ludzi. Używając tego wyrażenia, Jezus najpierw przypomina swoim rozmówcom, że człowiek został stworzony jako mężczyzna i kobieta, a później pokazuje, że „na początku", a więc zgodnie z tym, co człowiekowi zamierzone, związek mężczyzny i kobiety był nierozerwalny, a jeśli nawet w biegu dziejów Mojżesz uprawomocnił rozwody, to uczynił to tylko ze względu na zatwardziałość ludzkich serc (por. Mt 19,8). Przywołując ów przeznaczony człowiekowi stan, w którym małżonkowie nigdy się ze sobą nie rozchodzą, Chrystus wskazuje jednocześnie, że łamanie tej nierozerwalności jest występowaniem przeciwko zamierzeniu Stwórcy. Jeśli Bóg w swoim zamyśle zaplanował małżeństwo jako nierozerwalne, zatem tego, co On złączył, człowiekowi nie wolno rozdzielać (por. Mt 19,5). W słowach: „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela", chodzi nie tyle o poszanowanie trwałości jakiegoś konkretnego związku, ile o poszanowanie prawa ustanowionego przez Boga i nie zastępowanie go prawem ludzkim[69]. W ten sposób ze znanego słuchaczom fragmentu Starego Testamentu Jezus odczytuje nową dla nich normę moralną[70].

Drugim punktem wyjścia przy wyjaśnianiu nierozerwalności małżeństwa jest dla Jana Pawła II sakramentalny charakter tego związku. Należy uściślić, że sakrament ma tu miejsce jedynie wtedy, gdy zawierający małżeństwo ludzie są ochrzczeni[71] i przez to, żyjąc jeszcze w doczesności, już mają udział w życiu Chrystusa. W ich przypadku droga małżeńskiej miłości i jedności nie zamyka się tylko w kręgu spraw doczesnych, ale stanowi szczególną drogę wspólnego realizowania owego udziału w Bożym życiu, a więc jest szczególną drogą uczestnictwa w tym, co jest przeznaczeniem każdego człowieka. Taką zaś droga życia

[68] Por. Jan Paweł II, *Chrystus odwołuje się do „początku"…*, dz. cyt.*,* s. 14.

[69] Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Mulieris dignitatem" z okazji roku maryjnego o godności i powołaniu kobiety*, (dalej jako: MD), Watykan 1988, nr 12.

[70] Por. Jan Paweł II, *Chrystus odwołuje się do „początku"…*, dz. cyt., s. 8.

[71] Słowo „ochrzczeni" należy pojmować przede wszystkim w kategoriach „wierzący" w pełnym tego słowa znaczeniu – przyjmują w pełni doktrynę Kościoła oraz składają akty kultu Bożego podyktowane miłością do Boga.

małżeńskiego może być tylko wtedy, gdy jest podejmowana i przeżywana jako droga nierozerwalna[72].

Jeśli chodzi o znaczenie nierozerwalności małżeństwa, Jan Paweł II wskazuje m.in. na chrześcijańskie świadectwo oraz dobro dzieci. O ile do dawania świadectwa powołani są wszyscy chrześcijanie, o tyle w przypadku małżonków dokonuje się ono w sposób szczególny[73], bo i w szczególny sposób podejmują oni udział w życiu Chrystusa. Przez to, że realizują go na drodze wzajemnej miłości, w bardzo czytelny sposób świadczą bowiem o tym, że właśnie miłość jest tą pełnią i tym ostatecznym, a zarazem najbardziej pierwotnym przeznaczeniem, jakie człowiek odnajduje w Chrystusie. Świadczą zarazem o samym Chrystusie, który tę miłość objawił na krzyżu, stając się Oblubieńcem, który składa siebie w całkowitym darze swojej Oblubienicy – Kościołowi[74].

Nierozerwalność małżeństwa w oczywisty sposób służy także dobru poczętych w nim dzieci[75]. Ich narodzenie jest naturalnym elementem życia małżeńskiego, ponieważ z rodzicielstwem związana jest sama jedność małżonków, co w sposób najbardziej bezpośredni realizuje się w małżeńskim akcie zjednoczenia płciowego[76].

Wydaje się, że Jan Paweł II u źródeł nietrwałości współczesnych związków małżeńskich widzi, nie tyle złą wolę poszczególnych mężczyzn i kobiet, co ogólny brak rozeznania w istocie związku małżeńskiego oraz powodach, dla których jest on związkiem nierozerwalnym. Dlatego w swoim nauczaniu Papież nie tyle podkreśla same w sobie normy moralne, co wykłada teologię małżeństwa, wskazując, że jego nierozerwalny charakter wynika z ustanowienia samego Boga oraz stanowi niezbędny warunek, aby życie małżonków było życiem prawdziwie chrześcijańskim.

❖ ❖ ❖

[72] Por. FC, 13.

[73] Por. FC, 20.

[74] Por. FC, 13.

[75] Por. FC, 20.

[76] Por. FC, 32.

EUGENIUSZ GOŁUB OFMCONV*

Iwieniec-Białoruś

6. MIŁOŚĆ OBLUBIEŃCZA

„Miłość oblubieńcza jest czymś innym jeszcze niż wszystkie dotąd przeanalizowane aspekty czy formy miłości. Polega ona na oddaniu swojej własnej osoby. Istotą miłości oblubieńczej jest oddanie siebie, swojego «ja»”[77].

„Wewnętrzną prawdą miłości, prawdą wzajemnego daru, oblubieniec i oblubienica są niejako stale wzywani, ażeby poprzez różne środki wyrazu wzajemnej przynależności – a nawet poniekąd od nich odchodząc – docierali do tego, co stanowi samą ukrytą istotę obdarowania osoby osobą”[78].

„Czy osoba może oddać siebie innej osobie?” – zadaje pytanie K. Wojtyła na kartach swej książki „Miłość i odpowiedzialność”. Przecież „pojęcie miłości oblubieńczej łączy się z oddaniem osoby indywidualnej drugiej wybranej osobie”[79].

Czy człowiek jest w stanie całkowicie poświecić się dla drugiego człowieka w małżeństwie? Czy tym samym, w jakiś sposób nie pomniejsza siebie, nie pozbawia siebie autonomii, nie okrada siebie z własnego „ja”?

Przed tymi lub podobnymi ważnymi pytaniami często stają ludzie pragnący związać swój los „na dobre i na złe” z inną osobą. Czasem zbytnio ufają światu, z jego modą na „single” i „samotnych wilków” w imię różnie pojętej wolności i samowystarczalności, zostawiając powyższe pytania bez odpowiedzi lub z całej siły zaprzeczając. Idąc tą drogą, nigdy nie zrozumieją, że „najpełniejsza a zarazem jakby najradykalniejsza forma miłości leży też w tym, aby właśnie siebie dać, aby to swoje nieprzekazywalne i niedostępne «ja» uczynić czyjąś własnością.

---

* **EUGENIUSZ GOŁUB OFMConv** (ur. 23.09.1987). Absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

[77] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 88. Szerzej na ten temat można znaleźć w: J. Szyran, *Miłość oblubieńcza w nauczaniu Jana Pawła II*, „Collectanea Theologica”, 76(2006) nr 2, s. 153-164.

[78] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Katechezy o teologii małżeństwa*, Watykan 1979-1984, katecheza 111, nr 3 w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. VI, *Katechezy*, cz. 1, P. Ptaszek (red.), Kraków 2007, s. 405.

[79] K. Wojtyła, *Miłość i...*, dz. cyt., s. 90.

Od strony osoby indywidualnej jest to wyraźne oddanie się drugiej osobie, w relacji zaś międzyosobowej – oddanie wzajemne”[80].

Z powodu różnego podejścia do tej kwestii mężczyzn i kobiet[81], w relacji powinno występować wzajemne „oddanie się”, które jest niejako fundamentem miłości oblubieńczej. W przeciwnym wypadku zachodzi niebezpieczeństwo potraktowania drugiej osoby – zwłaszcza kobiety – jako możliwego przedmiotu użycia (*uti*). Rozumienie zaś „oddania się” tylko w znaczeniu seksualnym prowadzi do związku, który staje się „zespoleniem egoizmów”, gdzie „druga osoba jest i pozostaje tylko środkiem do celu”[82]. Najbardziej właściwym ujęciem okazuje się patrzenie przez pryzmat osoby i jej wnętrza: „potrzeba oddania się osobie jest głębsza od popędu seksualnego i związana przede wszystkim z duchową naturą osoby. To nie seksualizm wyzwala w kobiecie i mężczyźnie potrzebę wzajemnego oddania się, ale wręcz przeciwnie – potrzeba oddania się, która drzemie w każdej osobie, rozwiązuje się w warunkach cielesnego bytowania i na podłożu popędu seksualnego przez zjednoczenie cielesne i seksualne mężczyzny i kobiety w małżeństwie”[83]. Sama jednak potrzeba miłości oblubieńczej, potrzeba oddania się osobie i zjednoczenia się z nią, jest głębsza, związana z jej duchowym bytem.

Jak więc przygotować się do tak poważnego kroku? Oto recepta: oddanie siebie jako forma miłości kształtuje się we wnętrzu osoby na podstawie: dojrzałego widzenia wartości, gotowości woli zdolnej do zaangażowania się w taki właśnie sposób[84]. Innymi słowy, człowiek winien być świadomy, co jest dobrem dla niego i drugiej osoby (a w miłości oblubieńczej tym dobrem będziemy „my” dla siebie nawzajem) i właśnie tego „nawzajem” chcę dla siebie i swego współmałżonka.

Warto również zwrócić uwagę na poważne traktowanie i całkowite zaangażowanie się w relację: „miłość oblubieńcza nie może być czymś fragmentarycznym ani też przypadkowym w życiu wewnętrznym osoby”[85]. Poprzez nią, mimo swoich obaw, człowiek nie utraci własnej toż-

[80] Tamże, s. 89-90.

[81] Według K. Wojtyły kobieta przeżywa swój udział w małżeństwie jako „oddanie się”, u mężczyzny zaś zachodzi korelacja między „oddaniem się” i „posiadaniem”. Por. K. Wojtyła, *Miłość i...*, dz. cyt., s. 90.

[82] Tamże, s. 40-41.

[83] Tamże, s. 227.

[84] Tamże, s. 89.

[85] Tamże.

samości, ponieważ sama miłość swą mocą uzdalnia człowieka do podjęcia decyzji o takim właśnie dysponowaniu swoim „ja". Wskutek tego pozwala ona na pewne „przekraczanie siebie samego", jest jakąś szczególną krystalizacją ludzkiego „ja", które pozwala człowiekowi dostrzec, że w oddaniu się znajduje szczególny dowód na posiadanie siebie samego[86].

Miłość – cudowny dar Boga, który domaga się od człowieka odpowiedzialności. Miłość i odpowiedzialność za drugiego stanowią zatem istotę nauczania Jana Pawła II o relacjach oblubieńczych mężczyzny i kobiety.

❖ ❖ ❖

ROBERT MARCHWAT OFMCONV*

Elbląg

7. GODNOŚĆ PRACY LUDZKIEJ

W nauczaniu Jana Pawła II widoczna jest głęboka troska o prawidłowe pojmowanie pracy ludzkiej, jako podstawowego elementu egzystencji i rozwoju osobowości człowieka oraz całego społeczeństwa. Papież wielokrotnie nawoływał do poszanowania i godności pracy ludzkiej, przestrzegając przed jej błędnym pojmowaniem. Wystarczy wspomnieć takie dokumenty, jak:

- „Przemówienie na otwarcie Trzeciej Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej", Puebla 28.01.1979;
- „Przemówienie podczas spotkania z robotnikami", Terni 19.03.1981;
- „Przemówienie wygłoszone na Sesji Plenarnej Międzynarodowej Organizacji Pracy", 15.06.1982;
- „Człowiek stworzony na obraz Boga", Audiencja generalna, 1986;
- „Godność i wartość pracy ludzkiej", Audiencja generalna, 1986;

[86] Por. tamże.

* **ROBERT MARCHWAT** (ur. 13.01.1982). Absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Obecnie kapłan diecezji elbląskiej.

- „Homilia wygłoszona podczas Mszy świętej dla świata pracy", Gdańsk-Zaspa, 11.06.1987;
- „Homilia wygłoszona z okazji Jubileuszu Rolników", 12.11.2000;
- „List do uczestników Zgromadzenia Generalnego Światowego Ruchu Chrześcijańskich Ludzi Pracy", 30.08.2001;
- „Przesłanie Jana Pawła II do uczestników międzynarodowej konferencji nt. «Praca jako klucz do kwestii społecznej»", 14.09.2001;
- „O obowiązku szanowania świata stworzonego", wspólna deklaracja papieża Jana Pawła II i patriarchy Bartłomieja I, 2003.

Najważniejszym i podstawowym dokumentem, w którym Papież-Polak wypowiada się na ten temat, jest encyklika „Laborem exercens".

Jak Jan Paweł II definiuje pracę ludzką? We wstępie encykliki wskazuje, że praca jest „każdą działalnością, jaką człowiek spełnia bez względu na charakter i okoliczności, to znaczy każdą działalność człowieka, którą za pracę uznać można i uznać należy z całego bogactwa czynności, do jakich jest zdolny i dysponowany przez swoja naturę, poprzez całe swoje społeczeństwo"[87]. Papież z mocą podkreśla, że praca ludzka jest ściśle związana z osobową godnością człowieka: „Jest tym podstawowym wymiarem ludzkiego bytowania, z którego życie człowieka jest zbudowane na co dzień, z którego czerpie właściwą sobie godność, ale w którym zawiera się zarazem nieustająca miara ludzkiego trudu, cierpienia, ale i krzywdy, i niesprawiedliwości"[88]. Całe swoje spektrum nauczania o pracy Papież, oparł na gruncie jej personalistycznego charakteru. Na tym gruncie oparł też rozróżnienie dwóch wymiarów pracy, a mianowicie jej wymiaru przedmiotowego i podmiotowego. Omawiając przedmiotowy wymiar pracy, nawiązuje do biblijnego wezwania czynienia sobie ziemi poddaną, jakie Bóg skierował do pierwszego człowieka (por. Rdz 1,28). Wskazuje również na znaczenie poszczególnych czynników wpływających na techniczny, ekonomiczny i społeczny system pracy w rozwoju świata[89]. W ujęciu podmiotowym pracy, Jan Paweł II zwraca z kolei uwagę na godność pracy, łącząc znaczenie, jakie wywiera ona na kształtowanie ludzkiej osobowości z miejscem, jakie praca zajmuje w realizacji powołania człowieka. Realizacja tego powołania powinna łączyć się z zachowaniem właściwego porząd-

[87] LE, Wstęp.

[88] Tamże, nr 1.

[89] Por. tamże, nr 4-5.

ku wartości, a przede wszystkim, z poszanowaniem godności człowieka jako osoby, która tę pracę wypełnia i nią kieruje[90]. Przedmiotem pracy jest zatem technika i to, co na nią się składa, a podmiotem pracy jest człowiek, który „ma czynić sobie ziemię poddaną, ma nad nią panować, ponieważ jako «obraz Boga» jest osobą, czyli bytem podmiotowym uzdolnionym do planowanego i celowego działania, zdolnym do stanowienia o sobie i zmierzającym do spełnienia siebie”[91]. Czynności, które wykonuje człowiek podczas procesu pracy, mają służyć urzeczywistnianiu się jego człowieczeństwa oraz mają pomóc w spełnianiu osobowego powołania[92]. Tak więc praca ma kształtować osobowość człowieka i należy postrzegać ją jako dobro, gdyż jest realizowaniem nakazu Bożego. Stąd postulat Papieża, by nie traktować pracy jako przekleństwa, gdyż pierwotnie była ona błogosławieństwem – wyniesieniem człowieka do godności obrazu Boga. Z perspektywy etycznej, praca jest powinnością moralną, która wynika ze świadomości jej wartości oraz godności ludzkiej. Etyczny sens pracy opiera się więc na jej wymiarze personalistycznym[93].

Papież wskazuje na kilka płaszczyzn, które odpowiadają za moralny wymiar pracy ludzkiej i pozwalają utrzymać odpowiedni kierunek tej odpowiedzialności. Są to:

- praca jako element ludzkiej doczesności w aspekcie trudu, wysiłku i egzystencjalnego napięcia;
- praca jako obowiązek;
- praca jako przejaw moralnej i indywidualnej odpowiedzialności;
- praca jako działanie, które ma cechować się postawą sumienności i odpowiednim jej wykonywaniem, zgodnie z jej celem;
- praca jako działanie, za które człowiek ponosi odpowiedzialność zgodnie ze swoim sumieniem[94].

Wychodząc od godności osobowej człowieka jako podmiotu pracy, Papież przestrzega przed przyznaniem pierwszeństwa środkom produkcji oraz sprowadzeniem procesu pracy i ludzi pracy do zależności

[90] Por. tamże, nr 6-9.

[91] Tamże.

[92] Por. tamże.

[93] Por. tamże, nr 6.

[94] Por. tamże, nr 9.

poddańczych: „Z przesłanki godności osoby możliwa jest taka relacja, w której człowiek pracujący jest podmiotem i celem produkcji, a kapitał jedynie przedmiotem i narzędziem”[95]. Swoistą syntezę powinności moralnych dotyczących pracy zawarł Jan Paweł II w następujących słowach: „Praca jest, (…) powinnością, czyli obowiązkiem człowieka i to w wielorakim tego słowa znaczeniu. Człowiek powinien pracować, zarówno ze względu na nakaz Stwórcy, jak też ze względu na swoje własne człowieczeństwo, którego utrzymanie i rozwój domaga się pracy. Powinien człowiek pracować ze względu na bliźnich, zwłaszcza ze względu na swoją rodzinę, ale także ze względu na społeczeństwo, do którego należy, na naród, którego jest synem czy córką, ze względu na całą rodzinę ludzką, której jest członkiem, będąc dziedzicem pracy pokoleń, a zarazem współtwórcą przyszłości tych, którzy po nim nastaną w kolei dziejów”[96].

Całe nauczanie Jana Pawła II na temat pracy ludzkiej koncentruje się na właściwym określaniu związku pomiędzy człowiekiem a procesem pracy. Papież przestrzega przed pojmowaniem człowieka jako przedmiotu pracy wskazując, że człowiek, dzięki swej rozumności, staje się twórcą i panem pracy. Praca nigdy nie może panować nad człowiekiem, ale winna być zawsze sposobem panowania człowieka nad samym sobą i nad światem. Ujmując wzorem matematycznym to nauczanie można zapisać w postaci prostej zależności: człowiek > praca.

❖ ❖ ❖

KRZYSZTOF FLIS OFMCONV*

Lublin

8. DO MŁODYCH

Tematem przewodnim rozważań Jana Pawła II, skierowanych do młodzieży, jest Jezus Chrystus. To On jest „centrum naszego życia, ko-

[95] Tamże, nr 12.

[96] Tamże, nr 16.

* **KRZYSZTOF FLIS OFMCONV** (ur. 04.11.1981). Absolwent Wydziału Organizacji i Zarządzania Politechniki Łódzkiej oraz Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Obecnie student Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

rzeniem naszej wiary, uzasadnieniem naszej nadziei i źródłem naszej miłości”[97].

Ojciec Święty zaproponował młodym drogę duchowego rozwoju. Punkt wyjścia stanowi antropologia – współczesny człowiek ze swoimi celami i pragnieniami, następnie etap najważniejszy, czyli osobiste spotkanie z Chrystusem, aż do posłania apostolskiego, by dzielić się z innymi pięknem doświadczenia wiary w swoim życiu.

Papież nieraz zwracał uwagę, że każdy człowiek poszukuje sensu swojego życia[98]. Młodość jest tym okresem, kiedy te poszukiwania są szczególnie intensywne. Młody człowiek potrzebuje ideałów i wartości, na których mógłby się oprzeć i zbudować gmach swojego życia. Pragnie miłości i akceptacji ze strony innych. Poszukuje przewodników, którzy daliby mu przykład i pomogli przejść przez nieznaną przyszłość. Szuka, choć często nie zdaje sobie z tego sprawy, Boga, który nadałby sens jego życiu.

Papież wie, że młodość jest pięknym, ale i decydującym okresem, dlatego pragnie, aby młodzi właściwie pokierowali swoimi pragnieniami. Często przypomina, że człowiek może źle wybierać, ulegając pokusom konsumizmu, hedonizmu i przemocy[99]. Przestrzega, by nie dawać wiary fałszywym autorytetom i złym przewodnikom, mogącym wieść na manowce życia. Papież podkreśla, że ludzkich pragnień nie zaspokoi żaden człowiek ani jakiekolwiek stworzenie.

Komu zatem zawierzyć swój najcenniejszy skarb, jakim dla każdego jest jego własne życie? W Orędziu na Światowy Dzień Młodzieży w Denver Papież pytał młodych: „Kto zatem potrafi właściwie zrozumieć pragnienia człowieka? Kto potrafi je zaspokoić?”. Po czym odpowiada:

---

[97] Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży, „Ja przyszedłem po to, aby owce miały życie i miały je w obfitości (J 10,10)”*, (dalej jako: ŚDM 93), Watykan 1993, nr 1.

[98] Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży, „Myśmy poznali i uwierzyli miłości jaką Bóg ma ku nam (1J 4,16)”*, Watykan 1987, nr 3. Por. także Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży, „Zróbcie wszystko cokolwiek wam powie (J 2,5)”*, (dalej jako: ŚDM 88), Watykan 1988, nr 1; Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży, „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i ja was posyłam (J 20,21)”*, (dalej jako: ŚDM 95), Watykan 1995, nr 7; Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży, „Ojciec miłuje was (por. J 16,27)”*, (dalej jako: ŚDM 99), Watykan 1999, nr 2; Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży, „Chcemy ujrzeć Jezusa (J 12,21)”*, (dalej jako: ŚDM 04), Watykan 2004, nr 2.

[99] Por. ŚDM 88,3. Por. także Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży, „Ja jestem krzewem winnym, wy latoroślami (J 15,5)”*, Watykan 1990, nr 5; Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży, „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię (Mk 16,15)”*, (dalej jako: ŚDM 92), Watykan 1992, nr 3; ŚDM 99,4; ŚDM 04,5.

„Któż, jeśli nie Ten, który jako Stwórca życia może spełnić oczekiwania, którymi On sam napełnił serce człowieka?" [100].

Człowiek, który całym sobą tęskni za miłością, za Bogiem, może znaleźć ukojenie jedynie w Stwórcy. Papież podkreśla to wielokrotnie, zwracając się do młodzieży[101]. W swych orędziach na światowe spotkania młodych, dwukrotnie przywołał fragment z encykliki „Redemptor hominis", która w piękny sposób streszcza tę prawdę: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa"[102]. Bóg jako pierwszy zaczyna szukać człowieka i wychodzi mu naprzeciw[103]. Gdy zaś człowiek doświadczy Bożej miłości, mocy i przebaczenia, doznaje przemiany i nie może żyć jak dawniej, lecz wchodzi na drogę nawrócenia[104]. Dlatego Ojciec Święty wzywa, aby młodzi pozwolili się ukochać Chrystusowi, zawierzyli Mu i poszli drogą przez Niego wskazaną. W Bernie, w 2004 r., dzieląc się świadectwem swojego życia, zachęcał młodych do tej drogi: „Ja również, tak jak wy dzisiaj, miałem kiedyś 20 lat. Lubiłem sport, narciarstwo, teatr. Studiowałem i pracowałem. Miałem pragnienia i troski. To właśnie wtedy, przed tak wielu już laty, kiedy wojna, a następnie reżim totalitarny wyniszczał moją Ojczyznę, chciałem nadać mojemu życiu sens i tego sensu życia szukałem. Odkryłem go, idąc za Panem Jezusem"[105]. W tym samym przemówieniu na innym miejscu Papież wyraźnie podkreśla, że skoro chrześcijaństwo to doświadczanie obecności Boga, to wobec tego nie jest ono ideologią ani zbiorem zasad:

---

[100] ŚDM 93,3.

[101] Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży, „Jam jest Drogą, Prawdą i Życiem (J 1,4. 6)"*, (dalej jako: ŚDM 89), Watykan 1989, nr 1. Por. także ŚDM 93,2; ŚDM 95,2; ŚDM 96,4; Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży, „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego (J 16,68)"*, (dalej jako: ŚDM 96), Watykan 1996, nr 2; ŚDM 99,1; ŚDM 99,2; ŚDM 04,4.

[102] RH, 10. Por. także ŚDM 99,4.

[103] Jan Paweł II, *Homilia w czasie Liturgii Słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte*, Gdańsk, 12.06.1987, nr 8. Por. także Jan Paweł II, *Apel Jasnogórski*, Częstochowa, 14.08.1991, nr 3.

[104] ŚDM 99,4.

[105] Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą na krytym lodowisku „Wstań, słuchaj, ruszaj w drogę!"*, Berno, 05.06.2004, nr 3.

„Chrześcijaństwo to Osoba, obecność, oblicze: to Jezus, który daje człowiekowi sens i pełnię życia”[106].

Doświadczenie Chrystusa jest wezwaniem do nieustannego zrywania z grzechem, do kształtowania w sobie prawego sumienia[107] i wyboru dobra. Choć nie jest to droga łatwa, gdyż wymaga nieustannego zapierania się samego siebie[108], jest to jedyny sposób na trwałe szczęście i wewnętrzną wolność. Papież wielokrotnie zachęca i dodaje odwagi, by nie bać się iść za Chrystusem[109]. Idąc za Nim, młodzi stają się coraz bardziej świadomymi członkami rodziny Bożej, to jest Kościoła. Ojciec Święty podaje także środki, które pomogą wytrwać w postawie nawrócenia, są to:

- uczestnictwo w Eucharystii;
- korzystanie z sakramentu pokuty i kierownictwa duchowego;
- modlitwa;
- adoracja Najświętszego Sakramentu;
- lektura Pisma świętego;
- rozważanie wydarzeń z życia Jezusa;
- naśladowanie wiary i posłuszeństwa Maryi;
- uczestnictwo w ruchach i wspólnotach kościelnych.

Tak ukształtowany chrześcijanin, napełniony mocą Ducha Świętego, staje się autentycznym i wiarygodnym świadkiem Chrystusa. Tym samym jest wezwany, by dzielić się wiarą i własnym doświadczeniem w szkole, pracy i środowisku, w którym żyje. Ojciec Święty wzywa młodych do zaangażowania się w apostolat[110] – do głoszenia Chrystusa własnym przykładem, słowem i konkretnymi czynami miłości. Wzywa także, by odważnie odpowiadali Panu: „Tak”, jeśli powołuje ich do ka-

[106] Tamże, nr 2.

[107] Por. Jan Paweł II, *Apel Jasnogórski…*, dz. cyt., nr 5.

[108] Jan Paweł II, *Homilia na Westerplatte…*, dz. cyt., nr 7.

[109] Por. ŚDM 88,2. Por. także Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży, „Otrzymaliście ducha przybrania za synów (Rz 8,15)”*, (dalej jako: ŚDM 91), Watykan 1991, nr 3; ŚDM 91,4; ŚDM 96,7; Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży, „Nauczycielu – gdzie mieszkasz? Chodźcie, a zobaczycie (J 38,39)”*, (dalej jako: ŚDM 97), Watykan 1997, nr 3; Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży, „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas”*, Watykan 2000, nr 3; Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży, „Przybyliśmy oddać Mu pokłon (Mt 2,2)”*, (dalej jako: ŚDM 05), Watykan 2005, nr 4.

[110] Por. ŚDM 89,2. Por. także ŚDM 92,3; ŚDM 95,3-5; ŚDM 97,9; ŚDM 99,3; ŚDM 05,7.

płaństwa czy życia konsekrowanego. Tych, których Pan powołuje do życia świeckiego, Papież prosi, aby budowali Królestwo Boże w miejscach swego zaangażowania.

Droga, którą Jan Paweł II zaproponował młodym, prowadzi do spotkania z Chrystusem, z samym sobą, a następnie z drugim człowiekiem. Decydujące znaczenie ma jednak poszukiwanie i osobiste doświadczenie Boga, gdyż człowiek może odkryć prawdę o sobie jedynie w Chrystusie. Ojciec Święty tak to podsumowuje w ostatnim zdaniu swego Orędzia na Światowy Dzień Młodzieży: „Niech Maryja, «Niewiasta Eucharystii» i Matka Mądrości, umacnia was w drodze, oświeca wasze wybory, uczy was kochać to, co prawdziwe, dobre i piękne. Niech was prowadzi do swego Syna, bowiem On tylko może zaspokoić najgłębsze oczekiwania umysłu i serca człowieka”[111].

❖ ❖ ❖

MARIAN MARSZALIK OFMCONV*

Kalisz

9. GODNOŚĆ I POWOŁANIE KOBIETY

„Maryja, wzór kobiety spełnionej, niech pomoże wszystkim, a zwłaszcza każdej kobiecie, zrozumieć «geniusz kobiecy», nie tylko po to, aby mógł zostać zrealizowany konkretny zamysł Boży, ale także by kobieta mogła odgrywać większą rolę w różnych środowiskach życia społecznego”[112].

Ruchy emancypacyjne, dążenia zmierzające do równouprawnienia kobiet oraz zmiany w postrzeganiu ich roli w społeczeństwie i rodzinie, unaoczniły potrzebę rozważenia kwestii godności i powołania kobiety. Przyniosły również pytania o rolę i miejsce kobiety we współczesnym, coraz bardziej zindywidualizowanym świecie. Pytania te znalazły odpowiedź w nauczaniu Jana Pawła II, a zwłaszcza w „Liście Apostolskim

[111] ŚDM 05,7.

* **MARIAN MARSZALIK OFMCONV** (ur. 30.07.1977). Absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

[112] Jan Paweł II, *Dzień Kobiet*, Anioł Pański, 08.03.1998, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. XVI, P. Ptaszek (red.), Kraków 2009, s. 325. Szerzej na ten temat można znaleźć w: J. Szyran, *Szczególna rola i powołanie kobiety we współczesnych czasach*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 16(2007), s. 251-263.

«Mulieris dignitatem» z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety". W swym dokumencie Papież podejmuje próbę odnalezienia odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące zarówno kobiety, jak i kobiecości. Choć wymieniony list apostolski w swej treści nie zawiera żadnej definicji, która dotyczyłaby kobiety, to w wielu miejscach Papież wskazuje na pewne cechy kobiecości. Na tej podstawie można spróbować przybliżyć papieskie rozumienie znaczenia niewiasty, jakie wynika z prawd objawionych.

Istotnym przedmiotem rozważań Jana Pawła II jest kwestia równości kobiet i mężczyzn, zwłaszcza w kontekście starotestamentowych tekstów biblijnych. Będący podstawą chrześcijańskiej antropologii tekst: „Stworzył... Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę" (Rdz 1,27), zawiera „podstawowe prawdy antropologiczne: człowiek jest szczytem całego porządku stworzenia w świecie widzialnym; rodzaj ludzki, który bierze początek w powołaniu do istnienia mężczyzny i kobiety, wieńczy całe dzieło stworzenia; istotami ludzkimi są oboje, w równym stopniu mężczyzna i kobieta, oboje stworzeni na obraz Boga"[113]. Kobieta i mężczyzna są więc stworzeni i powołani, by funkcjonować nie jedno obok drugiego, czy razem ze sobą, ale „jedno dla drugiego"[114]. Kobieta nie może być więc „przedmiotem męskiego «panowania» czy «posiadania», piętnowane powinny być również wszelkie sytuacje w życiu społecznym, gdzie kobieta jest upośledzana czy dyskryminowana"[115]. Jan Paweł II podkreśla, że „w całym nauczaniu Jezusa, podobnie jak w Jego postępowaniu, nie spotyka się niczego, co by było przejawem upośledzenia kobiety, właściwego dla Jego czasów. Wręcz przeciwnie, Jego słowa i czyny wyrażają zawsze należny dla kobiety szacunek i cześć"[116]. Papież naucza, że chociaż kobieta i mężczyzna są sobie równi, to nie zatracają swojej odmienności, i choć w tym samym stopniu są wezwani do jedności z Bogiem, to jednak każde z nich ma swoje specjalne powołanie.

Spełnienie kobiety w nauczaniu Papieża może się dokonywać na dwóch różnych płaszczyznach: zarówno w małżeństwie, jak i w bezżenności; w rodzinie i w życiu konsekrowanym, poprzez miłość rodzicielską, ale też trudne i równie wymagające rodzicielstwo duchowe. Macierzyństwo związane jest przede wszystkim z tajemnicą życia, której

[113] MD, nr 6.

[114] Tamże, nr 7.

[115] Tamże, nr 10.

[116] Tamże, nr 13.

doświadczać może w głównej mierze kobieta, dzięki czemu jest „bardziej od mężczyzny zwrócona do konkretnego człowieka”[117]. Jest ono również nieodłącznie związane z bólem i cierpieniem: „Kobieta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina. Gdy jednak urodzi dziecię, już nie pamięta o bólu z powodu radości, że się człowiek narodził na świat” (J 16,21).

Papież traktuje kobietę, nie tylko jako jednostkę, ale również w szerszym znaczeniu – jako fundament rodziny. Jan Paweł II podkreślał wielokrotnie, że podstawowym zadaniem rodziny jest służba życiu, urzeczywistnianie w ciągu dziejów pierwotnego błogosławieństwa Stwórcy: przekazywania – poprzez rodzenie – obrazu Bożego z człowieka na człowieka. Wśród problemów, na które zwracał uwagę, była między innymi kwestia propagowanej niemal wszędzie antykoncepcji oraz aborcji, które przede wszystkim uderzają w godność i powołanie kobiety.

Drugim rodzajem powołania, w jakim może spełniać się kobieta, jest życie konsekrowane (dziewictwo, bezżenność). „Od początków chrześcijaństwa wchodzą na tę drogę mężczyźni i kobiety, gdy ideał ewangeliczny został skierowany do człowieka bez żadnej różnicy płci”[118]. W jednym z wystąpień skierowanych do zakonnic w czerwcu 1979 r. na Jasnej Górze, Jan Paweł II mówił: „(…) waszym powołaniem jest inaczej miłować człowieka, pełniej miłować człowieka. Miłować go tam, gdzie już miłować inni nie potrafią! Ogarniacie Chrystusa w chorych, w starcach, w kalekach, w upośledzonych, którymi nikt inny prócz was zajmować się nie potrafi, bo do tego trzeba heroicznego zaprawdę poświęcenia”[119]. Choć rezygnacja z macierzyństwa fizycznego jest dla kobiety wielką ofiarą, może jednak stać się doświadczeniem macierzyństwa w sensie duchowym, wyrażającym się w trosce o ludzi, zwłaszcza najbardziej potrzebujących[120].

W „Liście Apostolskim «Mulieris dignitatem»” Jan Paweł II pisze, że: „Dziewictwo i macierzyństwo współistnieją w Maryi: nie wykluczają się wzajemnie ani nie ograniczają. Co więcej, osoba Bogarodzicy pozwala wszystkim ludziom – zwłaszcza wszystkim kobietom – dostrzec, w jaki

[117] Tamże, nr 18.

[118] Tamże, nr 20.

[119] Jan Paweł II, *Przemówienie do zakonnic zgromadzonych na Jasnej Górze*, Częstochowa, 05.06.1979, w: *Dzieła zebrane…*, dz. cyt., t. IX, s. 65.

[120] M. Braun-Gałkowska, *Nauczanie Jana Pawła II o kobietach*, Warszawa 1989, s. 9.

sposób te dwa wymiary i dwie drogi osobowego powołania kobiety wzajemnie się tłumaczą i dopełniają”[121]. Odnosząc się do zagadnienia godności kobiety, Papież podkreśla, że to właśnie niewiasta: Maryja, Bogarodzica (*Theotokos*) jest „przedstawicielem i prawzorem całej ludzkości, reprezentuje człowieczeństwo, które jest udziałem wszystkich ludzkich istot, tak mężczyzn, jak i kobiet”[122]. Maryja *Theotokos* jest więc prawzorem osobowej godności kobiety, wyrażającej się w dobrowolnym „fiat”; uosobieniem tego, co najbardziej doskonałe – „kobiece”[123].

Zatem kobieta, jej godność i powołanie, zajmuje w nauczaniu Jana Pawła II szczególne miejsce. Papież-Polak skupia się na geniuszu kobiety oraz na jej szczególnym zadaniu, jakim jest jej powołanie do dziewictwa i macierzyństwa oraz zawierzenie jej przez Stwórcę człowieka. W swoich wystąpieniach, czy też dziełach, Papież bardzo często walczy o godność dla kobiet, wychwalając jednocześnie ich zasługi.

Należy jednak z całą mocą zaznaczyć, iż wyrażając niezwykły podziw i szacunek wobec kobiet, Papież nie zapomina o mężczyznach. Mówi o wzajemnym wpływie nowej, tworzącej się tożsamości kobiet, na tożsamość mężczyzn. Jan Paweł II widzi w rozwoju i we wzroście znaczenia kobiet, przede wszystkim szansę na pełniejszy ich udział w życiu Kościoła, rodziny i społeczeństwa.

❖ ❖ ❖

KARL BARANOUSKI OFMCONV*

Łódź

10. PRAWA CZŁOWIEKA

Po bolesnych doświadczeniach ubiegłego stulecia, po doświadczeniu walki człowieka z człowiekiem, społeczeństwa ze społeczeństwem, narodu z narodem, dochodzi do głosu potrzeba uwydatnienia prawdy, że człowiek ma swoje prawa, które należy promować, szanować i bronić, aby w obecnym stuleciu nie powtarzać błędów minionych wieków. Posiadanie przez człowieka wrodzonych i podstawowych praw weszło na

[121] MD, 17.

[122] Tamże, nr 4.

[123] Por. tamże, nr 5.

* **KARL BARANOUSKI OFMConv** (ur. 08.09.1984). Absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

dobre w świadomość poszczególnych ludzi i społeczności. Pochylają się nad nimi jednostki, państwa i organizacje międzynarodowe. Nagłaśniają je również środki społecznego przekazu. Na straży tych praw stoi Kościół, a w szczególny sposób Jan Paweł II.

Papież Jan Paweł II w wielu miejscach swego nauczania podkreśla potrzebę poszanowania praw człowieka. Papież nie odnosi się do tych praw tylko w sposób ogólny, lecz niektórymi z nich zajmuje się szczegółowo, z wielkim zaangażowaniem. Wśród nich można wymienić prawo do życia, wolności sumienia, wyboru stanu życia, pracy, sprawiedliwej płacy itd.

Poszanowanie praw człowieka jednak może być samo w sobie niezrozumiałe. Jaka jest racja, dla której owe prawa mają być respektowane i popierane? Z jakiej też racji na straży tych praw ma stać państwo i każdy człowiek? Dla Jana Pawła II racją tą jest godność człowieka: „Faktyczne uznanie osobowej godności każdej ludzkiej istoty wymaga poszanowania, obrony i popierania jej praw”[124]. Nie chodzi tu Papieżowi o jakiekolwiek prawa, lecz – jak wskazuje dalej – „o prawa naturalne, uniwersalne i nienaruszalne: żadna jednostka żadna grupa, władza ani państwo – nikt nie może ich zmienić, a tym bardziej znieść, gdyż prawa te pochodzą od samego Boga”[125].

Godność człowieka, która leży u podstaw poszanowania jego praw, Jan Paweł II rozpatruje z perspektywy zbawczego czynu Chrystusa. Godność i wartość człowieka wynika z jego nadprzyrodzonego powołania do życia Bożego – do pełni życia[126]. Owo powołanie i godność z niego płynąca, nie jest wynikiem ludzkich zasług, lecz miłującej woli Boga[127]. Zrozumiała jest ta prawda dla ludzi wiary i właśnie z tej racji powinni oni być pierwszymi obrońcami praw człowieka. Co więc z tymi, którzy nie patrzą na człowieka z perspektywy wiary? U Papieża-Polaka można odnaleźć następującą odpowiedź: „Mimo wszelkich trudności i niepewności, każdy człowiek, szczerze otwarty na prawdę i dobro, może – dzięki światłu rozumu i pod wpływem tajemniczego działania łaski – rozpoznać, w prawie naturalnym wypisanym w serce (por. Rz 2,14-15),

[124] Jan Paweł II, *Adhortacja „Christifideles laici”. O powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, (dalej jako: ChL), Watykan 1988, nr 38.

[125] ChL, 38.

[126] Por. EV, 2.

[127] Por. tamże.

świętość ludzkiego życia [...]"[128] – świętość człowieka. Stąd zarówno wierzący, spoglądając na człowieka z perspektywy wiary, jak również inne osoby, rozpoznając, że życie ludzkie jest święte, że każdy człowiek jest „świętością", w konsekwencji mają stać na straży jego praw.

Dla Jana Pawła II pierwszym i podstawowym prawem, którego należy strzec, jest prawo do życia. Bez poszanowania tego prawa nie można mówić o poszanowaniu jakiegokolwiek innego prawa: „Powszechne, skądinąd słuszne, wystąpienia w obronie ludzkich praw, takich jak na przykład prawo do opieki lekarskiej, do dachu nad głową, do pracy, do założenia rodziny i do kultury, są fałszywe i złudne, jeśli nie staje się z największą determinacją w obronie prawa do życia, będącego pierwszym i podstawowym prawem osoby ludzkiej oraz warunkiem wszystkich innych praw"[129]. Papież podkreśla: „Prawo to przysługuje istocie ludzkiej we wszystkich fazach jej rozwoju, od chwili poczęcia do naturalnej śmierci, i we wszystkich warunkach, a więc niezależnie od tego, czy jest zdrowa czy chora, w pełni sprawna czy upośledzona, bogata czy biedna"[130]. Ten uniwersalizm prawa do życia dotyczy także innych praw człowieka. Tak m.in. wypowiada się Jan Paweł II, wskazując na prawo do pracy ludzi upośledzonych: oni „również w pełni są podmiotami ludzkimi z należnymi im wrodzonymi, świętymi i nienaruszalnymi prawami, które mimo ograniczeń i cierpień wpisanych w ich ciało i władze, stanowią jednak o szczególnym znaczeniu godności i wielkości człowieka. Osoba przeto w jakiś sposób «upośledzona», będąc podmiotem ze wszystkimi jego prawami, winna mieć ułatwiony dostęp do uczestnictwa w życiu społeczeństwa we wszystkich wymiarach i na wszystkich poziomach, odpowiednio do swych możliwości. Osoba upośledzona jest jednym z nas i w pełni uczestniczy w naszym człowieczeństwie. Byłoby rzeczą w najwyższym stopniu niegodną człowieka i zaprzeczeniem wspólnego człowieczeństwa, gdyby dopuszczało się do życia społecznego, a więc także do pracy, tylko osoby pełnosprawne, gdyż w ten sposób popadałoby się w niebezpieczną formę dyskryminacji słabych i chorych ze strony silnych i zdrowych"[131].

Stąd to nie człowiek ani grupa czy nawet państwo ma decydować o prawach przysługujących człowiekowi, lecz przeciwnie, prawa naturalne człowieka mają być na świecie podstawową zasadą pracy dla do-

[128] Tamże.

[129] ChL, 38.

[130] Tamże.

[131] LE, 22.

bra człowieka[132]. Jeśli zatem grupy społeczne, systemy polityczne obiorą sobie za zasadę działania poszanowanie i służbę na rzecz praw każdego człowieka, to następstwem tego będzie zaprowadzenie pokoju, w przeciwnym bowiem razie nieunikniona staje się możliwość powtórzenia błędów ubiegłego stulecia. Albowiem, jak zaznacza Papież: „Pokój sprowadza się w ostateczności do poszanowania nienaruszalnych praw człowieka – dziełem sprawiedliwości jest pokój – wojna zaś rodzi się z ich pogwałcenia i łączy się zawsze z większym jeszcze pogwałceniem tych praw"[133].

Człowiek jako osoba jest podmiotem praw, które przysługują mu z racji bycia człowiekiem. Prawdę tę z całą mocą podkreślał w swoim nauczaniu Jan Paweł II. Prawa te wypływają z godności człowieka i są zasadniczym elementem jego bycia w społeczeństwie.

❖ ❖ ❖

Spuścizna moralnego nauczania św. Jana Pawła II pozostaje wciąż aktualna i stanowi swoiste wyzwanie dla chrześcijan współczesnego świata. Papież-Polak, przez ponad ćwierć wieku swego pontyfikatu, nieustannie wskazywał na człowieka jako podmiot, który ma prawo do życia, miłości, prawdy, dobra i piękna. Całe swoje życie Papież zabiegał o szczęście ludzkości, które upatrywał w Jezusie Chrystusie. Stąd tak bardzo mocno brzmią słowa, które przekazał światu w dniu inauguracji swego pontyfilatu: „Non abbiate paura! Aprite, anzi, spalancate le porte a Cristo!"[134]. Słowa te na zawsze pozostaną programem życia chrześcijańskiego, który pozostawił światu św. Jan Paweł II.

ABSTRACT

On the 40th anniversary of election of John Paul II to the Holy See, Franciscan graduates of the Faculty of Theology of the University Cardinal Stefan Wyszynski in Warsaw, in their work **„The Decalogue of Pope John Paul II"** present a sketch of his moral teaching, which includes the following issues: the inviolability of human life, truth and freedom, hunger in the world, peace, the

[132] Por. RH, 17.

[133] RH, 17.

[134] Nie lękajcie się! Otwórzcie, więcej, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi.

indissolubility of marriage, spousal love, human labor, youth, women's dignity and human rights.

KEY WORDS: John Paul II, moral theology.

SŁOWA KLUCZE: Jan Paweł II, teologia moralna.

Lignum vitae

19

2018

2. Franciszkanie „tam” i „tu”

RAFAŁ KWIATKOWSKI OFMCONV*
ŁÓDŹ

Przygotowanie do kapłaństwa kleryków franciszkańskich w czasie II wojny światowej

„Nastały czasy rzeczywistości smutnej i bezwzględnej. Niektórzy słabi duchowo chcieli powrócić do domu i czekać, aż wojna skończy się i nastaną spokojniejsze czasy, aby potem powrócić... Pocieszali się nadzieją, że Niemców już wtedy nie będzie… Obawiano się, by Niemcy nie przeprowadzili wśród zakonników aresztowania. Na pogorszenie sytuacji wpływało też słabe odżywianie… Postanowili wszyscy trwać i czekać, co przyniosą rozgrywające się wypadki, będąc przygotowani na wszystko”[1]. Taki stan ducha i umysłu przedstawił we wspomnieniach jeden z kleryków franciszkańskich, opisując atmosferę w klasztorze krakowskim w styczniu 1941 r., gdzie odbywał swoje studia teologiczne. Trudne lata jednak nie wpływały ujemnie na chęć i zapał do przygotowania się do kapłaństwa w szeregach kleryków franciszkańskich tamtych czasów.

1. SYTUACJA SEMINARIÓW W OKUPOWANEJ POLSCE

Przygotowanie kleryków do kapłaństwa w czasie II wojny światowej było bardzo utrudnione, zarówno dla diecezji, jak i pochodzących z zakonów i zgromadzeń zakonnych. Już we wrześniu 1939 r. zostały zamknięte seminaria diecezjalne i wszelkie klerykaty prowadzone przez zakony na terenach anektowanych do ZSRR. Podobnie uczynili Niemcy na ziemiach wcielonych do III Rzeszy. Jedynie na terenie Generalnej Gu-

* **RAFAŁ KWIATKOWSKI OFMCONV** (ur. 29.08.1977). Doktor teologii w zakresie historii Kościoła. Absolwent Wydziału Teologicznego i Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

[1] C. Baran, *Z przeżyć wojennych*, [brmw], s. 96-97 (mps Archiwum Instytutu Franciszkańskiego w WSD oo. Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach – dalej jako: AIF).

berni w czasie okupacji początkowo funkcjonowały oficjalnie seminaria diecezjalne i klerykaty zakonne. Po ogłoszeniu dekretu generalnego gubernatora Hansa Franka z 31 października 1939 r. władze niemieckie zakazały prowadzenia szkół wyższych na terenach okupowanych. Nauczanie kleryków w Generalnej Guberni stało pod znakiem zapytania. Pozwolono na funkcjonowanie seminariów diecezjalnych w Sandomierzu, Krakowie i studiom zakonnym, ale bez możliwości nowej rekrutacji. Stopniowo budynki seminariów diecezjalnych zajmowało wojsko lub policja niemiecka, przez co nauka została znacznie utrudniona[2].

Szukano innych form kształcenia przyszłych księży. Jedną z nich były tajne, indywidualne spotkania kleryków z księżmi profesorami. Poza tym prowadzono tajne seminaria duchowne. Były one organizowane, zarówno przez diecezje, jak i przez zakony i zgromadzenia zakonne. Tajne seminarium duchowne prowadziła na początku wojny diecezja włocławska w Lądzie i diecezja łódzka w Szczawinie. Jednak szybko zostały one zdekonspirowane i zamknięte. Mimo wszystko, przez cały okres wojny, działały w konspiracji seminaria duchowne i domy zakonne, formujące kleryków. Wśród zgromadzeń zakonnych od 1940 r. orioniści i marianie prowadzili wspólnie tajne studia. Studiowało w nich ponad 50 kleryków, w tym kilkunastu kleryków z seminarium duchownego w Wilnie. Mieściło się ono w Świdrze koło Warszawy, gdzie klerycy przyjeżdżali na wykłady, ćwiczenia i egzaminy. Alumni zaś uczyli się i mieszkali prywatnie[3]. Kapucyni w swoim klasztorze w Krakowie kształcili swoich kleryków i kleryków ze zgromadzenia chrystusowców i misjonarzy Świętej Rodziny wysiedlonych z Wielkopolski. Pomijając franciszkanów, tajne seminaria mieli dominikanie, misjonarze, salwatorianie i jezuici[4].

2. System kształcenia w zakonie franciszkańskim

Franciszkanie mieli ściśle określone normy przygotowania kandydatów do kapłaństwa, zawarte w prawodawstwie zakonnym. „Konstytucje Zakonu" z 1932 r. jasno określały, jak miała odbywać się formacja intelektualna i duchowa[5]. Przepisy mówiły o trzech typach seminariów.

[2] Por. J. Kłoczowski, L. Millerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce,* Kraków 1986, s. 347.

[3] Por. J. Ziółek, *Losy seminariów duchownych i wydziałów teologicznych w latach okupacji hitlerowskiej w Polsce*, „Studia Płockie" 13(1985), s. 74-86.

[4] Por. J. Marecki, *Archidiecezja krakowska w latach 1912-1962*, w: *Kościół krakowski w Tysiącleciu*, red. zbiorowy, Kraków 2000, s. 443.

[5] *Konstytucje Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych*, nr 34-35.

Były to zatem instytucje: małe seminarium lub internat, zwane inaczej „pierwszym seminarium", będące szkołą gimnazjalną. Nowicjat zwany „drugim seminarium" i wreszcie studia filozoficzno-teologiczne, czyli tzw. „seminarium trzecie". W przededniu II wojny światowej prowincja polska posiadała małe seminarium w Niepokalanowie, nowicjat dla kleryków mieszczący się w Niepokalanowie i studium filozoficzno-teologiczne będące po części we Lwowie i Krakowie[6].

Małe seminarium mieściło się w okresie międzywojennym na początku we Lwowie. Jednak wobec ustawicznego wzrostu liczby uczniów i coraz trudniejszej sytuacji lokalowo-finansowej tamtejszego klasztoru, podjęto decyzję o przeniesieniu go do Niepokalanowa. Miało to miejsce w roku szkolnym 1930/1931. Małe seminarium misyjne w Niepokalanowie, założone w 1929 r., dostosowane było do wymogów ówczesnego szkolnictwa świeckiego[7]. Przyjmowało ono młodzieńców po ukończeniu przynajmniej III klasy gimnazjum lub też po VI klasie szkoły powszechnej. Byli to tzw. interniści czy małoseminarzyści, mieszkający na terenie klasztoru niepokalanowskiego. Należy jednak zaznaczyć, iż swoistą dezorganizację w omawianym systemie kształcenia wprowadzały zróżnicowane przypadki poszczególnych uczniów. W praktyce bowiem zdarzało się, że przyjmowano do nowicjatu młodzieńców bez matury po V, VI, VII czy VIII klasie. Dlatego też musieli oni jeszcze kontynuować swoją edukację na poziomie gimnazjalnym jako klerycy-profesi we Lwowie bądź w Niepokalanowie[8]. Tuż przed wojną jednak utarła się praktyka przyjmowania do nowicjatu po VII klasie. Wykładowcami we Lwowie i Niepokalanowie byli, zarówno zakonnicy, jak i nauczyciele świeccy. Małe seminarium misyjne w Niepokalanowie nie miało praw państwowych szkół średnich. Dlatego klerycy-profesi po VIII klasie we

[6] Por. S. Barcik, *Erygowanie Prowincji Matki Bożej Niepokalanej*, w: *Katalog 1939-1999*, s. 60.

[7] Jeśli chodzi o szkolnictwo na poziomie średnim w II Rzeczypospolitej, struktura gimnazjum podzielona została na dwa szczeble: niższy, obejmujący klasy I-III, mająca jednolity program nauczania oraz wyższy, tj. klasy IV-VIII, mający cztery profile kształcenia: matematyczno-przyrodniczy, humanistyczny, humanistyczny z łaciną oraz klasyczny. Por. M. Pęcherski, M. Świątek, *Organizacja oświaty w Polsce w latach 1917-1977. Podstawowe akty prawne,* Warszawa 1978, s. 37.

[8] Por. A. Kubit, *Wzrost Prowincji Franciszkanów Polskich w II połowie XX wieku*, Kraków 1971, s. 98.

Lwowie zdawali egzaminy i maturę zwykle w jednym z gimnazjów we Lwowie[9].

Kolejnym z przewidzianych przez „Konstytucje Zakonu" z 1932 r. szczebli kształcenia kandydatów do kapłaństwa był nowicjat. W okresie międzywojennym funkcjonował on kolejno w kilku klasztorach: Lwowie, Kalwarii Pacławskiej, łódzkich Łagiewnikach i Niepokalanowie. Był to z założenia rok poświęcony na formację duchową i z tej racji stanowił swoistą przerwę w edukacji. Ważnym zaznaczenia jest fakt, iż był on odrębną instytucją od nowicjatu braci laików. Wiązało się to z przygotowaniem do kapłaństwa, którego warunkiem była dobra znajomość języka łacińskiego, potrzebna do odmawiania oficjum i sprawowania wszystkich obrzędów liturgicznych. Od 1933 r. nowicjat kleryków miał siedzibę w klasztorze niepokalanowskim ze względu na walory duchowe i lokalowe tego miejsca[10].

Po zdaniu matury klerycy franciszkańscy podejmowali naukę w tzw. „trzecim seminarium". Studium filozoficzno-teologiczne trwało zasadniczo 5 lat, z czego pierwszy rok poświęcano na studiowanie filozofii, a pozostałe 4 na studia teologiczne[11]. Klerycy-profesi już podczas VIII klasy uczęszczali na wykłady z logiki, etyki i teodycei, wliczane w zakres studiów filozoficznych. Zasadniczo po III roku teologii klerycy-teologowie otrzymywali święcenia kapłańskie i pozostawali jeszcze na rok w Krakowie, aby ukończyć studia teologiczne. Przed samą wojną studium filozoficzno-teologiczne ze względu na dużą liczbę powołań działało, zarówno we Lwowie, jak i Krakowie. Studia teologiczne były prowadzone w Krakowie. Studium filozoficzne we Lwowie w praktyce nieprzerwanie prowadziło jedynie nauczanie w zakresie filozofii[12].

Kapituła prowincjalna, odbywająca się w dniach 23-25 sierpnia 1939 r. w Krakowie, powzięła decyzję o podziale prowincji na dwie równorzędne jednostki: prowincję św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię z siedzibą we Lwowie, zwaną prowincją małopolską bądź południową

---

[9] Por. *40-lecie Niższego Seminarium im. o. Maksymiliana Kolbego w Niepokalanowie,* Niepokalanów 1969, s. 19-20.

[10] Por. Z. Gogola, *Dzieje franciszkańskiej Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię 1918-1939*, Kraków 2011, s. 147.

[11] Por. D. Synowiec, *Franciszkańskie Studium Filozoficzno-Teologiczne w Krakowie (1892-1971)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 21(1975) 4, s. 210-211.

[12] *Por. E. Kołodziej, Studium franciszkańskie we Lwowie 1938-1944*, „W nurcie franciszkańskim" 4(1995), s. 155.

i prowincję Matki Bożej Niepokalanej z siedzibą w Warszawie, zwaną prowincją mazowiecko-wielkopolską, północną lub warszawską[13].

Podczas kapituł obu prowincji w Krakowie, podjęto również postanowienia dotyczące seminariów. Studium teologiczne miało pozostać nadal na terenie prowincji małopolskiej w krakowskim klasztorze. Natomiast studium filozoficzne postanowiono przedłużyć do 2 lat i przenieść ze Lwowa do Wilna. Kapituły zdecydowały o utworzeniu 2 nowicjatów dla kleryków, które miały być osobne dla każdej prowincji. We Lwowie mieli pozostać klerycy uzupełniający naukę gimnazjalną. Jednak działania wojenne i inne okoliczności historyczne oraz warunki materialne, w jakich znalazły się prowincje, spowodowały inny bieg zdarzeń[14]. Nie udało się przenieść studium filozoficznego do klasztoru w Wilnie. We Lwowie zaś powstało studium teologiczne, które istniało tam przez cały okres okupacji. Stworzono je z myślą o klerykach, którzy na początku wojny znaleźli się na terenach okupowanych przez ZSRR. Dodatkowo powstało studium filozoficzne w Niepokalanowie. W tym też klasztorze uzupełniali szkołę średnią klerycy-profesi przed studiami filozoficznymi oraz znajdował się tu nowicjat dla kleryków. Nie było to łatwe, gdyż większa liczba młodych osób zwracała uwagę władz okupacyjnych[15]. Ponadto istniejące od 1929 r. małe seminarium misyjne w Niepokalanowie z racji wybuchu II wojny światowej nie rozpoczęło swojego funkcjonowania. Przybyli przed 1 września 1939 r. uczniowie nie podjęli nauki i zostali rozesłani do domów[16].

Istniały zatem 3 klasztory w ramach obu prowincji zakonnych, w których przygotowywano kleryków do kapłaństwa. Z czasem podzielono prowincję południową na dwa komisariaty generalne: krakowski i lwowski. Wiązało się to z opuszczeniem Polski, we wrześniu 1939 r., o. Wincentego Borunia, przełożonego wyższego z prowincji południowej[17]. Funkcjonowały one do zakończenia II wojny światowej. Seminaria

[13] Por. Z. Gogola, *Prowincja św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię Zakonu Braci Mniejszych w czasie II wojny światowej*, w: *Non gratias agere Deo et hominibus*, W.M. Michalczyk, C.M. Paczkowski (red.), Kraków-Warszawa 2013, s. 543.

[14] Por. Archiwum OO. Franciszkanów w Krakowie (dalej jako: AFK), sygn. B-IVa-5, s. 308-309. Por. także *Kronika klasztoru Franciszkanów we Lwowie*, s. 16.

[15] Por. E. Kołodziej, *Studium Franciszkańskie...*, dz. cyt., s. 155.

[16] Por. C. Niezgoda, *To jest święty. Rzecz o świętym Maksymilianie Kolbem*, Kraków 2001, s. 83-85. Por. także L. Bernatek, *Nasza szkoła* [brmw], w: AIF, s. 9-10.

[17] O. Wincenty Boruń, prowincjał prowincji południowej i o. Wenanty Pelc, sekretarz prowincji z innymi ojcami opuścili 17 września 1939 r. Polskę i udali się za granicę do Włoch. Por. C. Baran, *Z przeżyć wojennych…*, dz. cyt., s. 78.

były zatem umiejscowione w 3 odrębnych jednostkach administracyjnych Zakonu. Studia te prowadziły swoją działalność niezależnie od siebie i z daleko posuniętą ostrożnością wobec obydwu okupantów. Każdy z tych klasztorów był zagrożony przez okupacyjne władze, a przygotowanie kleryków odbywało się w konspiracji. Dodatkowo, na skutek trudności ekonomicznych i obawy aresztowania, IV rok kleryków-teologów z Krakowa odbywał swoje studia w roku akademickim 1941/1942 w klasztorze w Radomsku[18].

3. Nowicjat dla kleryków i studia humanistyczne i filozoficzne w Niepokalanowie

Do domów studiów przygotowujących do kapłaństwa należy zaliczyć nowicjat dla kleryków znajdujący się w Niepokalanowie. Nowicjusze klerycy odbywali go w całkowitej konspiracji, wtopieni w dużą grupę braci zakonnych, będących w tym klasztorze. Mimo trudności i czasowego rozproszenia, a nawet krótkotrwałego przerwania w funkcjonowaniu nowicjatu w 1939 r., był on tam przez całą wojnę. Przebywali tam klerycy-nowicjusze z prowincji warszawskiej i komisariatu krakowskiego, a od 1941 r. również z komisariatu lwowskiego. Choć dla pojedynczych przypadków, w późniejszych latach nowicjat był prowadzony we Lwowie. Był on ważną instytucją, nie tyle dla samego Niepokalanowa, ile dla nowo utworzonych prowincji, a w czasie wojny dla prowincji północnej i dla obu komisariatów stworzonych z prowincji południowej[19].

Tabela 1. Liczba nowicjuszy kleryków i magistrowie nowicjatu w l. 1939-1945[20]

Rok	Liczba	Imię i nazwisko	Uwagi
1939/1940	8	o. Jerzy Wierdak	częściowo nowicjat był w Łagiewnikach
1940/1941	5	o. Jerzy Wierdak	
1941/1942	13	o. Zbysław Niebrzydowski	
1942/1943	11	o. Zbysław Niebrzydowski	
1943/1944	4	o. Zbysław Niebrzydowski	
1944/1945	19	o. Artur Zapaśnik	

[18] Por. D. Synowiec, *Franciszkańskie Studium…*, dz. cyt., s. 213.

[19] Por. S. Barcik, *Franciszkanie (OFMConv) w XX wieku*, [brmw], s. 139-140 (mps AIF).

[20] Por. M. Klimecki, *Organizacja Nowicjatu Kleryków w Prowincji Matki Bożej Niepokalanej w latach 1939-1986*, Łódź 1990, s. 46-63 (mps AIF).

Liczby kleryków-nowicjuszy w poszczególnych latach były ograniczone ze względu na warunki wojenne i całkowitą konspirację. Kandydaci zgłaszali się potajemnie i byli formowani przez magistra nowicjatu, którym był jeden z ojców klasztoru z Niepokalanowa. Warunki życiowe w nowicjacie były bardzo skromne. Nowicjusze wraz z magistrem mieszkali w budynku, gdzie na piętrze mieściły się warsztaty braci. Na parterze były sypialnie i pomieszczenia dla nowicjuszy i kleryków z kaplicą nowicjacką[21]. Nowicjusze spożywali posiłki razem z wszystkimi zakonnikami w refektarzu. „Do chleba była biała lub czarna kawa zbożowa, słodzona sacharyną; czasami podawano marmoladę z czerwonych buraków. Dostawało się ją na kartki, podobnie jak chleb. Obiady mieliśmy z dwu dań: zupa, na drugie kasza lub jakieś kluski. Mięso raczej rzadko. Na kolację bardzo często serwatka, otrzymywana z mleczarni, która pracowała dla wojska niemieckiego oraz ubite ziemniaki, lekko okraszone. Mimo systematyczności godzin jedzenia, odczuwaliśmy w ciągu dnia głód”[22].

Niepokalanów w tym czasie był przepełniony uciekinierami. W pewnych okresach, zwłaszcza na początku wojny, było tam do 3000 osób. Mieściły się tam różnego typu instytucje, takie jak szpital dla rannych żołnierzy czy punkt PCK ze schroniskiem dla 40 osób[23]. Nie sprzyjało to wszystko konspiracji i duchowi zakonnego rygoru potrzebnego dla formacji zakonnej. Jednak innego wyjścia w zaistniałej sytuacji nie było. Mimo to takie życie zaprawiało nowicjuszy-kleryków w wojennej atmosferze i pomagało przetrwać późniejsze przeciwności.

Klerycy-profesi uczący się w szkole średniej, czyli odbywający studia humanistyczne, rekrutowali się z obydwu prowincji, po odbytym w Niepokalanowie nowicjacie. O. Anzelm Kubit, pełniący urząd komisarza krakowskiego, poradził o. Maurycemu Madzurkowi, prowincjałowi z Warszawy, aby założył w Niepokalanowie studium z programem gimnazjalnym dla kleryków[24].

[21] Por. C. Niezgoda, *To jest święty…*, dz. cyt., s. 131-132.

[22] I. Rejch, *On – na mojej drodze…*, dz. cyt., s. 86.

[23] Por. D. Synowiec, *Franciszkanie konwentualni*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939-1945*, Z. Zieliński (red.), Warszawa 1982, s. 523-524.

[24] Por. D. Synowiec, *Franciszkanie konwentualni…*, dz. cyt., s. 508.

Tabela 2 Przedmioty i nauczyciele w profesacie w Niepokalanowie w l. 1940-1945[25]

Imię i nazwisko	Nauczanie	Przedmiot
o. Orestes Mazur	1940-1945	matematyka
o. Bolesław Wolski	1941-1945	język polski
o. Ludomir Bernatek	1942-1945	język łaciński
o. Walenty Surmacz	1942-1945	język niemiecki
o. Izydor Koźbiał	1942-1945	język francuski
o. Bogumił Talarek	1942-1944	fizyka, etyka
o. Zefiryn Włodarczyk	1942-1943	fizyka, logika
o. Cezary Baran	1942-1943	historia, zagadnienia współczesne
o. Lucjan Chodukiewicz	1942-1945	dogmatyka
o. Pachomiusz Kruzel	1942-1944	biologia
o. Aleksander Żuchowski	1943-1945	geografia
o. Artur Zapaśnik	1943-1945	historia

Już na początku okresu okupacyjnego, ojcowie niepokalanowscy organizowali tajne nauczanie dla młodzieży z okolicy klasztoru, z którego korzystali również klerycy-profesi. Było to możliwe z powodu dużej ilości ojców, którzy w czasie wojny przebywali w niepokalanowskim klasztorze. Szczególnie ofiarnym w tym dziele okazał się magister kleryków-profesów i kleryków-filozofów o. Gwido Bar. Jego osoba pozostała w pamięci wychowanków, po jego przedwczesnej śmierci w roku 1942[26]. Klerycy-profesi mieli wspólnego magistra z klerykami uczącymi się filozofii[27].

Również miejscem odbywania studiów filozoficznych, dla kleryków z prowincji warszawskiej i obu komisariatów prowincji południowej, w czasie II wojny światowej stał się Niepokalanów. Miało to swój wzgląd

[25] Por. Archiwum Niepokalanowa, (dalej jako: AN), Teczka Klerykat 1933-1947, b. sygn., bs. Por. także *List o. Bogumiła Talarka do o. Kornela Czupryka z 21 stycznia 1943 roku*, bs; I. Rejch, *On – na mojej drodze…*, dz. cyt., s. 81-97; D. Synowiec, *Franciszkanie konwentualni…*, dz. cyt., s. 502.

[26] Por. C. Niezgoda, *To jest święty…*, dz. cyt., s. 168. Por. także R. Szkopowiec, *Życie i działalność OO. Franciszkanów w latach 1939-1945*, Lublin 1980, s. 47-48 (mps AIF).

[27] Por. T. Strzelewicz, *Schematyzm Prowincji OO. Franciszkanów NMP Niepokalanej w Polsce (cz. 6)*, „Wiadomości z Prowincji Warszawskiej" 10(1973) 9, s. 45.

praktyczny, gdyż przebywali tam klerycy-profesi i potrzebni profesorowie. Za radą ojców będących w Niepokalanowie, o. Maurycy Madzurek wniósł prośbę do generała zakonu o erygowanie studium filozoficznego w tym klasztorze. O. Beda Hess pod koniec września 1940 r. wydał zezwolenie, nie tylko na studium filozoficzne, ale i studium teologiczne[28]. O. Maurycy Madzurek w sierpniu 1941 r. radził się również o. Anzelma Kubita czy nie wszcząć starań u władz okupacyjnych o uznanie erygowanego już formalnie studium teologicznego. Do otwarcia studium teologicznego w Niepokalanowie nigdy jednak nie doszło, gdyż za bardzo obawiano się władz okupacyjnych i nie chciano narażać klasztoru niepokalanowskiego[29].

Tabela 3. Stan liczbowy kleryków-filozofów w Niepokalanowie w l. 1940-1945[30]

Rok szkolny	Kurs I		Kurs II		Razem			Uwagi
	A.	I.	A.	I.	A.	I.	Ogółem	
1940/1941	8	2	–	–	8	2	10	2 z Warszawy i 1 z Włocławka
1941/1942	6	6	8	2	14	8	22	
1942/1943	–	–	6	6	6	6	12	od 1943 roku był jeden kurs
1943/1944	4	10	–	–	4	10	14	
1944/1945	1	6	–	–	1	6	7	

[28] „W odpowiedzi otrzymałem jasną radę, która równała się odmowie, gdyż wyraźnie zaznaczył, iż w Krakowie nie może być ani mowy o humaniorach, gdyż tam nie ma ani książek i ani profesorów dla humaniorów, a zatem najlepsze i jedyne wyjście z tej sytuacji jest zatrzymanie profesów kleryków w Niepokalanowie". AFK, Teczka Prowincja warszawska, sygn. B XIX-1, *List o. Maurycego Madzurka do o. Anzelma Kubita z dnia 25 maja 1941 roku*, bs.

[29] Por. AFK, Teczka Prowincja warszawska, sygn. B XIX-1, *List o. Maurycego Madzurka do o. Anzelma Kubita z dnia 12 sierpnia 1941 roku*, bs.

[30] Por. AN, Księga Akt Klasztoru, b. sygn., *Sprawozdanie z wizytacji prowincjalnej 14-20 października 1942 roku*, bs. Por. także Archiwum Generalne oo. Franciszkanów w Rzymie, (dalej jako;: AGF) Teczka Provincia Immacolata, sygn. XXIII.B-4, *List o. Maurycego Madzurka do o. Bedy Hessa z dnia 11 lutego 1941 roku*, bs; D. Synowiec, *Franciszkanie konwentualni…*, dz. cyt., s. 508; C. Niezgoda, *To jest święty…*, dz. cyt., s. 133-135; I. Rejch, *On – na mojej drodze…*, dz. cyt., s. 81-97; AFK, Teczka Prowincja warszawska, sygn. B XIX-1, *List o. Maurycego Madzurka do o. Anzelma Kubita z dnia 25 maja 1941 roku*, bs.

Niepokalanów, jako jedyny klasztor prowincji północnej w okresie wojny, stał się zatem nie tylko miejscem uzupełniania przez kleryków ostatnich klas gimnazjalnych, ale także odbywania studiów filozoficznych. Formalnie jednak w tym czasie istniało tam studium filozoficzno-teologiczne dla prowincji warszawskiej. W praktyce jednak klerycy na studia teologiczne byli wysyłani do Krakowa[31].

System nauki był prowadzony przez 3 lata. Najpierw zaliczano dwie ostatnie klasy gimnazjum, a później jeszcze pozostawano przez rok w Niepokalanowie, aby odbyć skrócony kurs filozofii. Choć formalnie miały istnieć 2 lata studium filozoficznego, to jednak w tym czasie złączone były one z nauką na poziomie ostatnich klas gimnazjalnych. Stan liczbowy kleryków układał się w zależności od liczby nowicjuszy, którzy w czasie wojny składali swoje śluby i pozostawali w klasztorze, aby uzupełnić wykształcenie w zakresie szkoły średniej i studiów filozoficznych. W tym czasie funkcję magistra kleryków-filozofów pełnili zwykle młodzi ojcowie, którzy w czasie wojennym zostali wyświęceni na kapłanów[32].

Tabela 4. Wychowawcy kleryków studium filozoficznym w Niepokalanowie w l. 1940-1945[33]

Funkcja	Imię i nazwisko	Urzędowanie	Uwagi
Magister	o. Gwido Bar	1940-1942	był z prowincji północnej
	o. Bogumił Talarek	1942-1944	był z prowincji północnej
	o. Artur Zapaśnik	1944-1945	był z prowincji północnej

Studia filozoficzne w Niepokalanowie były praktycznie prowadzone przez ojców z miejscowego klasztoru. Wykładowcami w studium byli wyłącznie ojcowie z Niepokalanowa[34].

[31] Por. AFK, Teczka Prowincja warszawska, B XIX-1, *List o. Maurycego Madzurka do o. Anzelma Kubita z 12 sierpnia 1941 roku.*

[32] Por. P. Sotowski, *Formacja i studia w Prowincji Matki Bożej Niepokalanej w sześćdziesięciolecie jej istnienia (1939-1999)*, „Lignum Vitae" 2(2001), s. 248.

[33] Por. tamże, s. 256.

[34] Por. *Pisma św. Maksymiliana Kolbe*, P. Sotowski (red.), t. 1, Niepokalanów 2007, s. 1094.

Tabela 5. Wykładowcy w studium filozoficznego w Niepokalanowie w l. 1940-1945[35]

Imię i nazwisko	Nauczanie	Przedmiot
o. Antonin Bajewski	1940-1941	[bd]
o. Maksymilian Kolbe	1940-1941	[bd]
o. Felicjan Szustak	1940-1941	[bd]
o. Orestes Mazur	1940-1945	ontologia, kryteriologia
o. Bolesław Wolski	1942-1945	historia filozofii
o. Bogumił Talarek	1943-1945	etyka
o. Zefiryn Włodarczyk	1942-1945	psychologia, logika
o. Damian Tyniecki	1943-1945	historia filozofii
o. Oktawian Droszcz	1943-1945	język grecki

Klerycy-profesi mieszkali wraz z klerykami-filozofami w pomieszczeniach ukrytych pomiędzy warsztatami klasztornymi. Korzystali z kaplicy razem z klerykami-nowicjuszami. Po zakończeniu wojny klerycy-filozofowie zostali przeniesieni do Krakowa. W Niepokalanowie pozostał tylko nowicjat kleryków i studia humanistyczne dla kleryków-profesów, które odbywały się w reaktywowanej szkole średniej na terenie klasztoru.

Władze prowincji warszawskiej obawiały się reakcji władz okupacyjnych i dekonspiracji. Na wiosnę 1942 r. miał miejsce taki przypadek: podczas lekcji prowadzonych na klerykacie wszedł oficer niemiecki na zajęcia, jednak przytomność umysłów profesora i studentów spowodowała, że nie zorientowano się, iż jest to tajne nauczanie kleryków. Strach władz zakonnych był tak wielki, iż wstrzymano wtedy wykłady na 2 tygodnie i rozesłano kleryków do domów[36].

4. Studia filozoficzne i teologiczne we Lwowie

Klasztor we Lwowie znalazł się na początku wojny na terenie zajętym przez ZSRR. Gwardian klasztoru, o. Albert Wojtczak, zmuszony sytuacją polityczną, 28 listopada 1939 r. zorganizował studium filozofii dla

[35] Por. AN, Teczka Klerykat 1933-1947, *List o. Bogumiła Talarka do o. Kornela Czupryka z 21 stycznia 1943 roku*, bs. Por. także P. Sotowski, *Formacja i studia w Prowincji…,* dz. cyt., s. 248.

[36] Por. C. Niezgoda, *To jest święty…*, dz. cyt., s. 168-169.

kleryków. Pełnił przez cały wojenny okres obowiązki wykładowcy i rektora studium filozoficzno-teologicznego. Zajęcia przebiegały w innym niż zwykle porządku. Cykl wykładów trwał 8-9 miesięcy. Następnie rozpoczynał się kolejny kurs bez przerwy wakacyjnej. Program lwowskiego seminarium obejmował rok filozofii oraz 4 lata teologii. Pracę seminarium zakłócały niespodziewane działania okupanta radzieckiego. Takim wydarzeniem był wywóz polskiej ludności na wschód ZSRR. Ofiarami radzieckich represji stali się w tym czasie 3 klerycy z prowincji północnej, wywiezieni na wschód 4 lipca 1940 r. W tej grupie znaleźli się br. Wiesław Kotarski, br. Łucjan Królikowski i br. Ryszard Gruza[37].

Tabela 6. Wychowawcy studium filozoficznego we Lwowie w l. 1939-1944[38]

Funkcja	Imię i nazwisko	Lata urzędowania	Uwagi
Rektor	o. Albert Wojtczak	1939-1944	był z prowincji północnej
Magister	o. Rafała Kiernicki	1939-1942	był z prowincji południowej
	o. Eustachy Błaż	1942-1943	był z prowincji południowej
	o. Faustyn Bogaczewicz	1943-1944	był z prowincji południowej
	o. Andrzej Deptuch	1944-1945	był z prowincji południowej

Wykładowcami w studium byli ojcowie z klasztoru we Lwowie. W studium teologicznym wykładali ojcowie z obu prowincji. Było to związane z niedokonanymi zmianami personalnymi po podziale prowincji. Pomagali w wykładach księża diecezjalni ze Lwowa.

Tabela 7. Wykładowcy w studium filozoficzno-teologicznym we Lwowie w l. 1939-1944[39]

Imię i nazwisko	Nauczanie	Przedmiot
o. Albert Wojtczak	1939-1942	historia filozofii, teoria poznania, ontologia

[37] Por. D. Synowiec, *Franciszkanie konwentualni…*, dz. cyt., s. 512.

[38] Por. tamże, s. 510.

[39] Por. tamże, s. 511.

o. Rafał Kiernicki	1939-1942	logika, etyka, teodycea, historia filozofii
o. Witalis Jaśkiewicz	1940-1942	teologia biblijna
o. Krzysztof Górecki	1940-1944	dogmatyka
o. Hadrian Leduchowski	1941-1942	prawo kanoniczne
o. Faustyn Bogaczewicz	1943-1944	teologia biblijna

Studium teologiczne we Lwowie ze względu na okupację radziecką nie było zbyt liczne. Lwów był odcięty od pozostałych jednostek administracyjnych, czyli komisariatu krakowskiego i prowincji północnej. Dopiero krótki okres okupacji niemieckiej dostarczył kilku kleryków, lecz ponowne wkroczenie władzy radzieckiej spowodowało niemalże zaniknięcie studium.

Tabela 8. Stan liczbowy kleryków-teologów we Lwowie w l. 1940-1945[40]

Rok szkolny	Kurs I-II		Kurs III-IV		Razem			Uwagi
	A.	I.	A.	I.	A.	I.	Ogółem	
1940/1941	11	4	–	–	11	4	16	
1941/1942	–	–	9	4	9	4	13	
1942/1943	–	–	–	–	10	4	14	
1943/1944	1	–	–	–	1	–	1	studium niemalże zanikło
1944/1945	1	–	–	–	1	–	1	

Czasy te nie były łatwe dla całego lwowskiego klasztoru, który jak mógł, radził sobie w biedzie i braku opału na przełomie 1939 i 1940 r. „Na opał powycinano drzewa; wszystkie orzechy włoskie znajdujące się na podwórzu i w ogrodzie. Również piękna aleja drzew biegnąca przez cały ogród została wycięta”[41]. Poza tym warunki tam panujące dalekie były od rygorów zakonnych. Jak się wydaje, nie miało to jednak wpływu na program studium i życie modlitwy młodych zakonników[42]. „W klasz-

[40] Por. tamże, s. 510.

[41] Por. C. Baran, *Z przeżyć wojennych…*, art. cyt., s. 108.

[42] Por. *Jednodniówka wydana z okazji 25-lecia kapłaństwa N.O. Prowincjała Ludwika Szeteli i jego kolegów*, Niepokalanów 1968, s. 22-23.

torze zamieszkało kilkanaście uciekinierów ze Śląska i z Wielkopolski. Uciekinierami trzeba było się zająć. W klasztorze trzeba więc było znieść czasowo klauzurę zakonną. Niewiasty z dziećmi zamieszkały w całym klasztorze, zarówno na pierwszym, jak i na drugim piętrze"[43].

Późniejsze czasy, gdy do miasta weszły oddziały niemieckie, wcale nie były łatwiejsze. „Trudności życia i nauki, w stosunku do czasów sowieckich, jeszcze się wzmogły. Przede wszystkim nasilił się głód. Wschodni okupant nie stosował kartek i choć nieregularnie, zawsze coś podrzucił, czy też z żywności, czy z odzieży, można było coś wystać w kolejkach. Teraz w wolnej sprzedaży nic nie było"[44].

Pod koniec wojny studium filozoficzno-teologiczne właściwie zostało zamknięte. Spowodowane to było brakiem nowych kleryków na studia. We Lwowie erygowano nowicjat dla kleryków, ale okazał się on niepotrzebny z powodu braku powołań[45].

5. Studia teologiczne w Krakowie

Tuż przed wojną generał zakonu o. Beda Hess dekretem z 10 marca 1939 r. podniósł studium w Krakowie do rangi kolegium, czyli studium generalnego w Zakonie. Było to duże wyróżnienie dla poziomu studiów zakonnych i karności zakonnej tej instytucji. Po wybuchu wojny klasztor w Krakowie znalazł się na terenie Generalnej Guberni. W związku z rozproszeniem kleryków na początku wojny, studium krakowskie rozpoczęło swe zajęcia z opóźnieniem. Wielu kleryków nie mogło przedrzeć się do krakowskiego seminarium i pozostało w domach lub innych klasztorach[46].

W listopadzie 1939 r. na wszystkich kursach było 61 kleryków z obu prowincji. Był to trudny okres dla franciszkańskiego seminarium. Szczególnie bolesnym wydarzeniem było aresztowanie i śmierć w Auschwitz rektora studium teologicznego o. Bonawentury Podhorodeckiego w 1941 r. Z powodu trudności zaopatrzenia w żywność i ciasnoty pomieszczeń, wyświęceni już ojcowie, czyli klerycy IV roku teologii, zostali wysłani do Radomska. W tamtejszym klasztorze kontynuowali studia pod opieką wychowawcy i wykładowców przybyłych z krako-

[43] Por. C. Baran, *Z przeżyć wojennych…*, dz. cyt., s. 106.

[44] Por. E. Kołodziej, *Studium Franciszkańskie…*, dz. cyt., s. 166.

[45] Por. D. Synowiec, *Franciszkanie konwentualni…*, dz. cyt., s. 512.

[46] Por. AN, Teczka personalna o. Władysława Ryguły, b. sygn., *Autobiografia* [brmw], bs (mps).

wskiego seminarium. Mimo ograniczeń wojennych krakowskie studium teologiczne działało bez większych zakłóceń i każdego roku przygotowywało kilku kleryków z obu prowincji do święceń kapłańskich[47].

Tabela 9. Stan liczbowy kleryków-teologów z obu prowincji w Krakowie w l. 1939-1945[48]

Rok szkolny	Kurs I		Kurs II		Kurs III		Kurs IV		Razem		
	A.	I.	A.	I.	A.	I.	A.	I.	A.	I.	Ogółem
1939/1940	4	8	8	7	13	1	9	–	34	16	49+11*
1940/1941	4	8	4	7	7	7	6	9	21	31	52
1941/1942	–	–	4	8	2	7	–	–	6	15	21
1942/1943	–	–	–	–	4	8	2	7	6	15	21
1943/1944	4	5	2	3	–	–	4	8	6	8	26
1944/1945	2	1	4	4	–	–	–	–	6	5	11

Skróty: * – 11 kleryków studiowało filozofię.

Wychowawcami w studium byli ojcowie z prowincji południowej, którzy zostali wybrani na swoje stanowiska podczas kapituły prowincjalnej w 1939 r.

Tabela 10. Wychowawcy studium teologicznego w Krakowie w l. 1939-1945[49]

Funkcja	Imię i nazwisko	Lata urzędowania	Uwagi
Rektor	o. Bonawentura Podhorodecki	1939-1941	był z prowincji południowej
	o. Wojciech Zmarz	1941-1945	był z prowincji południowej
Magister	o. Wojciech Zmarz	1939-1941	był z prowincji południowej
	o. Joachim Bar	1941-1945	był z prowincji południowej

[47] Por. Z. Gogola, *Prowincja …,* dz. cyt., s. 548-549.

[48] Por. *Elenchus 1939*, bs. Por. także D. Synowiec, *Franciszkanie konwentualni…*, dz. cyt., s. 506.

[49] Por. tamże, s. 505-506.

Socjusz	o. Joachim Bar	1939-1941	był z prowincji południowej
	Vacat	1941-1945	

W studium teologicznym wykładali również ojcowie z prowincji południowej. Było to związane z tym, że po podziale prowincji studium było własnością prowincji południowej.

Tabela 11. Wykładowcy w studium filozoficzno-teologicznym w Krakowie w l. 1939-1945[50]

Imię i nazwisko	Nauczanie	Przedmiot
o. Bonawentura Podhorodecki	1939-1941	psychologia
o. Anzelm Kubit	1939-1945	dogmatyka, ascetyka, apologetyka
o. Joachim Bar	1939-1945	prawo kanoniczne
o. Czesław Kellar	1939-1940	kosmologia, kryteriologia, etyka, ontologia
o. Antoni Zwiercan	1940-1945	historia Kościoła
o. Wojciech Zmarz	1940-1945	teologia moralna
o. Hugolin Czyż	1940-1941	teologia pasterska, wymowa kościelna
o. Hipolit Eberhardt	1940-1945	śpiew
o. Faustyn Bogaczewicz	1941-1942	teologia biblijna, język grecki
o. Aleksander Glinka	1941-1945	dogmatyka
o. Jakub Półchłopek	1941-1942	wymowa kościelna
o. Krystyn Stankiewicz	1941-1942	język grecki

Życie codzienne w tym czasie w klasztorze krakowskim nie było łatwe. „Każdy bowiem, już od początku listopada 1939 r., otrzymywał porcje wydzielone, zarówno chleb, jak i drugie danie obiadowe. Porcje okazywały się troszkę przy szczupłe. Próżni żołądkowej nie było czym napełnić"[51]. Poza niedogodnościami materialnymi groziły wszystkim zakonnikom inne niebezpieczeństwa. „Jeszcze żywiej odczuwaliśmy wypadki w konwencie krakowskim, jak aresztowania, rewizje klasztoru,

[50] Por. tamże, s. 505-506.

[51] Por. C. Baran, *Z przeżyć wojennych…*, art. cyt., s. 96.

wzywanie kilkakrotne do Gestapo z obawą, czy się wróci do domu. Potem Niemcy chcieli zająć cały klasztor i tylko 3 celki nad Matką Boską nam zostawić, więc znów wysiłki, przekonywania, opory, aby nas zostawili w większej części. Mimo zarządzeń, z kuchni nas nie wyrzucono i razem z Niemcami gotowaliśmy tam strawę"[52].

6. STUDIA TEOLOGICZNE W INNYCH INSTYTUTACH

Klerycy, obok trzech seminariów franciszkańskich, odbywali swoje studia w innych instytutach w kraju i poza jego granicami. Wskutek przesunięcia granic w 1944 r. 3 klerycy z południowej prowincji przez klika miesięcy odbywali studia teologiczne u jezuitów w Starej Wsi. Zostali oni już wyświęceni po zakończeniu II wojny światowej[53]. Podobnie pod koniec wojny klerycy z prowincji północnej zostali umieszczeni u jezuitów. Jeszcze w 1944 r. przenieśli się razem z magistrem o. Bogumiłem Talarkiem do Otwocka, aby w ich klasztorze kontynuować studia filozoficzne[54].

Klerycy odbywali także studia teologiczne poza krajem. Było to związane z sytuacją polityczną i wyjazdem części z nich za granicę. Miejscami studiów teologicznych dla kilku kleryków były Włochy i Liban. W Międzynarodowym Kolegium przy ul. San Teodoro w Rzymie w l. 1939-1941 studiowało 4 kleryków z prowincji warszawskiej i 3 z prowincji południowej. Klerycy-teologowie wyjechali z Polski we wrześniu 1939 r. przez Rumunię do Włoch. Najpierw rozpoczęli studia w Asyżu, a potem cała grupa przebywała w Rzymie na studiach teologicznych i 13 lipca 1941 r. zostali w Rzymie wyświęceni na kapłanów[55].

Wspomniani wcześniej klerycy ze Lwowa: br. Łucjan Królikowski i br. Ryszard Gruza byli w l. 1941-1943 wcieleni do Armii gen. W. Andersa. Następnie podczas pobytu w Libanie ukończyli studia teologiczne i zostali wyświęceni na kapłanów. Uczęszczali na studia teologiczne na

[52] *Jednodniówka…*, art. cyt., s. 40 (mps AIF).

[53] Do tej grupy należeli: br. Marian Lisowski, br. Czesław Skowron i br. Bernard Leśniak. Por. D. Synowiec, *Franciszkanie konwentualni…*, dz. cyt., s. 512-513.

[54] Do kapłaństwa doszedł tylko br. Mieczysław Seroczyński. Por. S. Podlewski, *Księża kapelani na zwycięskim szlaku*, Za i przeciw 30.06.1968, s. 11.

[55] Do tej grupy należeli klerycy z Krakowa: br. August Rosiński, br. Tarzycjusz Rusiński, br. Gaudenty Pietraszek, br. Flawian Słonimski z prowincji północnej oraz br. Ignacy Mucha, br. Jarosław Sarneta, br. Jan Burdyszek z prowincji południowej. Por. AGF, Teczka Provincia Immacolata, sygn. XXIII.B-4, *Notatka personalna o czterech alumnach z dnia 1 listopada 1941 roku*, bs.

Uniwersytecie św. Józefa w Bejrucie. Obaj klerycy z prowincji północnej ukończyli tam studia teologiczne i zostali wyświęceni na kapłanów 30 czerwca 1946 r., już po zakończeniu wojny[56].

Poza Polską został wyświęcony o. Kasjan Kędzior z prowincji południowej, który studiował przed wojną w studium teologicznym w Krakowie. Znalazł się w grupie kleryków opuszczających Polskę we wrześniu 1939 r. W czasie wojny znalazł się w Jugosławii, gdzie w miejscowości Osjak został 15 sierpnia 1941 r. wyświęcony na kapłana. W grupie wyświęconych w czasie wojny znalazł się również o. Ludwik Kim z prowincji północnej, Koreańczyk z japońskim obywatelstwem. We wrześniu 1939 r. nie miał jeszcze ślubów solemnych, ale miał skończone studia teologiczne. Przebywał on w Niepokalanowie i ze względu na potrzeby prowincji miał być wysłany do Japonii. W wyniku zawieruchy wojennej pozostał w Polsce i został 28 stycznia 1940 r. wyświęcony na kapłana. Nie przysłużył się chlubnie dla Zakonu i ostatecznie opuścił go w niesławie[57].

Podczas wojny zginął z kleryków jedynie br. Wiesław Kotarski z prowincji warszawskiej. Był on w tej grupie kleryków aresztowanych 4 lipca 1940 r. Jako kleryk ze Lwowa został wywieziony w głąb Rosji. Stając się żołnierzem Armii gen. Z. Berlinga, poniósł śmierć w 1945 r., przy przeprawie wojsk przez Wisłę pod Nieszawą[58].

PODSUMOWANIE

Czasy II wojny światowej były trudne dla formacji kleryków do kapłaństwa. Franciszkanie w obu prowincjach w okresie wojennym wyświęcili łącznie 76 ojców, zaś w prowincji mazowiecko-wielkopolskiej 40 ojców. Była to duża grupa umiejscowiona w Niepokalanowie, który pod koniec wojny był jedynym klasztorem prowincji. Dzięki temu mogli oni po zakończeniu wojny ruszyć na Ziemie Odzyskane, na Pomorze Zachodnie i na Prusy Wschodnie, do pracy duszpasterskiej. Ponadto odzy-

[56] Por. AGF, Teczka Provincia Immacolata, sygn. XXIII.B-4, *List o. Bedy Hessa do abp. Remigio Lepretera z dnia 19 grudnia 1944 roku*, bs.

[57] Por. Z. Gogola, *Prowincja…*, dz. cyt., s. 550.

[58] Por. W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939-1945*, z. 5, *Zakony i zgromadzenia zakonne męskie i żeńskie*, Warszawa 1981, s. 254. Por. także Z. Gogola, *Kotarski Henryk (zak. Wiesław)*, w: *Słownik biograficzny duchowieństwa metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego ofiar II wojny światowej 1939-1945*, Opole 2007, s. 240-240.

skano dawne klasztory należące do prowincji, które znalazły się na terenie powojennej Polski.

Tabela 12. Święcenia kapłańskie w prowincji północnej w l. 1939-1945[59]

Data	Miejscowość	Szafarz święceń	Imię i nazwisko	Uwaga
28.01.1940	Warszawa	abp Stanisław Gall	o. Ludwik Kim	wystąpił z zakonu
23.03.1940	Kraków	abp Adam Sapieha	o. Apoloniusz Żynel	
07.07.1940	Kraków	bp Stanisław Rospond	o. Cezar Baran	
			o. Wilhelm Deperas	
			o. Pachomiusz Kruzel	
			o. Stefan Leitholz	wystąpił z zakonu
			o. Zbysław Niebrzydowski	
			o. Celzy Rdzanek	
			o. Władysław Ryguła	
			o. Bogumił Talarek	
			o. Damian Tyniecki	
			o. Tymoteusz Zabłocki	
06.04.1941	Kraków	abp Adam Sapieha	o. Ludomir Bernatek	
13.07.1941	Rzym	abp Luigi Traglia	o. Gaudenty Pietraszek	
			o. August Rosiński	
			o. Flawian Słonimski	
			o. Tarzycjusz Rusiński	
20.07.1941	Kraków	bp Stanisław Rospond	o. Lucjusz Chodukiewicz	
			o. Oktawian Droszcz	
			o. Polikarp Maciejowski	wystąpił z zakonu

[59] Por. T. Strzelewicz, *Schematyzm Prowincji OO. Franciszkanów NMP Niepokalanej w Polsce (cz. 6)*, „Wiadomości z Prowincji Warszawskiej" 10(1973) 9, s. 45.

			o. Lutosław Pieprzycki	
			o. Walenty Surmacz	
			o. Zefiryn Włodarczyk	wystąpił z zakonu
			o. Aleksander Żuchowski	wystąpił z zakonu
30.08.1942	Lwów	bp Eugeniusz Baziak	o. Augustyn Pamfil	
15.11.1942	Lwów	bp Eugeniusz Baziak	o. Zdzisław Baran	wystąpił z zakonu
			o. Roch Betlejewski	
			o. Tadeusz Firmowski	
19.12.1942	Kraków	abp Adam Sapieha	o. Rajmund Bałakier	wystąpił z zakonu
			o. Anioł Krygiel	wystąpił z zakonu
			o. Alojzy Urbaniak	
			o. Artur Zapaśnik	
18.12.1943	Kraków	bp Stanisław Rospond	o. Jerzy Domański	
			o. Edmund Grala	
			o. Szymon Grodzki	
			o. Julian Kruczek	wystąpił z zakonu
			o. Antoni Książek	
			o. Wawrzyniec Kurach	
			o. Ryszard Łapiński	wystąpił z zakonu
			o. Franciszek Sulowski	wystąpił z zakonu

W prowincji małopolskiej liczba wyświęconych podczas wojny ojców wynosiła 36. Pozwoliła ona obu komisariatom krakowskiemu i lwowskiemu w czasie wojny obsadzić klasztory i parafie diecezjalne powierzone ich pasterskiej pieczy. Po wojnie zaś, po połączeniu obu tych zakonnych jednostek z powrotem w prowincję małopolską, było dostateczne siły personalne do podjęcia pracy duszpasterskiej na Dolnym Śląsku.

Tabela 13. Święcenia kapłańskie w prowincji południowej w l. 1939-1945[60]

Data	Miasto	Szafarz święceń	Imię i Nazwisko	Uwaga
03.09.1939	Kraków	[bd]	o. Ireneusz Żołnierczyk	
			o. Cyryl Nasalski	
07.07.1940	Kraków	bp Stanisław Rospond	o. Radomił Nowacki	
			o. Leander Drożdzal	
			o. Lucjan Maryniak	wystąpił z zakonu
11.05.1941	Lwów	bp Eugeniusz Baziak	o. Lesław Budzan	
13.07.1941	Rzym	abp Luigi Traglia	o. Ignacy Mucha	
			o. Jarosław Sarneta	
			o. Jan Burdyszek	
20.07.1941	Kraków	bp Stanisław Rospond	o. Cyprian Kozłowski	
			o. Ursyn Ryłko	
			o. Berard Myśliwiec	
			o. Klaudiusz Bichalski	wystąpił z zakonu
			o. Wiktor Błaż	
			o. Benigny Antosz	wystąpił z zakonu
15.08.1941	Osjak	[bd]	o. Kasjan Kędzior	
30.08.1942	Lwów	bp Eugeniusz Baziak	o. Tyburcjusz Dąbek	
			o. Leon Kucharski	
			o. Henryk Bobowski	
			o. Karol Pałęga	wystąpił z zakonu
			o. Eligiusz Kozak	
			o. Szczepan Krajewski	
			o. Andrzej Deptuch	
15.11.1942	Lwów	bp Eugeniusz Baziak	o. Błażej Wierdak	
			o. Emil Kołodziej	
19.12.1942	Kraków	abp Adam Sapieha	o. Kazimierz Bar	
			o. Radosław Bulsiewicz	
			o. Bogdan Cisek	wystąpił z zakonu
			o. Kordian Szałajda	
			o. Mirosław Włodarski	wystąpił z zakonu

[60] Por. Z. Gogola, *Prowincja…*, dz. cyt., s. 550-551.

22.08.1943	Lwów	bp Eugeniusz Baziak	o. Bronisław Małasiewicz	
18.12.1943	Kraków	bp Stanisław Rospond	o. Alan Chrząstek	
			o. Ludwik Szetela	
			o. Olaf Ślepokura	
			o. Paweł Sarnecki	
21.05.1944	Lwów	bp Eugeniusz Baziak	o. Wincenty Paryna	

Pomimo wyraźnego zakazu odbywania studiów filozoficzno-teologicznych przez nowych kleryków, obie prowincje nie zaprzestały przyjmowania kandydatów. Było to bardzo niebezpieczne dla poszczególnych zakonników i klasztorów. Jest to zatem wyraz dużej odwagi w funkcjonowaniu klasztorów z klerykami podczas okupacji.

Tabela 14. Liczba święceń kapłańskich z obu prowincji w l. 1939-1945[61]

Rok	Kraków		Lwów		Rzym		Warszawa		Osjak		Razem		
	A.	I.	A.	I.	A.	I.	A.	I.	A.	I.	A.	I.	Ogółem
1939	2	–	–	–	–	–	–	–	–	–	2	–	2
1940	3	11	–	–	–	–	–	1	–	–	3	12	15
1941	6	8	1	–	3	4	–	–	1	–	10	12	23
1942	5	4	9	4	–	–	–	–	–	–	14	8	22
1943	4	8	1	–	–	–	–	–	–	–	12	1	13
1944	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	1	–	1
1945	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Razem	20	31	12	4	3	4	–	1	1	–	36	40	76

Obie prowincje okazały dużą determinację w dążeniu do kształcenia kleryków. Godna zauważenia jest zgodna współpraca międzyprowincjalna w formacji kandydatów do kapłaństwa. Do dużej grupy „wojennych ojców" należy dodać jeszcze kilkunastu z nich, którzy byli klerykami podczas wojny, a wyświęconych po II wojnie światowej. Był to duży zastrzyk personalny dla obu prowincji, co pozwoliło na swobodną pracę po wojnie. Były to owoce wysiłków, zarówno wychowawców, profesorów, jak i kleryków mających odwagę kształcenia i przygotowywania się do kapłaństwa w tamtym czasie.

O. Anzelm Kubit, komisarz komisariatu krakowskiego w czasie wojny, mówiąc o tym wysiłku, zarówno ze strony samych kleryków, jak

[61] Por. *Elenchus 1939*, 19-21, 29-31. Por. także Z. Gogola, *Prowincja…*, dz. cyt., s. 551.

i wychowawców, i profesorów, opisywał to w następujący sposób: „Przeżywaliśmy różne wstrząsy. Dochodziły do nas tragiczne wieści… Ile było biedy, braków, ile obaw, czy nie wywiozą nas wszystkich do obozu, albo przynajmniej na roboty do Niemiec. A wyście to wszystko z Bożą pomocą znieśli i podczas wojny otrzymali święcenia… Z wdzięcznością ku Panu Bogu, gdyście zostali kapłanami, wzięliście się z zapałem do pracy”[62].

ABSTRACT

In his article entitled **“Preparing for the priesthood of Franciscan seminarians during the Second World War"**, the author presents [...] the religious formation of the candidates for the priesthood, which took place in the Polish Franciscan Provinces during the Second World War. Appreciating all the efforts of the religious authorities and the persistence of the candidates for ordination, the author emphasizes the spirit and courage of those who sometimes sacrificed themselves to the idea of expanding the Franciscan Order with new priests.

KEY WORDS: history of the Church, religious formation, history of the Franciscans, World War II.

SŁOWA KLUCZE: historia Kościoła, formacja kapłańska, historia franciszkanów, II wojna światowa.

[62] Por. *Jednodniówka…*, art. cyt., s. 39-41 (mps AIF).

JUDYTA KATARZYNA WOŹNIAK OSCCAP*
Kraków

PAULINA MARIA KACZMAREK OSC*
Skaryszew

Postać św. Klary z Asyżu w świetle wybranych pism i świadectw

Dziś dysponujemy niebagatelną wielością materiałów źródłowych dotyczących św. Klary z Asyżu, biorąc pod uwagę, zarówno teksty poświęcone bezpośrednio jej samej, jak również nawiązujące do jej życia. Spośród nich najcenniejsze są niewątpliwie pisma samej Świętej[1] oraz inne dokumenty[2]. Pierwsze wydania w języku polskim ukazały się dzięki pracy C. Niezgody OFMConv[3] oraz K. Ambrożkiewicza OFMCap[4]. Oprócz wyżej wspomnianych dokumentów istnieją jednak także inne źródła nawiązujące do życia i duchowości św. Klary z Asyżu, nie przetłumaczone jeszcze na język polski.

W ręce Czytelników powierzamy 4 teksty, niektóre z nich były znane, lecz w niepełnej wersji. Prezentujemy je więc w nowym lub uzupełnionym tłumaczeniu: „Modlitwa do pięciu ran Chrystusa". „List

* **JUDYTA KATARZYNA WOŹNIAK OSCCap** (ur. 16.03.1982). Absolwentka Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie na kierunku pedagogika w zakresie pracy socjalnej oraz Studium Duchowości Franciszkańskiej w Zakroczymiu.

* **PAULINA MARIA KACZMAREK OSC** *(*ur. 20.10.1986). Absolwentka Studium Duchowości Franciszkańskiej w Zakroczymiu. Obecnie pełni posługę mistrzyni nowicjatu.

[1] „Forma życia", „Testament", „Błogosławieństwo" i „Listy".

[2] Zeznania procesu kanonizacyjnego, Bulla kanonizacyjna czy „Legenda o świętej Klarze dziewicy" autorstwa Tomasza z Celano.

[3] Por. *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 2, Warszawa 1981.

[4] Por. *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, Warszawa 1992.

kardynała Hugolina do Klary «Ab illa hora»", „List Agnieszki asyskiej do siostry Klary" oraz „Zawiadomienie o śmierci Klary z Asyżu".

Każdy z tych dokumentów został poprzedzony wprowadzeniem, w którym starano się ukazać okoliczności jego powstania oraz omówiono najważniejsze treści, pozwalające lepiej zrozumieć sam tekst.

Dla lepszego poruszania się w tekście dokumenty zostały opatrzone numeracją wierszy. Starano się, w miarę możliwości, wzorować na oznaczeniach zawartych w najnowszym włoskim wydaniu źródeł klariańskich. W przypadku „Modlitwy do pięciu ran Chrystusa" numeracja pochodzi od tłumaczek.

Wszelkie cytaty źródeł pochodzą z polskiego wydania: „Źródeł franciszkańskich", chyba że zaznaczono inaczej.

Niniejsze przekłady stały się możliwe dzięki życzliwości wielu osób, którym w tym miejscu serdecznie dziękujemy[5].

Mamy nadzieję, iż zainteresowani tematyką klariańską z upodobaniem sięgną do prezentowanych źródeł.

1. „Modlitwa do pięciu ran Chrystusa" odmawiana przez św. Klarę z Asyżu

Zanim przejdziemy do właściwego tekstu modlitwy, warto nakreślić kilka słów wprowadzenia, by ukazać tło historyczne i literackie utworu.

1.1. Wprowadzenie

Zarówno źródła hagiograficzne dotyczące Klary z Asyżu, jak i pisma jej autorstwa, ukazują wielkie nabożeństwo Świętej do męki Pańskiej. Gdy w „Testamencie" poleca swoją wspólnotę Kościołowi, prosi kard. Protektora, aby troszczył się o zachowanie przez siostry ubóstwa, powołując się na „miłość Pana, który ubogi położony w żłobie, ubogi żył i nagi zawisł na krzyżu"[6]. Świadectwo o szczególnej miłości Klary do „Ubogie-

[5] Dziękujemy dr. D. Kowalewskiemu OFMCap (pomoc w dotarciu do materiałów źródłowych), K. Kościelniakowi OFMConv (korekta i konsultacje tłumaczenia z języka łacińskiego) oraz dr. hab. W. Blockowi OFMCap (konsultacje treści wprowadzeń).

[6] *Testament Klary z Asyżu*, (dalej jako: TKl), w: *Źródła Franciszkańskie. Pisma świętego Franciszka. Źródła biograficzne świętego Franciszka. Pisma świętej Klary i źródła biograficzne. Teksty ustalające normy dla Braci i Sióstr od Pokuty*, (dalej jako: ŹF). R. Prejs, Z. Kijas (red.), Kraków 2005.

go Ukrzyżowanego" odnajdujemy w jej listach do św. Agnieszki z Pragi, którą zachęca, by Go kontemplowała i naśladowała[7].

„Legenda o świętej Klarze dziewicy" zawiera aż 3 rozdziały poświęcone jej pobożności pasyjnej[8]. Można się z nich dowiedzieć o uczuciach, jakie żywiła wobec cierpiącego Pana, jak uczyła nowicjuszki płakania nad męką Pańską, o szczególnym przeżywaniu przez nią modlitwy w godzinach męki i śmierci Pana, o ekstazie przeżywanej w Wielki Piątek oraz o cudach dokonanych poprzez znak krzyża. Potwierdzają to także świadectwa sióstr zawarte w aktach „Procesu kanonizacyjnego"[9].

Jedną z modlitw, jaką Święta odmawiała ku czci Chrystusa Ukrzyżowanego, oprócz „Oficjum o Męce Pańskiej" ułożonego przez Franciszka z Asyżu, była „Modlitwa do pięciu ran Chrystusa". O tej modlitwie wiadomo z zeznań siostry Agnieszki podczas procesu kanonizacyjnego[10] oraz z „Legendy"[11]. Nie ma natomiast informacji, czy sama Klara była autorką wspomnianej modlitwy. Brak także pewności, czy to właśnie prezentowanym tu tekstem się modliła – na poziomie dzisiejszych badań nie da się tego definitywnie określić. Jednak świadectwo powyższych źródeł, zachowane manuskrypty odnoszące ten tekst do pobożności Świętej z Asyżu oraz analiza tekstu pozwalają z dużym prawdopodobieństwem przyjąć taką możliwość.

Tematy zawarte w modlitwie bliskie są Klarze i wielokrotnie są przez nią poruszane w jej pismach. Także świadectwa hagiograficzne potwierdzają, że nimi żyła. Należą do nich: pokuta, umartwienie, świadomość własnej słabości wobec mocy i miłosierdzia Boga-Ojca, dobre przeżycie ostatnich chwil życia, Eucharystia oraz niebo jako cel ostateczny. Źródła potwierdzają również wielką cześć Klary dla Chrystusa podczas Jego męki i śmierci na krzyżu. Gdy ponadto weźmie się pod uwagę, że spędzała ona długie godziny przed tzw. Krzyżem z San Damiano, na którym widać, jak z ran Chrystusa spływają strumienie krwi, a także że dane jej było podziwiać stygmaty wyciśnięte Boską ręką na

[7] Por. *Pierwszy list Klary do Agnieszki z Pragi,* nr 13, (dalej jako: 1LKl), w: ŹF Por. także *Drugi list Klary do Agnieszki z Pragi*, nr 19-22; (dalej jako: 2LKl), w: ŹF; *Czwarty list Klary do Agnieszki z Pragi*, nr 23-27, (dalej jako: 4LKl), w: ŹF.

[8] Por. Tomasz z Celano, *Legenda o świętej Klarze dziewicy*, nr 21; 22; 23, (dalej jako: LgKl), w: ŹF.

[9] Por. *Proces kanonizacyjny św. Klary z Asyżu*, nr 1,16-19, 3,25, 10,3, 11,2, 14,8, (dalej jako: Proc), w: ŹF.

[10] Por. Proc, 10,10.

[11] Por. LgKl, 30,7.

ciele brata Franciszka[12], wydaje się oczywiste, że te rany kontemplowała i przez nie zanosiła swoje modlitwy do Boga.

Kodeksy przekazujące tekst modlitwy są nieliczne i późne. Pierwszy zachował się w bibliotece Guarnacci di Volterra (k. 190, 204-205) wewnątrz manuskryptu zawierającego historię klarysek, sporządzonego przez brata Mariano z Florencji (+ 1523). W drugim, zatytułowanym „Esemplare Spirituale ad uso del Coro delle RR. Madri di Santa Chiara di Firenze" (1711), modlitwa znajduje się na stronach 69-73 i wprowadzona jest napisem: „Pięć modlitw ku czci pięciu Ran, które odmawiała Oblubienica Chrystusa, św. Klara z Asyżu". Trzecie świadectwo znajduje się w książce o. Giuseppe z Madrytu (Lucca 1927, s. 331-333), dotyczącej „Godnego podziwu życia Seraficznej Matki Świętej Klary z Asyżu".

Pierwsze wydanie krytyczne opracowane przez Z. Lazzeriego ukazało się w 1923 r.[13].

1.2. Tekst modlitwy

Modlitwa i uwielbienie do prawej ręki

[1] *Chwała i cześć niech będzie Tobie, Panie Jezu Chryste, za najświętszą ranę Twojej prawej ręki!*

[2] *Przez tę świętą ranę odpuść mi wszystkie moje grzechy, których dopuściłam się względem Ciebie myślą, mową i czynem, w zaniedbaniu Twojej służby, w przyjemnościach przewrotnego ciała, we śnie i czuwaniu.*

[3] *I przez czcigodną Twoją Mękę daj mi rozważać godną pamięcią Twoją najmiłościwszą śmierć i najświętsze rany, i abym – jeśli dasz – składała Ci dzięki poprzez umartwianie mego ciała.*

---

[12] Por. Bonawentura, *Życiorys większy św. Franciszka,* nr 13,8, (dalej jako: 1B), w: ŹF.

[13] Por. Z. Lazzeri, *L'orazione delle cingue piaghe recitate da S. Chiara,* w: *Archivum Franciscanum Historicum*, (dalej jako: AFH), Firenze, Quaracchi-Grottaferrata (Roma) 1908-, 16(1923), s. 42-62. Por. także *Orazione delle cinque piaghe recitata da Chiara d'Assisi,* w: *Fonti clariane. Documentazione antica su santa Chiara di Assisi. Scritti, biografie, testimonianze, testi liturgici e sermoni,* (dalej jako: FC). G. Boccali (red.), Asyż 2015, s. 91-94; C. Niezgoda, *Nabożeństwo do pięciu ran Pana Jezusa i Serca Jezusowego,* w: *Modlitwa franciszkańska.* Materiały z sympozjum (14-15 listopad 1997) w WSD oo. Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach, S.C. Napiórkowski, W. Koc (red.), Niepokalanów 2001, s. 377-391. W języku polskim, odnośnie pobożności pasyjnej św. Klary z Asyżu, warto przytoczyć: J. Długa, *Promieniowanie Klary,* Kraków 2009; J. Neumann, *Chrystologiczny charakter życia chrześcijańskiego w świetle pism św. Klary z Asyżu*, Częstochowa 2002; C. Niezgoda, *Św. Klara w świetle Poverella*, Kraków 1993.

[4] Który żyjesz i królujesz na wieki wieków. Amen.

Ojcze nasz. Zdrowaś Maryjo.

Do lewej ręki

[5] Chwała i cześć niech będzie Tobie, najsłodszy Jezu Chryste, za najświętszą ranę Twojej lewej ręki!

[6] Przez tę świętą ranę zmiłuj się nade mną, i cokolwiek, co Ci się we mnie nie podoba, racz przemienić.

[7] Daj mi zwycięstwo nad Twymi niegodziwymi wrogami, abym mogła ich pokonać Twoją mocą.

[8] I przez Twoją najmiłościwszą śmierć uwolnij mnie od wszystkich niebezpieczeństw obecnego i przyszłego życia.

[9] I uczyń mnie godną chwały Twojej w Twoim królestwie. Amen.

Ojcze nasz. Zdrowaś Maryjo.

Do prawej stopy

[10] Chwała i cześć niech będzie Tobie, najsłodszy Panie Jezu Chryste, za najświętszą ranę Twojej prawej stopy!

[11] Przez tę świętą ranę pozwól mi czynić godną pokutę za moje grzechy.

[12] I błagam Cię pokornie przez Twą najmiłościwszą śmierć, abyś strzegł mnie, Twojej służebnicy, dzień i noc w Twojej woli, i wyrwij mnie z wszelkiej przeciwności duszy i ciała.

[13] A w dniu sądu Bożego przyjmij moją duszę do Twojej wiary i miłosierdzia, i doprowadź do wiecznych radości. Amen.

Ojcze nasz. Zdrowaś Maryjo.

Do lewej stopy

[14] Chwała i cześć niech będzie Tobie, o najmiłościwszy Panie Jezu Chryste, za najświętszą ranę Twojej lewej stopy!

[15] Przez tę świętą ranę udziel mi łaski odpustu zupełnego, abym dzięki Twej pomocy zasłużyła na uniknięcie sądu kary.

[16] Najmiłościwszy Jezu Chryste, proszę Cię przez Twą najświętszą śmierć, abym przed dniem mego zejścia zasłużyła na otrzymanie Sakramentu najsłodszego Ciała i Krwi Twojej wraz z najgłębszym wyznaniem moich grzechów i doskonałą pokutą, czystością umysłu i ciała oraz z namaszczeniem świętym olejem ku zbawieniu wiecznemu. Amen.

Ojcze nasz. Zdrowaś Maryjo.

Do rany boku

[17] *Chwała i cześć niech będzie Tobie najłaskawszy Panie Jezu za najświętszą ranę Twego boku!*

[18] *Przez tę świętą ranę i przez najświętszą hojność Twego miłosierdzia, którą w otwarciu Twego boku okazałeś żołnierzowi Longinowi, a teraz zaś nam wszystkim: błagam Cię najmiłościwszy Jezu, który poprzez Chrzest obmyłeś mnie z grzechów pierworodnych, abyś uwolnił mnie w ten sposób przez Twą najcenniejszą Krew, która dziś na całej ziemi jest ofiarowywana i przyjmowana, od wszelkiego zła przeszłego i przyszłego.*

[19] *A przez Twą gorzką śmierć daj mi wiarę prostą, nadzieję pewną i miłość doskonałą, oraz abym kochała Cię całym sercem, całą duszą, całą mocą.*

[20] *Utwierdzaj mnie w dobrych czynach i daj mi mocną wytrwałość w Twojej świętej służbie, abym tu mogła Ci się doskonale podobać bez końca. Amen.*

Ojcze nasz. Zdrowaś Maryjo.

[21] *K: Pięć ran Boga.*
W: Niech będzie moim lekarstwem.
K: Przez pięć ran.
W: Wybaw mnie, o Chryste, od upadków.
K: O Chryste, daj pokój.
W: Przez pięć Twych ran.

[22] *Módlmy się. Wszechmogący, wieczny Boże, który przez pięć ran Pana naszego Jezusa Chrystusa odkupiłeś rodzaj ludzki, udziel Twym pokornie proszącym Cię, abyśmy każdego dnia oddając cześć tym właśnie pięciu ranom, przez Jego drogocenną krew mogli uniknąć niespodziewanej i wiecznej śmierci. Przez tegoż Chrystusa Pana.*

2. „List kardynała Hugolina do Klary «Ab illa hora»"

Kolejne z pism, które pragniemy ukazać, ma szczególną wymowę ze względu na swego autora i treść. Oto bowiem kardynał Kościoła rzymskiego zwraca się do mniszki, by u niej szukać duchowej pociechy i wsparcia na drodze do wieczności.

2.1. Wprowadzenie

W „Legendzie o świętej Klarze dziewicy" czytamy: „Nie bez racji pan papież Grzegorz pokładał nadzwyczajną ufność w modlitwach tej Świętej, jako że doświadczalnie poznał ich skuteczność. Często, gdy powstała jakaś nowa trudność, jak zazwyczaj się zdarza, czy to w czasie, kiedy był biskupem Ostii, czy później, kiedy został wyniesiony na najwyższy urząd

apostolski, zwracał się listownie do tej świętej dziewicy, prosząc ją o wsparcie modlitwą i doświadczał jej pomocy"[14].

Powyższe słowa zapisane przez Tomasza z Celano odnajdują swoje potwierdzenie w zachowanym do dziś liście „Ab illa hora". Możemy nawet przypuszczać, iż brat Tomasz znał osobiście ten list (i inne listy, jeśli było ich więcej), kiedy pisał „Legendę o świętej Klarze dziewicy". Kardynał Hugolin zwraca się do adresatki w sposób bardzo osobisty, wyrażając życzliwość, szacunek, a nawet podziw oraz ufność w skuteczność jej modlitwy, co świadczy o bliskich relacjach między tymi dwiema osobami. W części wstępnej listu nazywa ją najpierw „najdroższą siostrą w Chrystusie", a potem „matką swego zbawienia". W ten sposób buduje pełne życzliwości i pokory *captatio benevolentiae,* nazywając siebie samego „nędznikiem i grzesznikiem". W części właściwej listu Kardynał nawiązuje do świąt Wielkanocnych przeżytych wspólnie z siostrami w San Damiano. Wspomina spotkanie z Klarą jako „radość skarbów niebieskich" i przypomina o rozmowach dotyczących „ciała Chrystusa". Odłączenie od Klary i sióstr powoduje u niego ból, smutek i poczucie osamotnienia. Hugolin, widząc sposób życia wspólnoty w San Damiano, uznał siebie za wielkiego grzesznika, i dlatego prosi Klarę o modlitwę wstawienniczą, w niej upatrując jedyny ratunek. Zakończenie, w którym purpurat bez żadnego wprowadzenia wspomina o Papieżu, sugeruje, że list jest odpowiedzią na korespondencję Klary. Po spotkaniu w klasztorze San Damiano opatka musiała napisać do Hugolina, zapraszając do siebie jego oraz Honoriusza III. Kardynał wyraża pragnienie ponownego spotkania, gdy zdarzy się ku temu okazja oraz pozdrawia siostry, zwłaszcza Agnieszkę, którą nazywa „swoją siostrą".

„Ab illa hora" to jedyny zachowany do naszych czasów list, który kard. Hugolin napisał do Klary z Asyżu, zanim jeszcze został papieżem. Był on wówczas legatem papieskim w centralnych i północnych Włoszech, a papież Honoriusz III co najmniej dwukrotnie, pomiędzy 1217 a 1221 r., wysyłał go w celu zwizytowania rodzących się wtedy żeńskich wspólnot zakonnych. Według badaczy spotkanie to mogło mieć miejsce w 1218, 1219 lub 1220 r. K. Esser, rozwiewając wszelkie wątpliwości co do autentyczności tekstu, proponuje rok 1220[15], kiedy Hugolin – dopiero co mianowany kardynałem protektorem zakonu – przebywał przez jakiś czas w Asyżu u boku Franciszka, który właśnie powrócił z Ziemi

[14] LgKl, 27,4-5.

[15] Por. K. Esser, *Die Briefe Gregors IX. an die hl. Klara von Assisi*, „Franziskanische Studien" XXXV(1953), s. 274-295.

Świętej. Przy tej właśnie okazji Kardynał odwiedził również Klarę i jej siostry w klasztorze San Damiano[16].

2.2. Tekst listu

[1] Najdroższej siostrze w Chrystusie i matce mego zbawienia, pani Klarze, służebnicy Chrystusa, Hugolin, biskup Ostii, nędznik i grzesznik poleca siebie samego, taki jaki jest i jaki może być.

[2] Najdroższa siostro w Chrystusie! Od tamtej godziny, w której konieczność powrotu odłączyła mnie od waszych świętych rozmów i oderwała od tamtej radości skarbów niebieskich, tak wielka ogarnęła mnie gorycz serca, obfitość łez i ogrom bólu, [3] że gdybym nie znajdował u stóp Jezusa pocieszenia w zwykłej pobożności, obawiam się, że wpadłbym na zawsze w owe uciski, poprzez które mój duch przypadkiem osłabnie, a dusza roztopi się zupełnie.

[4] Słusznie, ponieważ brakuje mi tamtej chwalebnej radości, gdy świętując Paschę z tobą i pozostałymi służebnicami Chrystusa, rozprawiałem z wami o ciele Chrystusa. [5] Tak jak wtedy, gdy Pan został zabrany uczniom i przybity do belki krzyża, nastał bezgraniczny smutek, tak ja z powodu waszej nieobecności pozostałem osamotniony. [6] I chociaż dotąd wciąż uświadamiałem sobie i uznawałem się za grzesznika, to poznawszy przywileje twoich zasług i widząc surowość twego życia zakonnego, zrozumiałem teraz jasno, że jestem obciążony ciężarem tylu grzechów [7] i tak bardzo obraziłem Władcę całej ziemi, że nie jestem godzien zostać dołączonym do grona Jego wybranych i być uwolnionym od ziemskich udręk, jeśli łzy i twoje modlitwy nie zdobędą dla mnie przebaczenia.

[8] Dlatego polecam ci moją duszę i powierzam ducha, jak Jezus na krzyżu powierzył swego ducha Ojcu, abyś w dniu sądu mogła za mnie poręczyć, jeśli nie byłabyś pełna troski i gorliwa o moje zbawienie, [9] bo mocno wierzę, że u najwyższego sędziego uzyskasz wszystko, co wyprasza gorliwość tak wielkiej pobożności i obfitość łez.

[10] Pan papież nie przybył teraz do Asyżu, lecz w razie okazji ja pragnę zobaczyć ciebie i twoje siostry. [11] Pozdrów Agnieszkę – dziewicę i siostrę moją i wszystkie twoje siostry w Chrystusie. Amen.

---

[16] Por. *Vita Sanctae Clarae,* w: *Analecta Franciscana. Chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum Minorum spectantia*, Firenze, Quaracchi 1885, III, Quaracchi, Florencja 1897, s. 4-28, 183. Por. także *Lettera „Ab illa hora" del card. Ugolino a Chiara e alle consorelle*, w: FC, s. 839-840; W. Block, *Duchowość św. Klary z Asyżu w świetle jej pism*, w: *Desperacja kobieca czy radykalizm duchowy? 800-lecie powołania św. Klary z Asyżu*, T. Paszkowska, R. Prejs (red.), Lublin 2012, s. 43-70; *Letter of Cardinal Hugolino dei Conti di Segni (1220)*, w: *The Lady, Clare of Assisi: Early Documents*, R.J. Armstrong (red.), Nowy Jork-Londyn-Manila, 2006, s. 129-130; *Lettera del cardinale Ugolino a sr. Chiara (1220)*, w: *S. Chiara d'Assisi: scritti e documenti*, G.G. Zoppetti, M. Bartoli (red.), Asyż 1994, s. 387-388.

3. „List Agnieszki Asyskiej do siostry Klary"

Ból pomieszany z radością przebijają z listu Agnieszki do Klary. Jednak mimo oddalenia obie siostry łączy więź duchowa, która nie zna pojęcia odległości.

3.1. Wprowadzenie

Klara z Asyżu, zainspirowana przykładem Franciszka, rozpoczęła życie ewangeliczne, uciekając nocą z domu rodzinnego, w niedzielę palmową, 1211 lub 1212 r. Najpierw na krótko zatrzymała się w klasztorze benedyktynek św. Pawła, gdzie musiała przezwyciężyć sprzeciw rodziny, która miała dla młodej szlachcianki inne plany, a następnie przez pewien czas przebywała wśród pobożnych kobiet przy kościele św. Anioła z Panzo, położonym na górze Subasio. Tu dołączyła do niej jej młodsza siostra Katarzyna. W ten sposób zrodził się minorycki ruch kobiet. Podobnie jak Klara, Katarzyna (imię chrzcielne Agnieszki) musiała stanowczo odeprzeć ataki ze strony rodziny niepogodzonej z jej wyborem. Franciszek, poprzez gest obcięcia jej włosów i przyodziania ją w nowy strój, poświęcił ją Bogu[17], nadając nowe imię – Agnieszka – co najprawdopodobniej miało nawiązywać do postaci św. Agnieszki, męczennicy z pierwszych wieków chrześcijaństwa.

W „Testamencie" Klary pośrednio można odnaleźć świadectwo, jakie daje ona o swojej siostrze. Wspomina ten krótki czas w początkach istnienia i krystalizowania się stylu życia wspólnoty Ubogich Pań, jeszcze przed przenosinami do San Damiano, kiedy to przebywała w klasztorze św. Anioła z Panzo z pierwszymi towarzyszkami, które „Pan jej dał wnet po jej nawróceniu"[18]. Mowa tu o Agnieszce, najprawdopodobniej też o Pacyfice de Guelfucio z Asyżu[19]. Klara pisze: „Nie cofałyśmy się przed niedostatkiem, ubóstwem, pracą i utrapieniem, ani przed lekceważeniem i wzgardą świata, a nawet za większe rozkosze uznawałyśmy to, jak za przykładem świętych i braci swoich [Franciszek] często nas doświadczał"[20].

Z polecenia Franciszka Agnieszka ok. 1219-1221 r. udała się do Florencji, aby w klasztorze w Monticelli, przyjmując posługę opatki, za-

[17] Por. LgKl, 24-26.

[18] TKl, 25.

[19] Por. Proc, 1,3.

[20] TKl, 27-28. Tłumaczenie M. Sykuła, w: *Testamenty św. Franciszka i św. Klary. Studium teologiczno-duchowe*, Kraków 2009, s. 175.

szczepić sposób życia na wzór takiego, jaki był prowadzony w San Damiano. Według niektórych źródeł Agnieszka brała także czynny udział w powstaniu innych klasztorów: w Mantui, w Padwie i w Wenecji. Powróciła do San Damiano niedługo przed śmiercią Klary i towarzysząc jej w ostatnich dniach życia, otrzymała od niej obietnicę „pójścia do Pana" rychło po niej[21], co w rzeczywistości szybko się spełniło: zmarła – według różnych przekazów 27 sierpnia lub 16 listopada 1253 r. – było to jeszcze przed rozpoczęciem procesu kanonizacyjnego Klary.

Za wstawiennictwem Agnieszki działo się wiele cudów, co było decydującym elementem do zatwierdzenia jej kultu. Uczynił to papież Benedykt XIV 15 kwietnia 1752 r., zezwalając na własne oficjum i Mszę świętą ku jej czci. Doczesne szczątki Agnieszki spoczywają przy jej siostrze – w bazylice św. Klary w Asyżu.

Zachował się jeden list Agnieszki do Klary i sióstr z San Damiano; przebija z niego przede wszystkim odczuwany przez Agnieszkę ból i przeogromny smutek z powodu rozłąki z siostrą – mówi o wielu łzach wylanych z tego powodu. Podkreśla, iż nie może znaleźć na to utrapienie żadnej pociechy. Chociaż jej przywiązanie wyrażone jest bardzo emocjonalnie, to już z pierwszych słów dowiadujemy się o jej nadprzyrodzonym szacunku i miłości do Klary. Nazywa ją swoją panią i czcigodną matką, okazując jej cześć i posłuszeństwo. Z pewnością jest to świadectwem, nie tylko średniowiecznego stylu pisania listów (*ars dictandi*), *a*le także duchowej drogi Agnieszki od relacji czysto naturalnych (rodzinnych) do więzi duchowej, skoro doceniając wagę „napomnień i poleceń" swojej siostry, uznaje ją za przewodniczkę i mistrzynię w naśladowaniu ubogiego Chrystusa. „Legenda o świętej Klarze dziewicy" podkreśla niezwykłość więzi, jaka zawsze istniała między Klarą i Katarzyną. Już w pierwszych dniach po odejściu z domu Klara modliła się, „żeby ta zgodność i bliskość ducha, jaką w świecie przeżywała razem z siostrą, stała się między nimi zespoleniem woli w służbie Bogu. […] Tkwiła w nich bowiem przedziwna wzajemna miłość, która sprawiała, że ich niezwyczajne rozłączenie dla jednej i drugiej było bardzo bolesne, chociaż w odmienny sposób przeżywane"[22].

Agnieszka, podzielając w pełni ideały Klary, „w sprawie własności" starała się, by jej klasztor nie był zmuszony przyjmować posiadłości, co wybrzmiewa w treści niniejszego listu (w. 30).

[21] Por. LgKl, 29.

[22] LgKl, 24, 4.8.

Tekst przywołuje także postać brata Eliasza, cieszącego się po swoim pierwszym okresie generalatu (1221-1227) ogromnym autorytetem, zarówno wśród braci, jak i sióstr.

Najczęściej przyjmuje się, że list pochodzi z Monticelli i datuje się go na l. 1230-1232. Gdyby podtrzymać tę hipotezę, to byłby on tym samym jedynym dokumentem świadczącym o przywileju ubóstwa dla tego klasztoru. W liście Agnieszka wspomina o serdecznym przyjęciu przez siostry i opisuje ból z powodu rozstania ze wspólnotą. Doświadczenia te są opisane z dużym zaangażowaniem uczuciowym, trudno więc zgodzić się do końca z przyjętą tezą, że list został wysłany dopiero po 10 latach od przyjazdu Agnieszki do Monticelli. M.P. Alberzoni jest zdania, iż Agnieszka wysłała omawiany list z klasztoru Monteluce w Perugii, gdzie miała być opatką najpóźniej od roku 1229[23]. Świadczyć ma o tym list „Sicut manifestum" adresowany przez Papieża do „opatki Agnieszki" i pozostałych sióstr w Monteluce, z 16 czerwca 1229 r. Poza tym, znany jest przywilej ubóstwa udzielony klasztorowi w Perugii[24], nie ma natomiast nigdzie informacji o podobnym przywileju dla Monticelli. Miejmy nadzieję, że dalsze studia i refleksja, a może odkrycie innych źródeł, pozwolą znaleźć zadowalające rozwiązanie tej kwestii.

Nie posiadamy dziś żadnych innych tekstów Agnieszki. Treść niniejszego listu oraz inne wiadomości dotyczące rodzonej siostry Klary zachowały się w „Legendzie o Agnieszce z Asyżu i jej matce Ortolanie", w *volgare veneto*[25].

Obszerne fragmenty „Listu" zostały przetłumaczone na język polski[26]. Przekład ten został poprawiony oraz uzupełniony o brakujące wersety.

---

[23] M.P. Alberzoni, *Chiara e San Damiano tra Ordine minoritico e Curia papale*, w: *Convivium Assisiense* (1) 2004, s. 27-70; *Lettera di Agnese di Assisi a sua sorella Chiara (1230-1232)*, w: *Santa Chiara d'Assisi…*, dz. cyt., s. 403-405.

[24] Por. *Bullarium Franciscanum, I-X, Supl. I-II*, Roma, Quaracchi 1759-1949, I,50.

[25] *Legenda di Agnese d'Assisi e sua madre Ortolana in volgare veneto*, w: FC, s. 558-571. Por. także Z. Lazzeri, *Il processo di canonizzazione di S. Chiara d'Assisi*, w: AFH, s. 496-497, przyp. 1; *Lettera di sr. Agnese alla sorella Chiara e alle altre consorelle a San Damiano,* w: FC, s. 852; *Letter of Agnes of Assisi to Her Sister Clare (1230)*, w: *The Lady*, *Clare of Assisi…*, dz. cyt., s. 404-405.

[26] Por. *Liturgia Godzin dla zakonów franciszkańskich w Polsce*, t. V, Wrocław 2014, s. 1218-1219.

3.2. Tekst listu

[1] Czcigodnej swej matce i pani w Chrystusie, pani szczególnie umiłowanej – pani Klarze i całemu jej klasztorowi, [2] Agnieszka, pokorna i najmniejsza służebnica Chrystusa, składa u stóp siebie samą z całym poddaniem i czcią. Cóż słodszego i cenniejszego może uczynić w najwyższym i największym Królu.

[3] Los wszystkich ludzi ma to do siebie, że nie może pozostać niezmienny. Stąd, jeśli się komuś wydaje, że jest szczęśliwy, nagle wpada w nieszczęście. [4] Przyjmij więc do wiadomości, matko, że przeżywam wielkie udręczenie oraz smutek na duszy i na ciele. [5] Męczę się i cierpię ponad miarę do tego stopnia, że prawie mówić nie potrafię, a to dlatego, że ciałem jestem rozłączona z wami i innymi moimi siostrami. A byłam przekonana, że razem z wami będę na tym świecie żyć i umierać. [6] Utrapienie to ma swój początek, lecz nie ma końca, [7] nie zmniejsza się, lecz stale się potęguje, [8] niedawno wzeszło, ale nie chyli się ku zachodowi, [9] jest blisko mnie i nie chce się ode mnie oddalić.

[10] Byłam przekonana, że jedno życie i jedna śmierć zjednoczy na ziemi tych, którzy razem mają przebywać w niebie, [11] oraz że wspólny grób pokryje tych, którzy mają tę samą naturę. [12] Ale, jak widzę, pomyliłam się, jestem udręczona i opuszczona, a utrapienia ogarniają mnie zewsząd. [13] O siostry moje najlepsze, proszę, okażcie mi współczucie, zapłaczcie ze mną, abyście kiedyś takich udręk nie cierpiały [14] i przyjrzyjcie się, gdyż nie ma boleści podobnej do mojej boleści (por. Lm, 1,12). Ta boleść nieustannie mnie męczy, ta słabość nieustannie mnie dręczy, ten płomień nieustannie mnie pali, [15] z tego powodu zewsząd trwoga mnie ogarnia i nie wiem, co mam wybrać (por. Flp 1,22). [16] Wspomóżcie mnie, proszę, waszymi pobożnymi modlitwami, aby utrapienie to stało się dla mnie znośne i lekkie. [17] O najdroższa matko i pani, cóż mam powiedzieć, [18] skoro nie mam nadziei, że was, moje siostry, kiedykolwiek zobaczę na tym świecie.

[19] O gdybym mogła wyrazić zamiar mego umysłu tak, jak bym chciała! [20] O gdybym mogła odsłonić wam niniejszą stronicą ten długotrwały ból, którego oczekuję, a który ciągle jest przede mną! [21] Umysł wewnętrznie płonie i katowany jest niezmierzonymi płomieniami udręki; serce wewnętrznie jęczy i oczy nie ustają w wylewaniu potoków łez. [22] Jestem cała napełniona smutkiem, cała na duchu zupełnie tracę siły, nie znajduję pocieszenia (por. Lm 1,2), chociaż go szukam. [23] Doznaję bólu ponad bóle, gdy w sercu rozmyślam, że nie mam nadziei i nie oczekuję, bym kiedykolwiek zobaczyła moje siostry i was. [24] W tej sprawie nie ma nikogo wśród wszystkich, którzy są mi drodzy, kto by mógł mnie pocieszyć.

[25] W innej jednak sprawie zostałam pocieszona i tej pociechy możecie mi pogratulować. Zastałam tu bowiem wielką zgodę wzajemną, nie ma rozłamu i to w takiej mierze, że aż trudno uwierzyć. [26] Wszystkie siostry przyjęły mnie z wielką uprzejmością i radością oraz przyrzekły mi posłuszeństwo

z wielkim oddaniem i szacunkiem. [27] Wszystkie polecają się Bogu, tobie[27] i waszemu klasztorowi, [28] a ja polecam siebie i moje siostry we wszystkim i poprzez wszystko tobie, Matko[28], abyś raczyła pilnie troszczyć się o mnie i o moje siostry tak, jakby o swoje siostry i córki.

[29] Proszę przyjąć do wiadomości, że, zarówno ja, jak i one, pragniemy przez całe nasze życie niewzruszenie przestrzegać twoich napomnień i poleceń.

[30] Raczcie oprócz tego wiedzieć, że pan papież zadośćuczynił mi, jak prosiłam i chciałam, we wszystkim i przez wszystko, według waszego i mojego zamiaru w sprawie, którą znacie, a mianowicie w sprawie własności.

[31] Błagam, abyście poprosiły brata Eliasza, by zobowiązał się częściej mnie odwiedzać i pocieszać w Panu.

4. „Zawiadomienie o śmierci Klary z Asyżu"

Śmierć zawsze jest smutnym wydarzeniem. Śmierć św. Klary napełniła wielką liczbę osób smutkiem, ale i nadzieją, że oto ta, która zaślubiła Boskiego Oblubieńca, odeszła do Niego na wieczne gody.

4.1. Wprowadzenie

Klara z Asyżu umarła w klasztorze San Damiano, 11 sierpnia 1253 r. Pogrzeb przebiegał bardzo uroczyście, a przewodniczył mu sam papież Innocenty IV w towarzystwie członków Kurii Rzymskiej. Chciał on użyć formularza o świętych dziewicach zamiast o zmarłych, ale zapobiegła temu ingerencja protektora zakonu kard. Rainalda. Ciało Klary zostało złożone w kościele św. Jerzego, tam, gdzie wcześniej spoczywało przez jakiś czas ciało Franciszka[29].

Tekst „Zawiadomienia o śmierci Klary z Asyżu", adresowany do „wszystkich sióstr z Zakonu Świętego Damiana rozmieszczonych po świecie", przekazuje informację o śmierci tej, która była punktem odniesienia dla wielu już wtedy kobiet pragnących prowadzić życie pokutne.

Okólnik nie zawiera daty. Z treści można się natomiast dowiedzieć, że odejście Klary do wieczności miało miejsce „niedawno", powstał więc prawdopodobnie jeszcze w 1253 r.

Analiza stylu, treści i słownictwa wyraźnie ukazuje udział w tworzeniu tego tekstu kogoś spoza wspólnoty z San Damiano.

Tekst można podzielić na pięć części:

[27] Dosł. *wam* - forma grzecznościowa.

[28] Por. tamże.

[29] Por. LgKl, 47-48.

- nagłówek (w. 1);
- ogłoszenie śmierci Klary (w. 2-6);
- streszczenie jej życia (w. 7-23);
- ostatnie chwile życia i pogrzeb (w. 24-25);
- Klara w chwale (w. 26-28).

Siostry wyrażają się o Klarze w taki sposób (w. 3), w jaki ona pisała (choć innymi słowami) w swoim „Testamencie" o Franciszku (w. 38): „była naszą podporą, jedyną po Bogu pociechą i umocnieniem". Święta jest nazwana „przewodniczką, matką i mistrzynią". W tych przywołanych rolach i obrazach można by porównywać ją do Mojżesza, prawodawcy i przewodnika ludu, do Maryi, Matki Jezusa i do Jezusa Mistrza. Podobne myśli znajdują się w „Bulli kanonizacyjnej" (w. 37).

Klara w okresie swego dzieciństwa ukazana jest jako oddana kontemplacji i pobożności, dla której naturalne było przejście z domu rodzinnego do klasztoru. Nie ma mowy o nawróceniu Klary, czy o roli, jaką w jej życiu odegrał Franciszek.

Podkreślone są dziewictwo i relacja oblubieńcza z Chrystusem, co jest typowe dla żeńskiej duchowości monastycznej. Zdecydowanie inna wizja duchowości wyłania się z listów Klary: „Zawiadomienie" kreuje dość negatywny i podlegający słabości charakter kobiecej natury. Natomiast w swoich listach Klara pozytywnie patrzy na kobietę, na małżeństwo, którego wyrzeka się w wolności dla Kogoś, kogo uważa za ważniejszego[30]. Kobieta jest powołana, by kochać i być kochaną, również poprzez ciało. W „Zawiadomieniu" mówi się o ubogim habicie, stroju żałobnym, a Klara pisze o perłach, klejnotach i koronie[31].

Jest także mowa o tym, że Klara pocieszała siostry (w. 19-20)[32]. „Zawiadomienie" podkreśla jednak to pocieszanie i napominanie w sytuacji niedostatku, jakoby Klara zachęcała je do wytrwałości w tym trudzie. Jest to rozbieżne z zeznaniami złożonymi podczas procesu kanonizacyjnego. Siostry mówiły bowiem, że Święta zaopatrywała je we wszystko, nawet prosząc Pana o cud, gdy zabrakło chleba[33].

[30] Por. 1LKl, 5-7.

[31] Por. 1LKl, 10-11.

[32] Może to być aluzją do zalecenia, iż matka powinna pocieszać swoje siostry. Por. *Reguła św. Klary*, 4,11-12, w: ŹF.

[33] Por. Proc, 6,16.

„Zawiadomienie" zawiera także ważne informacje nieobecne w „Aktach procesu kanonizacyjnego" i w „Bulli kanonizacyjnej", a podjęte i udokumentowane w „Legendzie o świętej Klarze dziewicy": o okolicznościach śmierci tj. o fakcie odwiedzenia konającej Klary przez papieża Innocentego IV i kardynałów oraz ich obecności na jej pogrzebie.

Brakuje zakończenia, choć nie wydaje się, by opuszczono istotne treści, gdyż tekst tworzy spójną i logiczną całość.

„Zawiadomienie" swoją niepopularność zawdzięcza z pewnością sporej ilości informacji o *vita*, *conversio*, *conversatio* i *miracula* Klary w późniejszych źródłach. Ale nawet gdybyśmy o tych materiałach zapomnieli, to „Zawiadomienie" nie ukazuje pełnego obrazu Klary, a raczej przyjęte stereotypy o świętej kobiecie średniowiecza, których zaakcentowanie więcej mówi o jego autorze. Brak jakiegokolwiek odniesienia do Franciszka wskazuje, że autorkami tekstu nie były siostry z San Damiano: jak mogłyby przemilczeć imię tego, „który jest jedyną po Bogu pociechą"[34]?

Negatywna koncepcja kobiety i małżeństwa nie jest spójna z wrażliwością Klary ani sióstr przez nią uformowanych. Ten mocny nacisk na dziewictwo wskazuje raczej na mężczyznę niż kobietę jako autora omawianego tekstu. Opowiadanie o miłości Klary, dalekie od konkretów, nie wskazuje na kogoś, kto w codzienności doświadczał jej macierzyńskiej troski. Jedyne odniesienie do ubóstwa dotyczy sytuacji, gdy Klara napomina siostry, by wytrwale znosiły ten ciężar, a ona przecież całe życie starała się o „przywilej ubóstwa". O tym w dokumencie zresztą nie ma mowy.

Podczas procesu kanonizacyjnego jedynym, który wspominał o urodzie Klary był Rajnier[35]. Siostra Amata mówiła o jej twarzy tylko w kontekście modlitwy[36]. „Zawiadomienie" natomiast zaznacza, że Klara była „obdarzona piękną urodą" – to kolejny szczegół, który wskazuje raczej na mężczyznę jako autora. Nie posiadamy żadnych dodatkowych wskazówek, lecz przypuszcza się, że mógł nim być sekretarz Kurii Papieskiej lub kanclerz kard. Rainalda z Ostii, protektora Zakonu.

W czasie, gdy powstało „Zawiadomienie", wspólnota z San Damiano posiadała własną „Formę życia". Była ona zatwierdzona, najpierw przez kard. Rainalda, a następnie potwierdzona przez papieża Innocentego IV

[34] TKl, 38.

[35] Por. Proc, 18,2.

[36] Por. Proc, 4,1.

i stawiała siostry poza „Zakonem Świętego Damiana". Kurii Papieskiej zależało na poinformowaniu sióstr należących do tego zakonu o śmierci Klary. „Zawiadomienie" było jednym z elementów tworzenia *Ordo*, który miał dokładny punkt odniesienia w klasztorze, od którego wziął nazwę oraz w jego opatce, „pewnej przewodniczce, czcigodnej matce i mistrzyni". Wkomponowałoby się więc ono w trajektorię szerokich działań instytucjonalnych, których punktem kulminacyjnym będzie list papieski „Beata Clara", poprzez który Urban IV utworzy ostatecznie „Zakon św. Klary" – ostatni akt, który połączy prawnie bardzo liczne wspólnoty, żyjące w oparciu o różne dokumenty prawne.

Pomimo że ukazany w „Zawiadomieniu" obraz Klary uwypukla pewne tematy jakby na własny użytek, to dokument ma swoistą wartość parabiograficzną, literacką oraz historyczną – ukazując niektóre realia życia wspólnego Ubogich Pań.

Tekst „Zawiadomienia" został odnaleziony dopiero w 1920 r. przez Z. Lazzeriego. Nie wspomina o nim Battista Alfani z Perugii (zm. 1523), klaryska z Monteluce, która znała ważne źródła klariańskie z XIII w. Jest pominięty w ważnym współczesnym tomie „Fontes franciscani" (1995) oraz włoskim „Fonti francescane" (2011).

Manuskrypt tego dokumentu z biblioteki we Florencji obecny jest w zbiorze pochodzącym z XIII w., pt. „Liber Epistolarum secundum usum curie Romanae et aliorum Principium" (tytuł nadano w XVI w.). Lazzeri zauważył, że pozostałe dokumenty tego zbioru są autentyczne (jest w nim ok. 150 aktów kancelarii papieskiej i cesarskiej, głównie Fryderyka II). Zatem niniejszy tekst zyskuje swoją wiarygodność. Natomiast rodzi się wątpliwość, czy ten list w ogóle został wysłany, ponieważ do dziś nie posiadamy innych kopii[37].

[37] Por. G. Boccali, *Lettera circolare di annunzio della morte di sr. Chiara*, w: *Santa Chiara di Assisi. I primi documenti ufficiali: Lettera di annunzio della sua morte. Processo e Bolla di canonizzazione*, Asyż 2003, s. 24-33. Por. także Z. Lazzeri, *Lettera di partecipazione della morte di sr. Chiara*, w: AFH 13 (1920), s. 496-499; W. Block, *Zapomniane dziedzictwo. Czy grób św. Klary z Asyżu ukrywał bullę „Solet annuere" papieża Innocentego IV?*, w: „Studia Franciszkańskie" (25), Poznań 2015, s. 27-44; *Lettera di annunzio della morte di Chiara d'Assisi*, w: FC, s. 98-101; M. Sykuła, *Złożony proces tworzenia się „Ordo Sanctae Clarae"*, w: *„Forma sororum" Święta Klara z Asyżu. 800-lecie powstania Zakonu Świętej Klary.* Materiały z sympozjum naukowego, (16 maj 2012), Warszawa, Z. Styś, M. Sykuła, G. Filipiuk, J. Wojas (red.), Warszawa-Kraków 2012, s. 67-86; M. Guida, *„Decoris forma conspicua": la Lettera di annunzio della morte di Chiara d'Assisi*, w: „Frate Francesco" 77(2011), s. 141-158; *Notification of Death (1253)* w: *The Lady. Clare of Assisi…*, dz. cyt.*,* s. 135-138.

4.2. Tekst dokumentu

[1] *Wszystkim siostrom z Zakonu Świętego Damiana rozmieszczonym po świecie, Siostry żyjące w Asyżu ślą pozdrowienie w Sprawcy zbawienia.*

[2] *Ponieważ rozrasta się cierń żałobnego smutku,*
nie bez płaczu podejmujemy się ułożenia smutnej wiadomości;
nie bez mąk smutno brzmiącego żałobnego zgiełku rwiemy się do opowiedzenia tego,
iż światło gwiazdy zarannej, w pięknie której podziwiałyśmy obraz prawdziwego światła,
zniknęło nam z oczu;

[3] *odeszła podpora zakonu, okręt naszej zakonności*
– ach, jakie to bolesne! – ukończyła bieg ludzkiej pielgrzymki.
Pani nasza Klara,
przewodniczka, czcigodna matka i mistrzyni,
uwolniona z więzów ciała przez druhnę,
to znaczy wywołana przez śmierć,
wzleciała właśnie ku alkowie niebieskiego Oblubieńca.

[4] *Lot jej świąteczny i uroczysty*
z ziemi do niebios,
z cienia ciemności ku blaskom,
i choć duchowo dostarcza zmysłom radości,
to jednak docześnie smutek zalewa oczy powodzią łez.

[5] *– Ach! – odeszła sprzed naszych oczu,*
gdy wyrwała nas z niebezpiecznego podążania drogą światowej przyjemności
i skierowała na ścieżkę zbawienia.

[6] *Albowiem być może ze względu na nas,*
które zasługujemy na oskarżenie z powodu naszej niedoskonałości,
spodobało się raczej Panu, by Klara jako chwalebna jaśniała samym niebiosom,
niż jako miła siostrom nadal zasiadała w ziemskich siedzibach.

[7] *Zaiste naprawdę na to zasłużyła*
– jeśli rozważymy zasługi jej doskonałości,
którymi od dziewczęcych lat rozkwitła czuwaniem na kontemplacji Pańskiej;

[8] *wysłużyła już nagrody odpłaty ta,*
która w taki sposób w gorących modlitwach rozlała pragnienia pobożności;

[9] *w taki sposób, brzydząc się zmysłowego zalotnika, lilię dziewiczej wstydliwości przyrzekła zaręczynom Chrystusa,*
i w ten sposób zaręczyła się Jemu oblubieńczo pierścieniem ślubnym.

[10] A obdarzona piękną urodą, zamożna obfitością bogactw, szlachetnie urodzona,
gdy tylko osiągnęła wiek zdatny do małżeństwa,
miast ślubnej purpury przyodziała ubogi habit,
miast ślubnego stroju żałobny,
miast ślubnej przepaski przewiązała się sznurem.

[11] O jakże uroczysty związek małżeński,
o jakże płodne dziewictwo, które nieskalane zmysłowymi dotknięciami,
otworzyło się na tak liczne, tak mnogie potomstwo!

[12] O przedziwna płodność latorośli,
która nie doznając jakiegokolwiek zepsucia,
nie bez natchnienia Boskiego Ducha wydała niezliczone potomstwo!

[13] Ach!, zauważcie, o siostry, zauważcie,
jak wielkimi cnotami zajaśniała jej kobieca wrażliwość,

[14] świeżością jakiejże siły promieniowała.
Ona krokami niewinności pokonała nieczystości światowej zmienności.

[15] Poraniona ostrzem długotrwałej choroby,

gdy już wyniszczona[38] słabością późnej starości nie wybuchała płaczem,
jak to ma w zwyczaju żalący się chory,
nie otworzyła bramy ust do narzekań;

[16] co więcej, o ile gwałtowniej była raniona ostrogami choroby,
o tyle pobożniej ofiarowywała Panu pieśń chwały.

[17] Jakimże pasem wstrzemięźliwości się przepasała,
jakimże płomieniem miłości pałała ta,

[18] która rękami skromności tak zwijała żagle przed gniewnymi podmuchami,
Iż atak szyderczego wichru nie zniweczył spokoju umysłu.

[19] Ona utwierdzając serca nasze w objęciach boskości,
pokrzepiała je lekarstwem nieustannej pociechy.

[20] Kiedy spostrzegała, że ubogie niekiedy nie mają odzienia,
wygłodniałe jedzenia i spragnione napoju,
przybiegała do nich z pomocą przez zachętę łagodnego napomnienia,
mówiąc:

[21] „Znoście chętnie, znoście cierpliwie ciężar ubóstwa i brzemię niedostatku pokornie,
bowiem znoszenie ich dlatego, że patrzy na to Bóg,

[22] znoszącym je cierpliwie zrodzi rozkosze raju
i zgotuje bogactwa wiecznej zapłaty”.

[23] Cóż więcej mamy opisywać?

[38] Łac. *demorsa* - dosł. zżarta, pogryziona.

Nie zdoła się ludzkimi słowy wytłumaczyć głębi jej świętości.

[24] Lecz posłuchajcie, jaki dar w boski sposób otrzymała przed ostatnią chwilą życia:
umierającą odwiedził Wikariusz Chrystusa z czcigodną wspólnotą braci [kardynałów],

[25] a potem – co było większą łaskawością – nie opuszczając pogrzebu zmarłej, oddał cześć ciału przez ostatnią posługę.

[26] I chociaż z powodu jej śmierci gwałtowna boleść dręczy cieleśnie nasze wnętrza, to jednak wyciągnijmy prawicę umysłu do chwały boskiego uwielbienia i ku palmie radości;

[27] ażeby śmiertelny umysł pojął coś ze szczęścia, gdy na spotkanie świętych dusz wychodzi w tańcu tak licznego wojska niebieskiego,

[28] a oczom Stworzyciela przedstawiają wspaniałość jej czcigodnego ciała, rozbłyskując w około mocą działającego Stwórcy i mnogością cudów...

❖ ❖ ❖

Postać św. Klary wyłaniająca się z ukazanych czterech świadectw cechuje się głęboką pobożnością pasyjną, realizmem życia i świadomością własnej drogi powołania. Jej życie jawi się jako pewien rodzaj uczestnictwa w doskonałości Oblubieńca, z którego chcą czerpać, zarówno jej współcześni, jak i dzisiejsi spadkobiercy duchowego dziedzictwa Świętych z Asyżu.

ABSTRACT

The authors in their article entitled **"St.Clare of Assisi in the light of the selected scriptures and testimonies"**, show four texts connected with St.Clare of Assisi. It is worth emphasizing that some of them were translated into Polish for the first time. In these texts, Clare appears to be a woman who professes the profound veneration of the passion of Jesus Christ. She is the sister who arouses respect even at Cardinal Huglin because of her trustful and effective prayer. Clare's sister, Agnes, in her letter, expresses deep regret and sorrow because of remoteness from Clare and other sisters. At the same time, she expresses her joy at the positive acceptance of her by the new convent. Finally, the death of Clare was announced in the information issued by St. Damian's sisters.

KEY WORDS: Theology of Spirituality, Franciscanism, St. Clare.

SŁOWA KLUCZE: teologia duchowości, franciszkanizm, św. Klara.

Lignum vitae

19

2018

3. Rozprawy i artykuły

CELESTYN STANISŁAW NAPIÓRKOWSKI OFMCONV*

Teresin-Niepokalanów

Katolicki Uniwersytet Lubelski jako ośrodek myśli teologicznej na tle teologii XX wieku. W stulecie powstania

To już 100 lat, jak Katolicki Uniwersytet Lubelski oddziałuje na polską myśl w szerokim wymiarze tego słowa. Chciałbym jednak swoją laudację ograniczyć jedynie do bliskiemu memu sercu Wydziału Teologicznego, z którym byłem związany przez wiele lat.

Faktografię Wydziału Teologicznego KUL podarował nam ks. prof. dr hab. Jerzy Misiurek[1]. Cenne uzupełnienia bez trudu znajdziemy u prof. dr hab. Grażyny Karolewicz[2].

---

* **CELESTYN STANISŁAW NAPIÓRKOWSKI OFMConv** (ur. 03.09.1933). Profesor teologii dogmatycznej, mariolog. Członek Komisji Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu (1970-1994), Komisji Mieszanej (1974-1994), Komisji Mieszanej Katolicko-Luterańskiej, powołanej przez watykański Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan i Światową Federację Luterańską (1974-1984), Podkomisji Dialogu (1977-1996), przewodniczył Sekcji Dogmatycznej Teologów Polskich (1983-1989); członek Komisji Katolicko-Luterańskiej w Polsce. Promotor 55 doktorów. Od 1983 r. zajmował stanowisko profesora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Był kierownikiem Katedry Mariologii KUL oraz stałym współpracownikiem Instytutu Ekumenicznego tej uczelni, profesorem teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym oo. Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach. Twórca i wieloletni redaktor rocznika teologicznego „Lignum Vitae", wydawanego we wspomnianym seminarium. Obecnie jest na emeryturze i pracuje w Instytucie Maryjno-Kolbiańskim w Niepokalanowie. Jest autorem wielu publikacji, głównie z dziedzin mariologii, ekumenizmu i metodologii teologii oraz franciszkanizmu. W 2014 r. został doktorem *honoris causa* Uniwersytetu Opolskiego. Promotorem w przewodzie był bp prof. dr hab. Andrzej Czaja.

[1] Por. J. Misiurek, *Teologia w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Nurty-Osoby-Osiągnięcia*, Lublin 1999.

Na wstępie zatem kilka ciekawostek:

- pierwszy magister WT KUL: ks. Tadeusz Połoński: „Łaska uświęcająca u św. Tomasza z Akwinu" (1946)[3];
- pierwszy doktor: ks. Henryk Kaczorowski: „Rola uczuć w życiu moralnym według nauki św. Tomasza z Akwinu" (1922) napisana pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Jacka Woronieckiego;
- pierwsza habilitacja: ks. dr Wincenty Granat (1958), „Dogmatyka katolicka – Chrystus-Bóg-Człowiek";
- pierwszy świecki habilitowany: dr Mirosław Perz (1991) na muzykologii, zaś na dogmatyce dr Karol Klauza;
- pierwsza kobieta habilitowana: dr Grażyna Karolewicz na historii Kościoła (1994);
- pierwsza i jedyna habilitacja kobiety z Instytutu Biblijnego: dr Urszula Szwarc (1997).

1. Dwa skrzydła noworodka

W zespole pracowników naukowych Wydziału Teologicznego rodzącego się KUL znaleźli się ludzie powracający do ojczyzny z Akademii Duchownej w Petersburgu, dominikanin z Francji po studiach rzymskich, o. Czesław Louis Marie Lacrampe, z Holandii Hubert Hoemaeker OFMCap (+1946) i Edward Fermont OFMCap (+1963)[4], bibliści. Nie było problemu języka, wszak szczęśliwcy wykładali i zdawali po łacinie.

---

[2] Por. G. Karolewicz, *Nauczyciele akademiccy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w okresie międzywojennym*, t. I-II, Lublin 1994. Moje wcześniejsze wypowiedzi na ten temat, zwłaszcza na temat teologii dogmatycznej: *Pięćdziesięciolecie teologii dogmatycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 15 (1968) z. 2 s. 55-92; *Zagadnienia metodologiczne w pracach Wydziału Teologicznego KUL*, „Zeszyty Naukowe KUL" 19(1976) nr 2 s. 82-89; *Instytut Ekumeniczny KUL - historia jego powstania*, „Biuletyn Ekumeniczny", 13(1984), z. 1, s. 14–19; *Szkice o teologii polskiej*, S.C. Napiórkowski (red.), Poznań 1988; *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1991, 1994, 1996, 2002. Association Europeenne de Teologie Catholique, Section Francaise, *La teologie en Pologne*. Sous la direction de Henri Bourgeois. Avec la particitation de theologiens polon ais et notamment de A. Zuberbier (Varsovie) et S.C. Napiórkowski (Lublin), Les Editions du Cerf, Paris 1998; *Amica sole. Księga pamiątkowa ku czci Ojca Profesora Ludwika Krupy OFM (1910-1992)*, S.C. Napiórkowski (red.), Lublin 2003; *Teologu polski, co sądzisz o swojej twórczości?*, S.C. Napiórkowski (red.), Niepokalanów 2007.

[3] Czyżby przed wojną nie było prac magisterskich? (S.C.N.).

[4] Czesław Louis Marie Lacrampe OP, został zaangażowany na KUL (1922/23-1929) jako profesor teologii dogmatycznej i filozofii; wykładał także literaturę francuską, włoską oraz

2. Dwaj prorocy soborowego przełomu: Granat i Olejnik

W wielu krajach Sobór Watykański II został zinterpretowany rewolucyjnie. Powołując się na Sobór, dokonywano jego nadinterpretacji, wprowadzano za daleko idące zmiany, sprowadzając głęboki kryzys na katolickie nauczanie i pobożność. Na pytanie, czym tłumaczyć, że analogiczne kryzysy ominęły Polskę, wskazuje się najczęściej na konsekwentnie ostrożną postawę ks. Prymasa Stefana Wyszyńskiego i Episkopatu Polski, przez jednych ocenianą jako świadectwo konserwatyzmu, przez wielu błogosławioną jako zbawczą zaporę przed rujnującym chaosem źle i zbyt pośpiesznie organizowanego *aggiornamento*.

Nie ma potrzeby kwestionować zasług wyżej wspomnianych. Jednak w imię pełniejszej prawdy, trzeba wskazać na Wydział Teologiczny KUL. Polska teologia systematyczna, a więc teologia dogmatyczna i moralna, stała wówczas na Granacie i Olejniku. Głównie ci dwaj przeprowadzali teologię polską przez soborowy przełom.

Ks. Wincenty Granat, jako dogmatyk, znaczył w Polsce najwięcej. Przy nim rosło wielu przyszłych profesorów Wyższych Seminariów Duchownych. Analogicznie – w dziedzinie teologii moralnej – ks. Stanisław Olejnik.

Granat dał nam wielką akademicką 9-tomową dogmatykę. Należy ona zasadniczo do okresu przedsoborowego. Jednak Sobór już w niej prześwituje. Jeszcze wyraźniej dochodzi do głosu w wykładach, w charakterystycznych dla Profesora dopowiedzeniach. Do dzisiaj słyszę, jak w sali 29 tłumaczy: „Wiecie, wiecie, drodzy księża, wielki Bóg tworzy wielkości. Bo prawdziwa wielkość tworzy wielkości. Tylko mały człowiek lęka się wielkości wokół siebie i otacza się miernotą". Czy innym razem: „Wiecie, wiecie, drodzy księża, prawda jest tak bardzo cenna, że trzeba się cieszyć każdym odnajdowanym jej okruchem, niezależnie od tego, gdzie się go znajduje: u prawosławnych, u protestantów, u marksistów… Może to jest tak, że i przez marksistów Bóg przypomina ludziom Kościoła o sprawach przez nich jakoś zaniedbanych…?".

Kiedy „wybuchł" Sobór, byliśmy do niego „po Granatowemu" przygotowani. Ks. Granat zdążył nas otworzyć na wielkie idee ekumenizmu. Na naszym Wydziale formalnie od ekumenizmu był o. Waczyński. Ks.

---

uczył włoskiego na Wydziale Humanistyki. Por. J. Duchniewski, *Lacrampe*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 2004, s. 335.

Granat formalnie nie był związany z tym kierunkiem, jednak on – pośrednio – otwierał nas na inne Kościoły oraz ludzi inaczej myślących.

Publikując po Soborze swoją dogmatykę[5] – w formie skróconej (2 tomy), z myślą o Seminariach Duchownych, niewiele musiał zmieniać. On nauczał Soboru jeszcze przed Soborem[6].

Kim i czym był ks. Granat w dogmatyce, tym w teologii moralnej był ks. prof. Stanisław Olejnik (ur. 1920). Również on łagodnie i mądrze przeprowadził Polskę przez soborowy przełom. O 20 lat młodszy od ks. Granata, uczył na Akademii Teologii Katolickiej (1954-1990) i na KUL (1958-1968). Przez wiele lat, zwłaszcza w czasie soborowego przełomu, był najjaśniejszą gwiazdą na niebie teologii moralnej w Polsce. Na jego podręcznikach uczyły się polskie seminaria. W 1957 r. ks. Olejnik wydał „Teologię moralną ogólną", a w l. 1956-1961 „Teologię moralną szczegółową". Zasadniczo był tomistą, ale otwierał się na „nowe", którym ubogacał klasyczny wykład. Po Soborze podjął olbrzymi trud przepracowania całej teologii moralnej według wskazań „Optatam totius".

Z wielką mądrością, odwagą i odpowiedzialnością wprowadzał licznych uczniów w Warszawie i Lublinie w „nowe", które „spadło" na Kościół[7]. Obaj prorocy oparli się posoborowym zachodnioeuropejskim zawirowaniom, a z nimi oparli się ich liczni uczniowie.

---

[5] Zob. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. I-II, Lublin 1972-74.

[6] Skąd mu to przyszło? Kiedy i jak on to robił, że był na bieżąco w nowszej i najnowszej teologii, z której przecież Sobór wyrastał? Nie mówił nam o tym. Kiedy był na emeryturze w Janowie Lubelskim, odwiedziłem go z ks. Słomką. Mieszkał u sióstr zakonnych. Wyszedł do kuchni, przygotować nam herbatę, a może nawet kawę. Rozglądaliśmy się po pokoju. Na łóżku zobaczyłem jakieś fiszki zapisane nie ręką Profesora. Pochodziły ze świeżej literatury teologicznej. Wracając do pokoju, zauważył moje zainteresowanie: „Niech ksiądz Celestyn nie zagląda mi do kuchni" – powiedział. Okazało się, że od dawna, co sobotę, pracownica Biblioteki Głównej KUL, dr Halina Szumił, przynosiła ks. Granatowi do konwiktu najnowsze nabytki teologiczne z Zachodu. Zabierała je w poniedziałek. Przez sobotę i niedzielę ks. Granat zapoznawał się z tą literaturą, wskazując pewne teksty do przepisania. Takie właśnie teksty, taką drogą pozyskiwane, podziwiałem w pokoju odwiedzanego Emeryta. Nie odsłaniał przed nami swojej kuchni naukowej.

[7] Ks. S. Olejnik napisał: *„Sobór Watykański II w swych dokumentach, a szczególnie w «Optatam totius» postawił wymagania odnowy teologii moralnej, ale równocześnie ukazał kierunki tej odnowy. W wyniku osobistych przemyśleń oraz prowadzonych dyskusji powstaje i wychodzi drukiem wersja podręcznika akademickiego: «W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej», (Warszawa 1978). [...] Przedmowę dał do niej kard. Karol Wojtyła, który parę miesięcy po jej otrzymaniu z rąk Autora zostaje powołany na Stolicę Apostolską w Rzymie. Po szybkim wyczerpaniu się całego – zresztą dużego, jak na ówczesne*

3. DWIE FASCYNACJE PERSONALIZMEM: GRANAT I BARTNIK

Pierwsza fascynacja – to wspomniany ks. Wincenty Granat z jego potężnym dziełem „Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej" (Poznań 1985). Nasz Profesor czerpał z Zachodu to co najlepsze[8].

Druga fascynacja – to ks. prof. Czesław Bartnik z gronem uczniów, którzy niosą w Polskę i świat idee personalizmu, głównie Guzowski[9] i Gacka[10], znacząco promujący KUL-owski personalizm, także na forum światowym.

---

*warunki – nakładu tej książki, zabrałem się do pracy nad przygotowaniem nowego jej wydania, nie obciążonego brakami i słabościami poprzedniego. W wyniku tej pracy powstanie 7-tomowe dzieło «*Dar-Wezwanie-Odpowiedź. Teologia moralna*».* *Pierwszy tom wychodzi w Warszawie 1988 r., a ostatni tamże 1993".* Teologu polski…, *dz. cyt.,* 253-354. Na użytek Seminariów Duchownych ks. Olejnik wydał piątą wersję swego podręcznika: t. I: „Teologia moralna fundamentalna", (*Włocławek 1998), t. II: „*Teologia moralna życia osobistego" *(Włocławek 1999) i t. III:* „Teologia moralna życia społecznego" *(Włocławek 2000).*

[8] Wcześniej Profesor opublikował książkę *Osoba ludzka. Próba definicji,* Sandomierz 1961.

[9] Ks. prof. dr hab. Krzysztof Guzowski napisał o sobie: *„Jest redaktorem i wydawcą serii personalistycznej pt. «Kolekcja Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego». […] Pasją naukową ks. K. Guzowskiego i kierunkiem badań jest personalizm. Od 1997 r. jest stałym współpracownikiem włoskiego pisma personalistycznego «Prospettiva Persona», członkiem Centrum Badań nad Osobą w Teramo, Członkiem Międzynarodowego Stowarzyszenia Personalistów z siedzibą w Madrycie. W świetle kategorii osoby buduje nową metodę teologiczną, a z pomocą personalizmu realistycznego i integralnego dokonuje interpretacji rzeczywistości objawienia, łaski, sakramentów (zwłaszcza Eucharystii), odkupienia i historii zbawienia. Profil Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego jest interdyscyplinarny. Osoba jest, nie tylko tematem trynitologii czy antropologii, ale i kategorią, z pomocą której budowana jest metodologia i epistemologia. W Katedrze rozwijana jest myśl K. Wojtyły, W. Granata, a zwłaszcza Cz. Bartnika",* Ks. Krzysztof Guzowski, *w:* Teologu polski…, *dz. cyt., s. 115-116. Por. także K. Guzowski,* Ermeneutica e cristologia, w: Czesław S. Bartnik, Dissertatio ad doctoratum In Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae de Urbe, *Romae 1993.*

[10] Bogumił Zygmunt Gacka MIC jest pracownikiem Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, wyrósł jednak na WT KUL w szkole ks. Bartnika. Tutaj też zrobił habilitację z personalizmu amerykańskiego *(*„Personalizm amerykański", Lublin 1996). *Opublikował m.in. „*Bibliography of the Personalist". *(Lublin 1999). Publikuje w wersji polskiej* i angielskiej półrocznik poświęcony personalizmowi. Na UKSW prowadzi Katedrę Personalizmu (pierwsza w świecie). Jest prezesem Stowarzyszenia Naukowego Personalizm. Por. Bogumił Zygmunt Gacka MIC, *w:* Teologu polski…, *95-96.*

4. Ekumenizm, czyli współpraca teologii KUL z teologią Kościołów na forum światowym

Od 1974 r. do dzisiaj w światowym dialogu katolicko-luterańskim pracuje jeden Polak-katolik: na samym starcie, bardzo krótko, ks. doc. Stanisław Nagy, zaraz po nim – do 1984 r. Stanisław C. Napiórkowski, następnie ks. Alfons Nossol, który w późniejszej fazie swojej przynależności pełnił funkcję współprzewodniczącego. Współtworzyliśmy międzykościelne dokumenty katolicko-luterańskich uzgodnień na forum światowym. Polska natychmiast o tym była informowana: wykłady, seminaria, prace dyplomowe, artykuły, książki[11]. Nawet w Niemczech nie było tak dokładnej informacji.

W komisji katolicko-pan-prawosławnej pracowali ks. Wacław Hryniewicz i ks. A. Nossol. Dzięki pierwszemu Polska otrzymała bogatą informację[12].

Ks. prof. Leonard Górka nie uczestniczył w dialogach międzykościelnych, wpisał się jednak znacząco w ekumenizm europejski. Uznano go za wubitnego, a może nawet najlepszego znawcę tradycji cyrylometodiańskiej. Jego rozprawę doktorską *Dziedzictwo Ojców. Ekumeniczny charakter tradycji welehradzkiej* (Warszawa 1995) została wydana w wersji ukraińskiej: *Spadszczina Oyciw. Ekumenicznyj charakter welegradskoj tradycji* (Lviv 2007). Również bracia Czesi przyswoili sobie we-

[11] Najważniejsza publikacja: „Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000", redakcja, wprowadzenie i tłumaczenie tekstów K. Karski, S.C. Napiórkowski, (Lublin 2003).

[12] Ks. A. Nossol napisał o swojej działalności ekumenicznej: „1979-1984 konzultor Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan w Watykanie; […] 1980-2005 członek Międzynarodowej Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym; od 1988 członek European Society for Ecumenical Research „Societas Oecumenica" […] Wykłady za granicą: Szwajcaria, Niemcy, Francja, Austria, Stany Zjednoczone, Belgia. Organizator wielu sympozjów międzywyznaniowych i międzynarodowych w KUL. 1998-2000 był członkiem zespołu, który przygotował tekst ekumenicznego dokumentu „Charta Oecumenica" Wytyczne dla wzrastającej współpracy pomiędzy Kościołami w Europie", oficjalnie przyjętego 22 kwietnia 2001 r. w Strasburgu przez Przewodniczących Konferencji Kościołów europejskich (Konferenz Europäischen Kirchen – KEK) Biskupów Europy oraz Rady Konferencji Biskupów Europy (Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae – CCEE). Członek „Advisiry Bard", czasopisma „Easter Churches Journal" (Fairfax, Wirginia, USA) […]" *Wacław Hryniewicz OMI*, w: *Teologu polski…,* 119. Por. także: W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995; tenże, *Hermeneutyka w dialogu,* Opole 1998; tenże, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne,* Warszawa 1998.

lehradzką erudycję naszego Górki: *Svati Cyril a Metodej. Ekumenicka dimerze smireni.* Velehrad-Roma (Olomouc 2007).[13]

5. Międzynarodowa Komisja Teologiczna

Po Soborze Watykańskim II została utworzona Międzynarodowa Komisja Teologiczna jako teologiczne ramię wspierające *Magisterium Ecclesiae*. Podejmuje ona wielkie aktualne i trudne problemy, by na użytek Nauczycielskiego Urzędu Kościoła wypracowywać i zapalać potrzebne światła. Do tej komisji Watykan powołuje (na kilkuletnie kadencje) wybitniejszych teologów z różnych regionów świata. Z Polski powołano dotąd 4, w tym trzech z KUL-u: ks. prof. Stanisława Olejnika, ks. prof. Stanisława Nagy'ego i ks. Jerzego Szymika.

6. Wielka fascynacja nadzieją: Hryniewicz

Uczeń ks. Granata, przez niego ukierunkowany na teologię wschodniego chrześcijaństwa, nie przestaje budować teologii nadziei[14]. Odwołując się do głębokich pokładów teologii Ojców, zgarnia też pod swoje żagle różne wiatry teologii współczesnej, zwłaszcza Hansa Ursa von Balthazara. Koledzy po dogmatyce zaprosili go na swoją doroczną sesję, by rozmawiać o jego tezach. Wypowiedzi zostały opublikowane[15].

Hryniewiczowa nadzieja powszechnego zbawienia od wielu lat budzi nadzieję albo niepokój. Absolwent naszego wydziału, Józef Majewski,

---

[13] Por. Leonard Górka SVD, w: *Teologu polski…, 103-106.* Por. także S. Pawłowski (red.), *Różnić się w zgodzie. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Leonardowi Górce SVD z okazji 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej (Pieniężno-Lublin 1968-2008),* Lublin 2008.

[14] Zob. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. I, Lublin 1982; tenże, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. II, Lublin 1987; tenże, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. III, Lublin 1988; tenże, *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, t. I, Opole 1989; tenże, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii strachu do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989; tenże, *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 1996; tenże, *Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i ekumenii*, Warszawa 1997.

[15] Zob. *Nadzieja – możliwość czy pewność powszechnego zbawienia? Dyskusja teologów dogmatyków nad książką ks. W. Hryniewicza „Nadzieja zbawienia dla wszystkich"*, S.C. Napiórkowski, K. Klauza (red.), Lublin 1992.

opublikował zbiór najważniejszych głosów z dyskusji nad Hryniewiczem i jego fascynacją[16].

7. Powrót do źródeł: Biblia i Ojcowie

Od ks. prof. Stanisława Łacha mówi się o Lubelskiej Szkole Biblijnej: przekłady Pisma świętego, komentarze, studia nad apokryfami. Tematu „Maryja w Biblii" nikt w świecie nie opracował tak głęboko, pięknie i po duszpastersku celnie, jak ks. Kudasiewicz[17].

W czytelni teologicznej Biblioteki Głównej KUL JP II Ojcowie Kościoła Wschodu i Zachodu wmurują tablicę wdzięczności ks. prof. Stanisławowi Longoszowi za jego zdumiewające „Vox Patrum". Nasza patrologia niejednokrotnie przewyższa osiągnięcia znanych ośrodków zachodnich poświęconych promocji Ojców. Poprzez „Vox Patrum" ojcowie pielgrzymują także z Lublina na Wschód i Południe, gdzie język polski znany jest lepiej niż angielski.

8. Otwarcie na Wschód: Lwów

Z zupełnie niesłychanej inicjatywy pewnej lwowianki – Anny Bodnar, jeszcze w czasie „czerwonej nocy" przez wiele lat pracownicy naukowi naszego Wydziału (wspierani przez Wydział Filozofii Chrześcijańskiej) wozili teologię do Lwowa. Ich siejba zaowocowała ponad setką magisteriów, także licencjatami i doktoratami. KUL-owska „Akcja Lwów" oczekuje na monografię.

9. Otwarcie na współpracę Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej

Ok. 10 lat temu, na naszym Wydziale zrodził się pomysł Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej. Chodzi o to, by bardzo ceniąc teologię zachodnią, przestać „wisieć u jej klamki", by zamiast tłumaczyć bez końca zachodnie podręczniki, pisać własne, by zamiast inwestować energię w problemy wyraźnie zachodnie, jak np. „Czy Bóg umarł?", „Czy udzielać święceń kapłańskich kobietom?", podejmować bardziej nasze problemy, np. „Co znaczy być człowiekiem?", „Raczej być czy raczej mieć?", „Cywilizacja życia – cywilizacja śmierci?", „Jak odbudować an-

[16] Por. *Puste piekło? Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich*, J. Majewski (red.), Warszawa 2000.

[17] Zob. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela. Medytacje biblijne*, Kielce 1996. Zob. także *Biblijna droga pobożności maryjnej. Z księdzem profesorem Józefem Kudasiewiczem rozmawia Danuta Mastalska*, Kielce 2002.

tropologię po 70 latach wojującego ateizmu?", „Jak ocalić historyczną pamięć o naszych świadkach wiary, którzy oddawali życie w imię wierności sumieniu i krzyżowi?", „Jak budzić życie wiary na postkomunistycznych zgliszczach?" itd. Opierając się głównie na absolwentach naszego Wydziału z Polski, Czech, Słowacji, Ukrainy, Białorusi, Litwy i Rosji, zorganizowaliśmy dwukrotnie forum na KUL. Następnie trzecie w Odessie i Jałcie (w 60-lecie Konferencji Jałtańskiej) i czwarte w Łucku na Ukrainie. Następne próbujemy przenieść za Karpaty, na Słowację (w Katolickim Uniwersytecie w Rużomberoku na Słowacji rektorem został ks. prof. Tadeusz Zasępa z KUL, a prorektorem moja doktor, aktualnie już po habilitacji na Słowacji – Jana Moricova) i do Czech (tutaj na dwóch wyższych uczelniach pracuje ks. dr Walerian Bugiel – po doktoracie w naszym Instytucie Ekumenicznym). Dojrzewa współpraca teologów tego regionu Europy. Bolesne doświadczenia naszych narodów stały się przedmiotem naszej teologii. Inicjatywa spotyka się ze zrozumieniem różnych Kościołów i środowisk akademickich[18].

Akcje „Spiska Kapituła, Lwów" i wszystkie „Fora" wskazują na interesujące przeorientowanie się WT KUL z Zachodu w kierunku Wschodu i Południa, z tradycji brania i czerpania, ku tradycji dzielenia się i dawania. Dzielenie się i obdarowywanie jednocześnie modelują uprawianą przez nas teologię na bardziej naszą, bardziej środkowo-wschodnioeuropejską. Nie programowaliśmy tej przemiany przy biurkach i kawie. To Pan dziejów skierował naszą teologię w nowe regiony i nowe konteksty. Wspomniane przeorientowanie pośrednio wpływa na jakość naszej teologii (hierarchia tematów, sposób przekazu, odważniejsze uwzględnianie chrześcijańskiego doświadczenia wiary).

10. ENCYKLOPEDIE I LEKSYKONY

Rodzicielką naszej „Encyklopedii katolickiej" była, jest i pozostanie cała nasza *Alma Mater.* Jednak Wydziałowi Teologicznemu przypada szczególny udział w tym macierzyństwie. Łukaszyk, Misiurek, Weiss, Zieman – kolejni redaktorzy naczelni – bez wyjątku – toż to nasza teologia. Na 36 działów, aż 23 prowadzą teologowie. Przez nich teologia Zachodu i Wschodu przenika nad Wisłę.

[18] Materiały I i II Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej zostały opublikowane: „Więksi i Mniejsi prorocy Europy Środkowo-Wschodniej XX wieku", Lublin 30.11.-01.12.2001; Lublin 06-08.03.2003, K. Klauza, S.C. Napiórkowski, K. Pek (red.), Lublin 2003. W Odessie byliśmy proszeni z wykładami przez Uniwersytet Chrześcijański (protestancki) i przez Uniwersytet Narodowy.

Na leksykony jest dziś zapotrzebowanie, leksykony „idą" ku satysfakcji wydawnictw, gdyż świadczą o coraz bardziej zaawansowanej dojrzałości naukowej regionu, o którym informujemy:

- „Leksykon teologii fundamentalnej", M. Rusecki (red.), Lublin-Kraków 2002;
- „Leksykon teologii pastoralnej", R. Kamiński (red.), Lublin 2006;
- „Leksykon teologów polskich. Teologu polski, co sądzisz o swojej twórczości?", S.C. Napiórkowski (red.), Niepokalanów 2007[19].

11. PODRĘCZNIKI TEOLOGICZNE

Poza wspomnianymi wyżej, najbardziej znaczącymi, z dogmatyki ks. Granata i teologii moralnej ks. Olejnika, WT KUL dał Polsce podręczniki: do teologii fundamentalnej ks. Edwarda Kopcia[20], do teologii pastoralnej ks. Ryszarda Kamińskiego[21], dogmatycznej ks. Czesława Bartnika[22], fundamentalnej ks. Stanisława Nagy'ego[23], metodologii teologii o. S.C. Napiórkowskiego[24], sakramentologii ogólnej[25] tegoż autora, historii Kościoła ks. Bolesława Kumora[26], eklezjologii ks. Andrzeja Czai[27]. Trójka młodych „orłów" z naszego wydziałowego gniazda (Ada-

[19] Zwróciłem się do ok. 300 teologów polskich. Napisałem: „Zakładamy hipotetycznie, że jutro spłoną na wieki wszystkie Twoje publikacje, z wyjątkiem kilku, które wskażesz. Wskaż je i powiedz przyjaciołom, dlaczego właśnie one – Twoim skromnym zdaniem – mają największą wartość, dlaczego szczególnie na nich Ci zależy. […] Chodzi o swoistą formę samooceny: Bracie teologu polski, co myślisz o własnym tworzeniu?". Odpowiedziało 122 teologów. Przemawia w leksykonie 117. Z naszego wydziału samooceniająco wypowiada się 32.

[20] Zob. E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976. Ks. E. Kopeć przyswoił Polsce zachodnioeuropejską teologię zmartwychwstania Chrystusa.

[21] Zob. R. Kamiński, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Lublin 1992; *Teologia pastoralna*, R. Kamiński (red.), t. I. *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000; t. II. *Teologia pastoralna szczegółowa*, Lublin 2002.

[22] Zob. Cz. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982; *Dogmatyka katolicka*, t. I-II, Lublin 1993, 2003.

[23] Zob. S. Nagy, *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wrocław 1982.

[24] Zob. S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1991. Wydanie najnowsze IV: Wrocław 2002.

[25] Zob. S.C. Napiórkowski, *Z Chrystusem w znakach. Skrypt z sakramentologii ogólnej*, Lublin 1984. Wydanie najnowsze III: Niepokalanów 2006.

[26] Zob. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. I-VIII, Lublin 1970-1995; Wydanie najnowsze II: Lublin 2001.

[27] Zob. A. Czaja, *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, t. II, Warszawa 2005, 288-574.

miak, Czaja i Majewski) w oparciu o Wydawnictwo „Więź", zorganizowało i skutecznie doprowadziło do finału wydanie zbiorowego podręcznika dogmatyki – w sześciu tomach[28].

W 1972 r. ukazał się pierwszy w Polsce podręcznik ruchu ekumenicznego[29]. Zrodziła go potrzeba. Wydział startował do nauczania ekumenizmu. Niemal ćwierć wieku później Instytut Ekumeniczny opublikował zbiorowe dzieło pt. „Ku chrześcijaństwu jutra", pierwszy w Polsce podręcznik ekumenizmu, który przez wiele lat stanowił podstawę wykładów tego przedmiotu w Polsce[30].

12. Ołtarze i KUL-owskie katedry

Na różnych etapach są procesy w sprawie wyniesienia na ołtarze pracowników naszego Wydziału:

- o. prof. Jacka Adama Woronieckiego (1878-1949), który od marca 1920 r. wykładał na KUL teologię moralną i etykę, był rektorem KUL[31] (1922-1924) po ks. Radziszewskim, założył także Towarzystwo Przyjaciół KUL[32].
- ks. Władysława Korniłowicza (1884-1946), związanego z Laskami; w l. 1922-1928 wykładał tutaj liturgikę i był dyrektorem konwiktu księży[33].
- ks. dr. hab. doc. Franciszka Blachnickiego (1921-1987),[34] twórcy ruchu „Światło-Życie", pracownika Sekcji Teologii Pastoralnej Wydziału Teologicznego.

Podjęto sprawę beatyfikacji ks. dr. hab. doc. Wincentego Granata (1900-1979), rektora KUL[35], ale napotkano trudności. O. Gabriel Barto-

[28] Zob. *Dogmatyka*, t. I-VI, Warszawa 2005-2007. Dzieci wykonały dzieło, którego nie zdołali wykonać, choć planowali, ich ojcowie: Bartnik, Napiórkowski, Nossol, Skowronek.

[29] Zob. S.C. Napiórkowski, *Historia ruchu ekumenicznego*, Lublin 1972.

[30] Zob. *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S. Koza (red.), Lublin 1996.

[31] Por. Z. Mazur, *Woroniecki Jacek Adam*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1918-1981.* t. VII, Warszawa 1983, 431-442.

[32] W zamierzeniach o. Woronieckiego KUL miał się stać ośrodkiem tomizmu. Por. tamże, 432.

[33] Por. Z. Wit, *Korniłowicz Władysław ks.*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. IX, 862-863.

[34] Por. G. Wilczyńska, *Blachnicki Franciszek Karol*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1981-1992*; J. Mandziuk (red.), t. VIII, Warszawa 1995, 2-95.

szewski, ekspert w tej dziedzinie powiedział, że nie wystarczy, że ktoś był wspaniałym człowiekiem, profesorem i rektorem; trzeba nadto udowodnić heroiczność jego cnót, to jednak bywa trudne. O. Bartoszewski nie potwierdza informacji, że podjęto również sprawę procesu beatyfikacyjnego ks. prof. Antoniego Słomkowskiego (1900-1982), poprzednika ks. Granata na Katedrze Teologii Dogmatycznej, pierwszego po wojnie rektora KUL[36], jak też ks. Wojciecha Danielskiego (1935-1985), następcy ks. Blachnickiego w ruchu „Światło-Życie", adiunkta najpierw przy Sekcji Pastoralnej WT KUL, następnie w Katedrze Liturgiki Instytutu Teologii Pastoralnej. („Nie ma komu się zająć" – powiedział Bartoszewski)[37].

Piękna okazja, by wspomnieć kandydata na ołtarze z Nauk Społecznych, ks. kard. Stefana Wyszyńskiego. Jako gorący patriota Wydziału Teologicznego zazdroszczę (bezgrzesznie) naszym filozofom św. Jana Pawła II (ks. doc. Karola Wojtyły). Świat z pewnością byłby jeszcze piękniejszy, gdyby docent Wojtyła był synem Wydziału Teologicznego.

13. Trzy ślady grzechu pierworodnego

Jako że po grzechu pierworodnym śmiertelni nie tworzą dzieł doskonałych, nawet Wydział Teologiczny KUL nie może być całkowicie wolny od niedoskonałości. Szczególnie bolą trzy:

- Niedostatek współpracy interdyscyplinarnej: niesłychanie rzadko dochodzi do współpracy z innymi wydziałami. Mało też było i jest współpracy między sekcjami, instytutami, kierunkami wewnątrz Wydziału. Dominuje indywidualizm. Wiąże się z tym słabe wykorzystywanie szans, jakie stwarza Komitet Badań Naukowych poprzez propozycje programów badawczych.
- Niepublikowanie rozpraw doktorskich: rodzi się na Wydziale wiele bardzo dobrych, a nawet godnych wyróżnienia rozpraw doktorskich. Nie są jednak publikowane. Niekiedy nie powstaje

[35] Por. *Veritatem facientes in caritate. Sługa Boży Ksiądz Profesor Wincenty Granat 1900-1979*, Wybór i oprac. tekstów H. Szumił, Sandomierz 1999. Por. także H. Szumił, *Deo et Patriae. Życie i działalność ks. Wincentego Granata*, Opole 1993; H. Szumił, *Teologiczna myśl ks. Wincentego Granata. Bibliografia prac dyplomowych 1976-2000*, Lublin 2000; H. Szumił, *Działalność naukowa ks. prof. Wincentego Granata*, Lublin 2005.

[36] Por. J. Warzeszak, *Nieznane strony życia i działalności ks. rektora Antoniego Słomkowskiego (1900-1982)*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 11(1998), 249-274.

[37] Por. G. Wilczyńska, *Danielski Wojciech Leon*, w: „Warszawskie Studia Teologiczne" 11(1998), 139-146.

z nich nawet artykuł. We Włoszech i w Niemczech – dzięki innej polityce i prawu – podziwiamy bogactwo wartościowych publikacji teologicznych. U nas inne prawo, inna ekonomia. Owocuje to głęboko szkodliwymi zaniedbaniami, brakiem dobra, które poczęte i dojrzałe nie może się jednak edytorsko urodzić. To koniecznie musimy zmienić. Z tym nie można się godzić. Pieniądz nie może aż do tego stopnia dominować nad służbą prawdzie. Mogą Włosi, mogą Niemcy, możemy także i my. Nie ma dogmatu, że to na KUL i w Polsce niemożliwe. Gdyby nawet gdzie indziej było niemożliwe, to przecież wiemy z doświadczenia, że tutaj na KUL nawet rzeczy niemożliwe okazują się możliwymi. Jeśli w naszym wydawnictwie uniwersyteckim – mimo trudności – udaje się publikować rozprawę doktorską, to trzeba zatajać, że to doktorat. Zmuszają do tego przepisy – nie nasze. A przecież prawda o tych książkach ze wskazaniem Katedry, promotora, recenzentów – to chluba uczelni i gwarant jakości książki. Jeśli obowiązują nas inne, pozauczelniane przepisy, trzeba się buntować i walczyć o ich zmianę, aż do skutku.

- Sposób recepcji soborowej nauki o świeckich w Kościele: nie spotkałem na moim Wydziale ani jednego pracownika naukowego, który by zgłaszał dezaprobatę dla nauki Soboru Watykańskiego II o świeckich w Kościele. Od deklaracji jednak do praktyki długa droga. Miałem na Mariologii dwu najmłodszych pracowników naukowych. Obaj księża. Na moim seminarium pojawiła się osoba z niezwykłymi kwalifikacjami do pracy w tej Katedrze. Wspaniała. Sondażowo wspomniałem o niej odpowiedzialnemu profesorowi. Powiedziałem, że chciałbym ją mieć w Katedrze Mariologii. Usłyszałem w odpowiedzi: „Baba?! Baba na dogmatyce?!" Nie było dyskusji. Jeśli gdzieś na Wydziale, to właśnie w Katedrze Mariologii byłoby miejsce dla kobiety. Tamta przygoda przypomina problem świeckich teologów również na moim Wydziale. Przy jubileuszu bardziej elegancko byłoby zamilczeć, pożyteczniej jednak powiedzieć.

14. Franciszkańscy pracownicy naukowi KUL

- o. prof. KUL dr hab. Wiesław Bar, Katedra Prawa Kanonicznego i Sakramentów Świętych;
- o. prof. KUL dr hab. Marek Fijałkowski, Katedra Teologii Pastoralnej;

- o. prof. KUL dr hab. Waldemar Klinkosz, Katedra Psychologii Różnic Indywidualnych;
- o. prof. KUL dr hab. Marcin Tkaczyk, Katedra Logiki, Prorektor ds. Nauki i Kontaktów Międzynarodowych;
- o. dr Marek Wódka, Katedra Katolickiej Nauki Społecznej i Etyki Społeczno-Gospodarczej.

Na emeryturze: o. prof. dr hab. Celestyn Stanisław Napiórkowski, Wydział Teologii i o. dr Piotr Kyć, Wydział Filozofii.

Odeszli do Pana: o. prof. dr hab. Iwo Edward Zieliński, Wydział Filozofii oraz o. prof. dr hab. Benigny Leon Dyczewski, Wydział Nauk Społecznych.

ZAKOŃCZENIE

Francuska sekcja Europejskiego Stowarzyszenia Teologii Katolickiej opublikowała 10 lat temu książkę o współczesnej teologii w Polsce[38]. W zakończeniu francuski redaktor książki, dominikanin Henri Bourgeois, napisał: „To, co uderza prawdopodobnie większość Francuzów, to witalność teologii, którą dzisiaj uprawia się w Polsce. […] To, co jeszcze frapuje Europejczyka Zachodu, który usiłuje dotrzeć do sensu i zrozumieć ewolucję teologii polskiej, to jej odwaga. Sytuacja oczywiście nie jest prosta. Środki finansowe zredukowane, miejsce i rola świeckich – zwłaszcza kobiet, nie zakonnic – nie zostały ostatecznie określone (czy jednak o wiele lepiej jest na Zachodzie?)”[39]. Francuski sędzia polskiej teologii dnia dzisiejszego zauważa, że socjokulturowe przemiany dość szybko znajdują echo w naszej teologii, powstają uniwersytety, dokonuje się przekładów, zauważa się nowości i zajmuje wobec nich stanowisko. Teologia polska odnajduje się w sytuacji postkomunizmu. Francuzów uderza także odwaga teologii polskiej, zwłaszcza w ekumenizmie, chrystologii oraz etyce i w dialogu z judaizmem[40].

[38] Association Européenne de Théologie Catholique. Section Française, *La théologie en Pologne,* Sous la direction de Henri Bourgeois. Avec la particitation de théologiens polonais et notamment de A. Zuberbier (Varsovie) et S.C. Napiórkowski (Lublin), Les Editions du Cerf, Paris 1998.

[39] Tamże, 119-120.

[40] Por. tamże, 120. Autor dodaje, że Francuzi postrzegają teologię polską jako zbyt maryjną, zbyt papieską i zbyt apologetyczną, na co słyszą z Polski, że taka ocena jest owocem braku dokładniejszego rozpoznania.

Jeśli francuski teolog te słowa uznania odnosi również, a może szczególnie do naszego Wydziału Teologii, w imię prawdy zasługuje na naszą solidarność.

ABSTRACT

This year, the Polish scientific world celebrates the 100th anniversary of the founding of the Catholic University of Lublin, hence [...] the article entitled **"Catholic University of Lublin as a center of theological thought in the context of 20th century theology"**. The centenary of the inception shows the influence of the university on Polish theology and the reception of the teaching of the Second Vatican Council. In his presentation, the author [...] describes the luminaries of this institution and their works, which shaped and still indicate direction of Polish theology.

SŁOWA KLUCZE: Katolicki Uniwersytet Lubelski, historia Kościoła, teologia.

KEYWORDS: Catholic University of Lublin, history of the Church, theology.

IRENEUSZ MIKOS OFMCONV*

Pleven-Bułgaria

Św. Serafin z Sarowa – życie i duchowość

Prezentowany poniżej artykuł jest pierwszą częścią tryptyku poświęconego pneumatologii św. Serafina z Sarowa i św. Franciszka z Asyżu. Ci dwaj przedstawiciele Kościoła prawosławnego i katolickiego w swoim życiu „zdobywali Ducha Świętego", stąd też ostatnia, trzecia część, ukaże próbę porównania tych dwóch Świętych i ukazania wspólnych cech rysu ich duchowości.

Św. Serafin z Sarowa, mając na uwadze relacyjność, która działa w dwóch kierunkach: Bóg-człowiek, człowiek-Bóg, pyta, co jest najważniejsze dla Chrystusowego ucznia, dla Jego naśladowcy? A zatem, co jest prawdziwym celem życia chrześcijańskiego? W tym pytaniu i odpowiedzi wielu może zostać zaskoczonych zgodnością myśli św. Franciszka z Asyżu i św. Serafina z Sarowa.

Temat niniejszego artykułu dotyczy uświęcającego działania Ducha Świętego w życiu każdego chrześcijanina, dzięki czemu, poprzez *uchrystusowienie*, jest włączany w trynitarną wspólnotę Boga (zjednoczenie z Bogiem), jako stworzenie przebóstwione. Termin: „Zdobywanie Ducha Świętego" jest zaczerpnięty z nauki św. Serafina Sarowskiego: „O celu chrześcijańskiego życia", zawartej w tak zwanej „Biesiadzie z Motowiłowem" lub „Rozmowie z Motowiłowem".

„Zdobywanie" – dobitnie podkreśla aktywność, jaką wierzący powinien przejawić w tym celu, by posiadać Ducha Świętego w coraz większej mierze aż do osiągnięcia Jego pełni. Bez łaski Ducha Pańskiego jest

* **IRENEUSZ MIKOS OFMConv** (ur. 30.01.1968). Mgr-lic. teologii. Absolwent Papieskiego Wydziału Teologicznego św. Bonawentury „Seraphicum" w Rzymie. Po święceniach kapłańskich wiele lat pracował w Rosji (1994-2005) w seminarium, gdzie pełnił funkcję wychowawcy kleryków, ojca duchownego oraz egzorcysty. W l. 2009-2017 pracował w Albanii, a obecnie w Bułgarii.

niemożliwe żyć według Świętej Ewangelii, czyli naśladować Jezusa Chrystusa. Wskazuje na to zarówno św. Serafin, jak i św. Franciszek z Asyżu, którzy proponują środki do osiągnięcia tego celu, jakie można znaleźć tylko w Kościele Chrystusowym.

Porównywanie różnych aspektów teologicznych tradycji Zachodniej i Wschodniej prowadzi do ubogacenia i uzupełnienia, jak również ma wartość ekumeniczną. Chociaż istnieje wiele porównań św. Serafina ze św. Franciszkiem, to jednak są bardzo ogólnikowe. Brakuje opracowań tematycznych, które mogłyby pogłębić ważniejsze aspekty życia i duchowości tych wielkich świętych. Dużym wkładem są dwa sympozja: jedno zorganizowane w Sankt Petersburgu o św. Franciszku z Asyżu i drugie o św. Serafinie z Sarowa w Bose.

Św. Serafin Sarowski – „Starjec *Wsiej Rossji*"[1] – jest uważany za inicjatora rosyjskiej odmiany duchowego kierownictwa (*starciestwa*). Mówi się o nim: „Tak wierzył, jak żył, i żył, jak wierzył – w prawdzie, pokoju i radości w Duchu Świętym". Bogata praktyka jego żywej wiary dała mu wielki autorytet w Kościele prawosławnym. „Przepodobny Serafin łączy w sobie rysy głębokiego tradycjonalizmu ze śmiałą prorocką obietnicą – nowego. Jak nigdy dotąd w chrześcijaństwie, «świat» starca jest oddzielony od świata, a jednocześnie otwarty na tych, co przychodzą od niego"[2]. On też jest twórcą „niezwykłego w świecie klasztoru"[3]. Zaś na słowa F. Dostojewskiego: „Idź w świat, tam pokoju nie znajdziesz…", św. Serafin odpowiada nową regułą: „zdobywaj pokój, a tysiące wokół ciebie się zbawią"[4].

Św. Serafin koncentrował się bardziej na mistycznej niż ascetycznej stronie prawosławia. Był dostępny dla wszystkich. Cechowały go dobroć i miłosierdzie, nie znające ciasnych ram. Lubił nakarmić i napoić tych, którzy do niego przychodzili, stwarzając w ten sposób nastrój rodzinny

[1] *Старец всей России* – duchowy ojciec całej Rosji; tytuł używany od niedawna. W. Swiencickij, G. Kocietkow, *Из выступления священника Георгия Кочеткова на международной конференции, проходившей в Бозе, Италия, 19-21 сентября 1996 г.*; http://spiritual.narod.ru/saint/pravosl/serafim.html (data wejścia: 02.05.2017).

[2] Исследовательский отдел Братства Радонежских святых, *Святой Преподобный Серафим Саровский Чудотворец*, Москва 1991, s. 2.

[3] Klasztor w Diwiejewie (Дивеево – Diveevo), według słów św. Serafina, powstał z woli NMP jako Jej czwarte miejsce przebywania na ziemi (жребий – los, mieszkanie, dziedzictwo). W jego organizowaniu św. Serafin robił wszystko według wskazówek Matki Bożej. Przełożoną tego klasztoru była sama Matka Boża.

[4] G. Kocietkow, *Из выступления…*, art. cyt, s. 1.

i wspólnotowy. „Jakby celebrując liturgię za Liturgią i eucharystię za Eucharystią, wydawał *agapy* – uczty miłości”[5].

Okres, w którym żył św. Serafin, był niełatwy. Liczne reformy i wojny, prowadzone dla zapewnienia politycznej potęgi Rosji, powodowały ucisk i długotrwałą biedę niższych warstw społecznych. W wyższych warstwach pogłębiał się nastrój nihilizmu i moralnej deprawacji. Bóg jednak i Rosji dał swego „św. Franciszka” w osobie św. Serafina, którego nazwano: *Świecznik wszemu światu*.

1. Życie św. Serafina z Sarowa

Od śmierci św. Serafina (02.01.1833) do momentu jego kanonizacji w lipcu 1903 r., upłynęło 70 lat. Oczywiście, jak to bywa z wielkimi świętymi – ulubieńcami narodu, kult Serafina na długo przed jego kanonizacją był już szeroko rozpowszechniony. To samo dotyczy życiorysów świętego. Jeszcze przed 1903 r. powstały dziesiątki różnorodnych książek o jego życiu i świętości.

W latach czterdziestych XIX w. zostały opublikowane trzy opowiadania (*Skazanija*). Są to wspomnienia współczesnych Serafinowi mnichów z sarowskiego klasztoru: hieromnicha Sergija, igumena Georgija i hieromnicha Joasafa[6]. Oprócz tych trzech, jest jeszcze czwarta biografia, napisana najprawdopodobniej w tym samym okresie, lecz opublikowana dopiero w 1990 r., autorstwa M.A. Motowiłowa[7].

Biografia hieromnicha Sergija została opublikowana w Moskwie w 1841 r. pt.: „Opowiadanie o życiu i ascezie błogosławionej pamięci ojca Serafina, Sarowskiej pustelni hieromnicha i zatwornika”. Znajdują się tutaj nie tylko wspomnienia Sergija, lecz także innych starców z Sarowa, którzy znali o. Serafina. Hieromnich Sergij, później archimandryta, jest również autorem innego życiorysu, równie znanego i świętego eremity sarowskiego klasztoru – schimmnicha Marka[8]. Dzieło opublikowane

[5] Tamże.

[6] *Hieromnich – иеромонах*: mnich (zakonnik) mający święcenia kapłańskie. *Igumen – игумен*: przełożony klasztoru (przeor).

[7] Н.А. Мотовилов, *Жизнь, подвиги и кончина Саровской пустыни иеромонаха и пустынножителя отца Серафима.* Публикация А.Н. Стрижева в *Литературная учеба*, Москва 1990, s. 145-153.

[8] Schimmnich (*schimnik*) – схиммонах (схимник): „nie z tego świata”; mnich (lub mniszka) poświęcający się tylko i wyłącznie milczeniu i modlitwie. Ciałem na ziemi, duchem w niebie. Noszą wyróżniający ich ubiór zakonny: habit, pelerynę (*mantię*), szkaplerz z wyszytymi symbolami ich powołania i kaptur, który zawsze pokrywa ich głowę.

w Moskwie w 1839 r. zawiera również pouczenia duchowe starca Serafina.

W 1844 r. w Sankt Petersburgu czasopismo „Majak" („Latarnia morska") opublikowało fragmenty z życiorysu autora podającego się za jednego z uczniów starca Serafina. Jest nim mnich Gurij, który potem został igumenem w klasztorze św. Mikołaja w Borkowie pod imieniem Georgij[9]. Współczesne badania jednak uważają, że nie jest to tekst oryginalny, lecz oddzielna redakcja kompilacji hieromnicha Sergija.

Trzecim kronikarzem życia Serafina był hieromnich Joasaf, znany również pod nazwiskiem: I. Tichonow. W 1849 r. opublikował on biografię ojca Serafina i fundatorki klasztoru w Diwiejewie, A.S. Mielgunowej[10]. Joasaf uważany jest za pseudo-ucznia św. Serafina i osobę negatywną w odniesieniu do dzieła świętego Starca. Kiedy w 1861 r. zakończył się tzw. „problem Joasafa", biografom otworzył się dostęp do archiwów klasztornych. Szczególnie cennym źródłem informacji był „Lietopis" (kronika) Serafino-Diwiejewskiego klasztoru.

Późniejszymi biografami św. Serafina byli: N.W. Elagin[11] i L.M. Ciciagow[12], a także hieromnich Awel[13].

1.1. Dzieciństwo i młodość

Przepodobny Serafin Sarowski[14] urodził się 19 lipca 1759 r. w Kursku (według innych danych urodził się 19 lipca 1754 r.)[15]. Był drugim

---

[9] Игумен Георгий, *Сказания о жизни и подвигах старца Серафима, иеромонаха Саровской обители и затворника, извлеченные из записок ученика его,* в „Маяк", журнал современного просвещения, искусства и образованности в духе народности русской, Санкт Петербург 1844, 16, роз. Словесность, s. 59-95.

[10] *Сказания о подвигах и событиях жизни старца Серафима, иеромонаха, пустынника и затворника Саровской пустыни, с присовокуплением очерка жизни первоначальницы Дивеевской женской обители Агафии Семеновной Мельгуновой. Переданы иеромонахом Иоасафом*, Санкт Петербург 1849.

[11] Н.В. Елагин, *Житие старца Серафима, Саровской обители иеромонаха, пустынножителя и затворника. С приложением его наставлений и келейного молитвенного правила*, Санкт Петербург 1863.

[12] Л.М. Чичагов, *Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря*, Москва 1896. L. Ciciagow mocno popierał proces kanonizacyjny św. Serafina. Przeprowadził solidne badania archiwów klasztornych Sarowa i Diwiejewa; niestety, nie wszystkie jego odkrycia mogły być ujawnione. Jego książka musiała przejść przez kościelną cenzurę.

[13] *Общежительная Саровская пустынь и достопамятные иноки, в ней подвижавшиеся. Записки собранные Троицкой Сергиевой Лавры иеромонахом Авелем,* Москва 1860, s. 1-36.

dzieckiem w rodzinie. Na chrzcie otrzymał imię Prochor. Jego ojciec, Izydor Mosznin, był kupcem. Był zaangażowany w budowę kurskiej bazyliki (*soboru*), której architektem był sam Rastrelli. Izydor umarł w młodym jeszcze wieku, nie doczekawszy się końca prac. Prochor miał wtedy 3 lata. Matka jego, Agafia, uczyła syna modlitw i często brała go ze sobą do kościoła.

„Błogosławiona jesteś wdowo! Powiedział pewnego dnia do Agafii, która szła po ulicy ze swoimi dwoma synami, pewien Boży człowiek, który miał dar, oprócz wielu innych, widzenia przyszłości. Błogosławiona jesteś, bo masz syna, który został wybrany, aby u Trójcy Przenajświętszej być potężnym orędownikiem oraz mężem modlitwy za cały świat”[16].

Od dzieciństwa towarzyszyła mu szczególna opieka Boża. Pewnego razu, gdy miał 7 lat, matka zabrała go ze sobą do budującego się kościoła, aby sprawdzić prace przy dzwonnicy. Prochor spadł wtedy z dużej wysokości na ziemię. Ku zdziwieniu i radości wszystkich, nie stała mu się najmniejsza krzywda. Trzy lata potem, w czasie ciężkiej choroby, objawiła mu się Matka Boża i obiecała szybkie wyzdrowienie. Po kilku dniach w mieście była zorganizowana procesja z cudowną ikoną Matki Bożej. W pewnym momencie z powodu silnego deszczu trzeba było się schronić. Procesja weszła więc w podwórko państwa Moszninych. Wtedy matka Prochora wyniosła swego chorego syna, który ucałował ikonę Matki Bożej Znamienia, a następnie przeniesiono ją nad nim. Choroba szybko ustąpiła[17].

Od wczesnych lat pociągała go modlitwa i czytanie duchowych książek, a szczególnie Pisma świętego. Starszy brat Prochora, Aleksiej, tak jak ich ojciec, zajmował się kupiectwem. Postanowił przyuczać do tego zawodu również swego młodszego brata. Jednak serce młodzieńca miało inne upodobania, jego dusza szukała skarbów duchowych, nie-

---

[14] *Преподобный Серафим Саровский* – Wielce Upodobniony Serafin Sarowski albo Przepodobny S.S.; oznacza, że św. Serafin w swoim świętym życiu bardzo upodobnił się do Chrystusa. Tytuł używany w Kościele prawosławnym tylko do niektórych świętych; łac.: *alter Christus.*

[15] Por. Митрополит Вениамин Федченков, *Всемирный светильник, Преподобный Серафим Саровский*, 2-е изд., Москва, Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003, s. 14.

[16] I. Gorainoff, *Serafino di Sarov. Vita, colloquio con Motovilov, insegnamenti spirituali*. Presentazione di Enzo Bianchi della Comunità di Bose. Gribaudi, 4-a ed., 1998, s. 29.

[17] Por. Н. Ильичева, *Радость моя (Сборник рассказов, стихов о преп. Серафиме Саровском)*, Москва, Даниловский благовестник, 2000, s. 9.

przemijających. Zanim przystępował do swoich obowiązków, wstawał wcześnie rano i udawał się do kościoła na modlitwę[18]. Aż w końcu, w wieku 17 lat postanowił pozostawić świeckie życie i poświęcić się na służbę Bogu. W tym celu udał się jako pielgrzym do Kijowa, do *Kijewo-Pieczerskiej ławry*[19], aby rozpoznać swoje powołanie. Na drogę otrzymał od matki błogosławieństwo miedzianym krzyżem, z którym od tej pory nigdy się nie rozstawał.

1.2. Życie zakonne

Młody Prochor, oddając się modlitwie w *Kijewo-Piecierskim* sanktuarium, spotkał się również ze świątobliwym starcem Dosifiejem, który poradził mu udać się do klasztoru w sarowskiej pustelni i tam prosić o przyjęcie[20]. 20 listopada 1778 r. 19-letni Prochor przybył do Sarowa w tambowskim ujeździe. Tu rozpoczął swoje życie zakonne. Wkrótce jednak ciężko zachorował[21]. Choroba ciągnęła się aż 3 lata. Skrajnie wyczerpanemu młodzieńcowi znowu objawiła się Maryja Panna, tym ra-

[18] Por. *Русская Православная Церковь*, Кафедральный Собор Патриарха Московского и Всея Руси: *Преподобный Серафим, Саровский Чудотворец – Житие,* http://www.xxc.ru/orthodox/pastor/serafim/, (data wejścia: 03.05,2017), s. 2.

[19] Kijowska Piecierska Ławra od dawna uważana jest za miejsce święte. Ośrodek pielgrzymowania. Wydała wielu świętych mnichów i słynęła zawsze ze znakomitych ojców duchownych (starców). Historia *Swiato-Uspienskoj Kijewo-Piecierskoj Ławry* związana jest z osobą św. Antoniego Piecierskiego (od *пещера* – grota, pieczara), który osiedlił się w jednej z wrażskich grot (pieczar) w 1051 r. Tę datę przyjmuje się za początek Kijewo-Piecierskiego Klasztoru. Por. *Католическая Энциклопедия*, том I, Издательство Францисканцев, Москва 2002, s. 299.

[20] „Idź, dziecko Boże, i pozostań tam. Miejsce to posłuży ci ku zbawieniu przy pomocy Pańskiej. Tam i zakończysz swoje ziemskie pielgrzymowanie. Tylko staraj się posiąść nieustanną pamięć o Bogu poprzez nieustanne przyzywanie imienia Bożego w następujący sposób: «Panie, Jezusie Chrystusie, Synu Boży, zmiłuj się nade mną grzesznikiem»! Na tym się tylko skupiaj i tego się ucz: czy chodzisz, czy siedzisz, czy pracujesz, czy w kościele jesteś, wszędzie, na każdym miejscu wchodząc i wychodząc, to jedno nieustanne wzdychanie niech będzie na twoich ustach i w twoim sercu; dzięki niemu znajdziesz pokój, osiągniesz czystość duchową i cielesną, i zamieszka w tobie Duch Święty, źródło wszelkich darów, i uczyni życie twoje świętym, pełnym cnót i czystości. Oprócz tego, przełożonym w Sarowie jest Pachomiusz, człowiek świątobliwy; naśladowca naszych (świętych) Antoniego i Teodozja". В. Рошко, *Преподобный Серафим: Саров и Дивеево*, Москва 2001, s. 46-47.

[21] „Dwa lata po tym, jak wstąpił do Sarowa, zachorował na wodną opuchliznę, która trwała trzy lata, aż w końcu po objawieniu, jakiego doświadczył, został uzdrowiony. W wieku 34 lat, kiedy został kapłanem i sprawował Liturgię każdego dnia, zmuszony był co jakiś czas robić przerwę z powodu chorych nóg, które pokryły się wrzodami". В. Рошко, *Преподобный Серафим: Саров и Дивеево*, Москва 2001, s. 45.

zem w towarzystwie apostołów Piotra i Jana. „Oto ten – z naszego rodu" – powiedziała Maryja i prawą rękę położyła na głowie chorego, dotykając go berłem, które trzymała w lewej ręce. W ten sposób kolejny raz Prochor został uzdrowiony[22].

Mając 27 lat, 13 sierpnia 1786 r. Prochor złożył pierwsze śluby i otrzymał nowe imię – Serafin, co w języku hebrajskim oznacza: „płomienny" albo ściślej „płonący miłością do Boga" i odnosi się do pierwszej hierarchii aniołów[23].

W grudniu 1787 r. Serafin został wyświęcony na diakona. Od tego momentu prawie bez przerwy, przez ponad 6 lat znajdował się w świątyni, sprawując posługę diakońską. Pewnego razu, w Wielki Czwartek, podczas liturgii, zobaczył potężne światło, a w nim Jezusa Chrystusa w swojej chwale, w otoczeniu Niebieskich Sił: aniołów, archaniołów, cherubinów i serafinów. Od wejściowych drzwi szedł On w powietrzu ku ołtarzowi, błogosławiąc wszystkich w kościele. Potem wszedł do swojego obrazu w ikonostasie. O. Serafin, będąc pod wielkim wrażeniem, przez dłuższy czas nie mógł się ruszyć z miejsca ani przemówić. Bracia wzięli go więc pod ręce i wyprowadzili za ikonostas[24].

Dnia 02.09.1793 r. o. Serafina wyświęcono na kapłana. Dojrzało też jego pragnienie życia w pustelni. Był ku temu jeszcze inny powód: wielkie wyczerpanie z powodu ciągłego stania na modlitwie oraz opuchlizna i ropne rany na nogach.

1.3. Erem i życie ascetyczne

Przeor klasztoru, o. Pachomiusz[25], udzielił o. Serafinowi błogosławieństwa na drogę życia eremickiego. W odległości ok. 6 km. od klasztoru, nad brzegiem rzeki Sarowka, przyszły starzec założył swoją

[22] Por. Архимандрит Наум, *Житие преп. Серафима* в: *Святой Преподобный Серафим Саровский, Чудотворец,* Издательство „Пересвет", Москва 1991, s. 5.

[23] „Anioł ziemski i człowiek niebiański", tak śpiewa Kościół w dniu jego święta. P. Evdokimov, *Serafin di Sarov, uomo dello Spirito*, Edizioni Qiqajon – Comunità di Bose 1996, s. 18.

[24] Por. Н. Мотовилов, *Жизнь, подвиги и кончина Саровской пустыни иеромонаха и пустынножителя отца Серафима,* w: *Дивный Старец Серафим,* Издательская группа Свято-Троице-Серафимо-Дивеевского женского монастыря, s. 7.

[25] Pochodził z Kurska, z rodziny kupieckiej, podobnie, jak o. Serafin. Znał także rodziców Serafina. Był wielkim przykładem dla o. Serafina a także jego ojcem duchownym i wielkim wsparciem w klasztorze. Po jego śmierci ojcem duchownym o. Serafina został nowy przeor klasztoru – o. Izajasz.

pustelnię i nazwał ją „Góra Athos”[26]. Odprawiał w niej długie modlitwy i celebrował Liturgię Godzin: godzinę północną, jutrznię, prymę, tercję, sekstę, nonę, nieszpory i kompletę, wypełniał tzw. wielkie mnisze *prawiło* (praktyka-ćwiczenie) i oddawał tysiąc pokłonów w dzień. Pracował nad oswojeniem miejsca, przygotowywał drwa na zimę, zaprowadził nieduży ogród. W wigilię niedzielnych i świątecznych dni św. Serafin przychodził do klasztoru, aby uczestniczyć w porannej Liturgii (Mszy świętej) i przyjąć Najświętszy Sakrament. Wkrótce jego erem zaczęli nawiedzać, zarówno bracia, jak i ludzie świeccy. Kiedy wizyty zaczęły się mnożyć, nowy przeor, o. Izajasz, pobłogosławił zakaz przychodzenia kobietom do eremu. Tuż po tym, w najbliższą noc, burza powaliła w lesie drzewa i dojście do eremu stało się niemożliwe. Wtedy złe duchy przystąpiły do zaciętej walki ze Starcem[27]. Aby walczyć z nimi, o. Serafin podjął trud słupnictwa (*stołpniciestwa*)[28]: tysiąc dni i tysiąc nocy klęczał na granitowym kamieniu. Po tym ascetycznym trudzie nogi Serafina nie zagoiły się już nigdy[29].

Diabeł, chcąc udaremnić trudy świętego Starca, natchnął kilku mężczyzn pokusą grabieży. 12 września 1804 r., kiedy o. Serafin rąbał w lesie drzewo, podeszło do niego trzech chłopów z pewnej wsi i zażądali pieniędzy. Z łatwością o. Serafin mógłby się obronić przed napastnikami, gdyż był człowiekiem wysokim i silnym, tym bardziej, że miał w rękach topór. Wspomniał jednak słowa z Ewangelii: „Kto mieczem wojuje, od miecza ginie” (Mt. 26,52). Rzucił więc siekierę na ziemię i skrzyżowaw-

[26] Oprócz tego, w pobliżu swojej pustelni św. Serafin ustanowił miejsca biblijne związane z osobą Jezusa i Maryi – „Nazaret”, gdzie śpiewał „Akatyst o NMP”; „Golgotę”, gdzie celebrował sekstę i nonę oraz rozważał Mękę Pańską; „Górę Tabor”, gdzie czytał Ewangelię o Przemienieniu Pańskim; „Betlejem”, gdzie śpiewał „Chwała na wysokości Bogu…”. Por. I. Gorainoff, *Serafino di Sarov...*, dz, cyt., s. 47.

[27] „Wszyscy, którzy żyją w klasztorach, walczą z wrogami rodzaju ludzkiego jakby z gołębiami, pustelnicy zaś – jak ze lwami i lampartami”. Tamże, s. 45.

[28] Typ ascezy, według przykładu św. Szymona Słupnika. Dla realizacji tego typu ascezy św. Serafin użył dwóch kamieni: jeden, na którym modlił się w ciągu dnia, znajdował się w eremie, zaś drugi, na którym modlił się w nocy, znajdował się nieopodal w lesie. Według reguły św. Pachomiusza Wielkiego, klęcząc na kolanach, trzymał ręce wzniesione ku górze i odmawiał modlitwę celnika: „Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu” oraz „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną, grzesznikiem”.

[29] Por. *Русская Православная Церковь*, Кафедральный Собор Патриарха Московского и Всея Руси, *Преподобный и Богоносный Отец наш Серафим, Саровский Чудотворец, Житие,* http://www.xxc.ru/orthodox/pastor/serafim/, (data wejścia: 03.05.2017), s. 3.

szy ręce na piersi, powiedział: „Czyńcie, co uważacie za słuszne”[30]. Napastnicy obuchem topora uderzyli go w głowę, a potem bili, czym mogli. Myśląc, że jest martwy, chcieli wrzucić go do rzeki. Kierowani jednak żądzą znalezienia w eremie jakichś pieniędzy, pobiegli poszukiwać skarbu. Nie znalazłszy w celi niczego, oprócz ikony Bogurodzicy i skromnego pokarmu, zrozumieli, na kogo napadli i przerażeni uciekli. Starzec, odzyskawszy świadomość, dobrnął następnego dnia rano do klasztoru. Był tak ciężko poraniony, że nikt nawet nie myślał o jego wyzdrowieniu. Strasznie cierpiącemu Serafinowi sprowadzono lekarzy. Wtedy ponownie przyszła do niego Matka Boża w towarzystwie apostołów Piotra i Jana i zwróciwszy się w stronę lekarzy, powiedziała: „Na cóż wasz wysiłek? Oto ten jest z mojego rodu”[31]. Po tej nadzwyczajnej wizycie o. Serafin odmówił pomocy lekarskiej, a jego stan zdrowia zaczął się szybko poprawiać. Jednakże wydarzenie to pozostawiło ślady; św. Serafin mocno się zgarbił i postarzał. Miał wtedy zaledwie 46 lat. Kiedy znaleziono winowajców, Święty wymógł na władzach, by ich nie karano[32]. Jakiś czas potem spłonęły ich domostwa i wtedy sami przyszli prosić o przebaczenie. Św. Serafin z serca im przebaczył[33].

Nabrawszy sił, Starzec wrócił do swojej pustelni. Wtedy przyjął na siebie nowe ćwiczenie duchowe: całkowite milczenie w celu oczyszczenia myśli i pragnień, aby jeszcze bardziej przynależeć do Boga[34]. Przeżył tak 3 lata. Raz w tygodniu przynoszono mu z klasztoru chleb i kapustę. Jeśli przypadkowo spotkał kogoś w lesie, padał twarzą do ziemi, czekając, aż odejdzie.

W 1810 r. przełożony klasztoru, o. Nifont[35,] wraz z klasztornym *soborem* (zebraniem starszych) zobowiązał o. Serafina do powrotu do swojej celi w klasztorze, pod pozorem: „ażeby mógł przystępować do

[30] I. Gorainoff, *Serafino di Sarov...*, dz. cyt., s. 53.

[31] Tamże, s. 54.

[32] Aby nie dopuścić do ukarania winowajców, św. Serafin zagroził odejściem z klasztoru. Por. О. Славина, *Пространное житие преподобного Серафима, Саровского чудотворца,* Издательский дом „Фавор – XXI”, Москва 2003, s. 36.

[33] Por. В. Федченков, *Всемирный Светильник. Преподобный Серафим Саровский Чудотворец*, Москва 2000, s. 73-76.

[34] „Absolutne milczenie jest krzyżem, na którym człowiek krzyżuje siebie razem ze swoimi namiętnościami i pożądaniami”. I. Gorainoff, *Serafin di Sarov…*, dz. cyt., s. 56.

[35] W 1806 r., kiedy chory Izajasz I zdjął z siebie obowiązki przełożonego, wspólnota braci wybrała jednogłośnie o. Serafina na nowego przełożonego sarowskiego klasztoru. *Przepodobny* Serafin jednak odmówił. Wtedy przełożonym został wybrany o. Nifont.

Komunii świętej”[36]. *Przepodobny* Starzec zgodził się, milcząc, ale wróciwszy do klasztoru, podjął nowe ćwiczenie ascetyczne: *zatworniciestwo* (zamknięcie w celi)[37]. Bracia, recytując modlitwę, stawiali u drzwi jego celi jedzenie, a on, nakryty płótnem, zabierał je. Nikt nie mógł go widzieć. Dopiero po 5 latach do jego celi mogli zachodzić bracia, lecz on jeszcze z nimi nie rozmawiał. Minęło następne 5 lat i wtedy o. Serafin zaczął rozmawiać z braćmi, a za jakiś czas także ze świeckimi. Poprzez swoje ascetyczne ćwiczenia św. Serafin zdobywał liczne duchowe dary: uzdrawiał chorych na duchu i na ciele oraz miał dar jasnowidzenia i bilokacji.

1.4. Ojcostwo duchowe i śmierć o. Serafina

Dnia 25 listopada 1825 r. objawiła się Serafinowi Najświętsza Bogurodzica, która poleciła mu pozostawić zamknięcie i przyjąć rolę *starciestwa* (ojcostwa duchowego)[38]. Wtedy Serafin osiedlił się w małej pustelni bliżej klasztoru. Przychodziło do niego coraz więcej ludzi. W niektóre dni liczba pielgrzymów dochodziła do 2 tys. Witał ich zawsze pozdrowieniem: *Christos Woskrjes*[39]. Wielu z nich zawdzięczało modlitwom Starca uzdrowienie lub inną pomoc. Serafin posiadał niezwykły dar jasnowidzenia, wielką pokorę i miłość do wszystkich. Pomagał rozwiązywać problemy, udzielał rad, a przede wszystkim uczył drogi Pańskiej: jak żyć po chrześcijańsku i uświęcać się[40]. Cenny dokument

[36] Nie wiadomo, kto przynosił św. Serafinowi Najświętszy Sakrament, lecz wszyscy byli absolutnie przekonani, że nie pozostawał bez przyjmowania Ciała i Krwi Pańskiej. W archiwach jest pewien zapis wypowiedzi *przepodobnego* o. Serafina, który wskazuje, że Komunię świętą przynosił mu sam anioł (arch. 388). Por. В. Рошко, *Преподобный Серафим…*, dz. cyt., s. 58-60.

[37] Затвор *(zatwor)*: ciasna cela w klasztorze, w której zakonnik zamykał się na całe życie lub jakiś okres, w celu nieustannej modlitwy i kontemplacji.

[38] Старец, старчество *(stariec, starciestwo)*: dosłownie oznacza starzec, gr. *geron*. W znaczeniu monastycznym odnosi się do ojca duchowego (bez względu na jego wiek). Potwierdzenie tego ojcostwa znajdujemy już w 1Kor 4,15 oraz Ga 4,19. Jest tu również wymiar autorytetu: „starzec” – ktoś doświadczony oraz pierwszeństwa lub przewodzenia: starszy (por. 1P 5,1). W sarowskim klasztorze każdy przełożony był nazywany „starcem”, to znaczy „starszym”. Tak więc *starciestwo* u św. Serafina oznaczało ojcostwo duchowe.

[39] Kiedyś do przygnębionych braci św. Serafin powiedział: „Nie ma już dla nas drogi przygnębienia, ponieważ Chrystus wszystko zwyciężył”. Por. В. Зандер, *Житие преподобного Серафима Саровского* в: *Подвиг Старца Серафима*, гл. ред.: Александр Стрижев, „Паломникъ”, Москва 1999, s. 56.

[40] Por. Н.В. Маслов, *Всея России Чудотворец*, Самшит-издат, Москва 2004, s. 22-23.

pozostawił nam jego duchowy syn – M.A. Motowiłow: „Biesiedy" (biesiady, rozmowy)[41]. Według jego słów, Starzec lubił powtarzać, że cel życia chrześcijańskiego zawiera się w zdobywaniu łaski Ducha Świętego. Oprócz tego pozostawił jeszcze wiele innych pouczeń (*nastawlienij*)[42].

Szczególnym jego dziełem lub, jak on się lubił wyrażać – „dzieło Najświętszej Bogurodzicy", był klasztor sióstr w Diwiejewie, założony w 1788 r. przez A. Mielgunową. Przy tej wspólnocie powstała jeszcze jedna wspólnota – *mielnićnaja* (młynarska), którą utworzył sam św. Serafin. Członkami tej wspólnoty mogły być tylko dziewice – według życzenia Matki Bożej.

1 stycznia 1833 r. *przepodobny* o. Serafin ostatni raz przyjął Najświętszy Sakrament i pożegnał się ze wszystkimi. Wieczorem, tego dnia, słychać było rozchodzący się z celi Starca śpiew pieśni paschalnych. Wcześniej przepowiedział on swoją śmierć i to, że oznajmi ją pożar. Tak też się stało. Następnego dnia o 6 rano z celi o. Serafina zaczął wydobywać się dym. Wyłamawszy drzwi, bracia zobaczyli tlące się książki. Natomiast Boży mąż – Serafin – klęczał przed ikoną Matki Bożej *Umilienia*[43] z rękami, złożonymi na piersiach na krzyż.

---

[41] Po raz pierwszy zostały wydane przez: S.A. Nilus, w *Поездка в Саровскую пустынь*, Москва 1903.

[42] Nie posiadamy tekstów oryginalnych „Pouczeń", które na nieszczęście trafiły w ręce cenzury w osobie metropolity moskiewskiego Filareta. Tekst przez niego poprawiony, został włączony do biografii Denisowa: Л. Денисов, *Житие Преподобного Отца Нашего Серафима Саровского*, Москва 1904.

[43] Umilienie *(Умиление)* oznacza w języku rosyjskim: wzruszenie, rozczulenie. Uważa się, że ta ikona Matki Bożej rozpowszechniła się w Rosji dopiero w XIX i XX w. Swoją popularność na ziemi rosyjskiej zawdzięcza św. Serafinowi z Sarowa, przed nią modlił się święty Ojciec przez całe swe zakonne życie i przed nią zakończył ziemskie pielgrzymowanie. Św. Serafin był bardzo związany z tą ikoną i nazywał ją: „Radość nad radościami" (*Всех радостей Радость*). Bez wątpienia miał na uwadze Najświętszą Maryję Pannę, którą kochał jak dziecko i otaczał Ją wielką czcią. Obraz Matki Bożej *Umilienia* jest dosłownie tym samym typem ikony co Matka Boża Ostrobramska, czyli MB Miłosierdzia. Bogurodzica przedstawiona jest bez Dzieciątka Jezus, ze skrzyżowanymi na piersiach rękami, z lekko pochyloną głową i spuszczonymi oczami. Z Jej postawy bije wielka pokora i słodycz, niosąca pokój. Jej głowę otacza aureola z ognistymi językami, jakby promieniami. Maryja ma na sobie czerwoną tunikę, niebieski (lub jak u MB Ostrobramskiej – zielonkawo-błękitny) płaszcz i białą chustę na głowie. Protojerej S. Liaszewskij wyjaśnia, że ikona ta należy do sceny Zwiastowania: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego okryje Cię cieniem" (Łk 1,35). Ikona ta, od razu po śmierci o. Serafina była ofiarowana przez o. Nifonta, przeora, diwiejewskim sierotom. Do dziś jest otaczana tam wielką czcią, która aktualnie rozprzestrzeniła się po całej Rosji. Por. Протоиерей С. Ляшевский, *Икона Царицы Небесной „Умиление",* в: *Дивный Старец Серафим,*

Serafin został pochowany przy bazylice klasztornej – Wniebowzięcia NMP (*Uspienskij sobor*) w sąsiedztwie ołtarza. Działy się tam niezliczone cuda i uzdrowienia na jego mogile. 19 lipca 1903 r., w obecności carskiej rodziny, odbyło się przeniesienie relikwii o. Serafina do bazyliki i jego uroczysta kanonizacja.

2. Dzieło św. Serafina

W okresie panowania imperatora Mikołaja II, Prawosławny Rosyjski Kościół przyłączył do grona świętych 6 wyznawców wiary: Teodozja Uglickiego (1896 r.), Serafina Sarowskiego (1903 r.), Jozafa Biełgorockiego (1911 r.), Giermogiena, Patriarchę Moskiewskiego i całej Rosji (1913 r.), Pitirima Tambowskiego (1914 r.) i Joanna Tobolskiego (1916 r.). Podobnej aktywności kanonizacyjnej za cały okres synodalny od XVIII do XIX w. Kościół prawosławny nie doświadczał. W nowożytnej Rosji było tylko 4 świętych kanonizowanych jako wyznawcy wiary (*podwiżniki wiery*): Dimitrij Rostowski, Innokientij Irkucki, Mitrofan Woroneżski i Tichon Zadoński[44]. Imperator Mikołaj II był przeświadczony, że Rosja w swym trudnym okresie dziejowym potrzebuje przede wszystkim świętych[45]. Kanonizacja św. Serafina była więc zasługą cara.

Przełom XVIII i XIX w. był dla Rosji trudnym okresem kryzysów i napięć. Mówi się o powszechnym upadku szlachty i duchowieństwa[46].

Wielki starzec Serafin był w tym czasie dowodem, że pomimo powszechnego rozkładu, duchowe życie Rosji nie zamarło zupełnie. Był żywą nadzieją i symbolem prawosławnego życia w Chrystusie, żywym wyrazicielem narodowo-religijnej kultury. Apokryficzna tradycja wiąza-

---

Издательская группа Свято-Троице-Серафимо-Дивеевского женского монастыря, s. 37-50.

[44] Por. С.Л. Фирсов, Санкт Петербург, Проблема преодоления „средостения": Саровские торжества 1903 года. http://www.serafimsarowsky.ru/sarov/, (data wejścia: 02.05.2017).

[45] „O ile dynastia Romanowych zapomniała już o świętych, o tyle ostatni z tego rodu, jakim był Mikołaj II, bardzo mocno zapragnął przeżyć spotkanie z prawdziwym świętym. To właśnie on, wbrew negatywnej postawie Synodu, mocno upierał się przy kanonizacji św. Serafina Sarowskiego". П. Иванов, *Тайна святых. Введение в Апокалипсис*, t. II. Москва 1993, s. 582.

[46] „Można było zauważyć poddawanie się duchowieństwa zeświecczeniu, idących na ugody i łakomych na zaszczyty hierarchów, chciwych na grosz i rozpitych księży wiejskich, rozpasanych mnichów; w całej Rosji udałoby się może naliczyć dwadzieścia wspólnot, gdzie tliło się jeszcze duchowe życie". Г.П. Федотов, *Новая Россия. Судьба и грехи России*, t. I, Санкт Петербург 1991, s. 221.

ła jego imię z imperatorem Aleksandrem I, który przed swoim odsunięciem się w lud (pod przybranym imieniem starca Fiodora Kuzmicza), nawiedził Sarów. Sława cudotwórcy i jasnowidza towarzyszyły św. Serafinowi już na początku XIX w., a po jego śmierci nabrała jeszcze większej intensywności. Św. Serafin Sarowski w świadomości prawosławia, już na długo przed kanonizacją, był uważany za jednego z największych świętych. Jego znaczenie dla rosyjskiego narodu jest ogromne.

2.1. Świętość życia

„Serafin z Sarowa jest najbardziej lubianym i najbardziej czczonym świętym w narodzie rosyjskim, dodajmy jeszcze, że jest klasyczną ikoną rosyjskiej świętości, seraficzny święty, i tak samo jak św. Franciszek nazwany: «podobizną Chrystusa» (*alter Christus*, ros.: *priepodobnyj*; w dosłownym tłumaczeniu: *przepodobny)* pokornego i uniżonego, słodkiego i cichego sercem, który skupia uwagę wszystkich tych, którzy odrzucając inteligencję mądrych tego świata, przylgnęli do głupstwa krzyża. Jego serce promieniejące i palące miłością wobec spotykanych kobiet i mężczyzn – dobrych czy złych, dzieci, których uważał za pierwszych klientów dobrej nowiny, zwierząt leśnych, ziemi – nigdy obcej, sprawiło, że stał się świadkiem przeobrażenia człowieka i natury, uświadomieniem bliskości Królestwa Bożego i wnoszącym Ducha Świętego w każdy jego dialog ze stworzeniem”[47].

Sarowscy hagiografowie prezentują Serafina jako typ wielkiego ascety, związanego z egipską i syryjską tradycją ojców pustyni. Widać to nawet w „Pouczeniach”, gdzie autorem najczęściej cytowanym jest Izaak z Niniwy[48].

Pomimo licznych jego więzi z antyczną tradycją monastyczną św. Serafin nie stracił z pola widzenia otrzymanego od Boga powołania: „osiągnąć dar Ducha Świętego”. Według niego jest to cel życia każdego chrześcijanina. Intymna więź św. Serafina z Trzecią Osobą Boską nadała mu charakter nowy i profetyczny; to zwiastun radości „Przyszłego Wieku”. Pomimo długich lat ascezy i pokuty jego życie nie ma nic ze srogości. Jego obraz Boga nie ma nic wspólnego z wizją Bytu zagniewanego,

[47] E. Bianchi, *Presentazione* w: I. Gorainoff, *Serafino di Sarov*..., dz. cyt., s. 6.

[48] Według N. Bierdiajewa i niektórych innych źródeł (W.N. Ilin) mistrzami życia duchowego św. Serafina byli: Areopagita, Grzegorz z Nyssy, Maksym Wyznawca i Symeon Nowy Teolog. Bez wątpienia św. Serafin czytał i kontemplował dzieła świętych ojców, których autorytet stawiał zaraz po Piśmie świętym. Por. В.Н. Ильин, *Преподобный Серафим Саровский,* New York 1971, s. 104-105.

który wymaga umartwień i łez dla uśmierzenia Jego gniewu, lecz Boga miłującego, który miłując człowieka miłością boską i doskonałą, chce, by była odwzajemniona. Dlatego też wszystkie swoje praktyki ascetyczne starał się wypełniać w imię miłości Chrystusa. Był to warunek osiągnięcia daru Ducha Świętego.

2.1.1. Hezychazm

Hezychazm[49] – to rodzaj modlitwy, który św. Serafin zaczął praktykować tuż przed wstąpieniem do sarowskiego klasztoru, według rady, jakiej udzielił mu starzec Dosifiej[50].

O. Serafin zalecał ją również innym. We fragmentach jego pism znajdujemy pochwałę tej modlitwy, która pobudza dobrą wolę i prowadzi ku wyższemu światłu. Sprawia ona zstępowanie Ducha do serca przy towarzyszącym przyjemnym cieple. Mówił także, że formuła tej modlitwy może być uproszczona do jednego tylko pobożnego westchnienia: „Jezus mój”[51]. Tak więc *przepodobny* Serafin zaczął praktykować modlitwę Jezusową jeszcze przed wstąpieniem do klasztoru, a jej celem było zdobywanie Ducha Świętego. Jest tu ta sama nauka, która została podana w „Biesiadzie”, z tą tylko różnicą, że tam nie wspomina się o modli-

[49] Słowo hezychazm (gr. *hezychia* – uciszenie, pokój serca, pokój wewnętrzny). Mnisi zdobywali go dzięki praktykowaniu modlitwy Jezusowej (modlitwa nieustanna lub modlitwa serca) od nieustannego powtarzania imienia: Jezus. Recytacji tej modlitwy powinno towarzyszyć skupienie umysłu i serca. Ten sposób modlitwy ukształtował się ostatecznie na Bliskim Wschodzie oraz w Grecji między XIII a XIV w. Jego początki wiążą się jednak z praktykami mnichów z pierwszych wieków chrześcijaństwa, zamieszkujących pustynie w Egipcie, Palestynie i Syrii. Największym zbiorem tekstów poświęconych hezychazmowi jest: *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, J. Naumowicz (red.), Kraków 2012. W wersji rosyjskiej dzieło to nosi tytuł „Dobrotolubije”. Szerzej na temat hezychazmu i modlitwy Jezusowej można znaleźć w: J. Szyran, *Traktat o modlitwie Jezusowej*, wydanie internetowe, Warszawa 2016, www.szyran.republika.pl/ksiazki. html.

[50] „Idź, dziecko Boże, i pozostań tam. Miejsce to posłuży ci ku zbawieniu przy pomocy Pańskiej. Tam i zakończysz swoje ziemskie pielgrzymowanie. Tylko staraj się posiąść nieustanną pamięć o Bogu, poprzez nieustanne przyzywanie imienia Bożego w następujący sposób: Panie, Jezusie Chrystusie, Synu Boży, zmiłuj się nade mną, grzesznikiem! Na tym się tylko skupiaj i tego się ucz: czy chodzisz, czy siedzisz, czy pracujesz, czy w kościele jesteś, wszędzie, na każdym miejscu, wchodząc i wychodząc, to jedno nieustanne wzdychanie niech będzie na twoich ustach i w twoim sercu; dzięki niemu znajdziesz pokój, osiągniesz czystość duchową i cielesną, i zamieszka w tobie Duch Święty, źródło wszelkich darów, i uczyni życie twoje świętym, pełnym cnót i czystości”. В. Рошко, *Преподобный Серафим…*, dz. cyt., s. 46-47.

[51] W.I. Ilin, *Святой Серафим Саровский*, Paryż 1930, s. 193-198.

twie Jezusowej. Tego również nauczał przełożony klasztoru o. Pachomiusz w pouczeniu skierowanym do eremitów – jak sposób ich życia może pomagać w napełnianiu się Duchem Świętym[52].

2.1.2. *Bogorodićnoje Prawiło*

Bogorodićnoje Prawiło (Bogurodziczna praktyka)[53] – modlitwa zalecana przez św. Serafina siostrom z Diwiejewskiego klasztoru. Starzec powoływał się przy tym na „Gwiazdę Najjaśniejszą"[54] (w pol. tłum. Gwiazda zaranna), katolicką książkę o cudach i duchowych darach, jakie są zsyłane tym, którzy odmawiają różaniec. Książka powstała w 2 poł. XVII w. na Białorusi. Rozeszła się po całej Rosji, gdzie od XVII do końca XIX w. cieszyła się ogromną popularnością. Św. Serafin poprosił siostry w Diwiejewie, aby każdego dnia odmawiały *B. Prawiło,* obchodząc klasztor po usypanym wale (tak zwana *kanawka*)[55]. Wał ten oznaczał drogę, po której przeszła Bogurodzica, zjawiwszy się św. Serafinowi w 1825 r. Ta modlitwa miała bronić klasztor przed wszelkim złem i pomagać siostrom jednoczyć się mistycznie z Maryją. W 2 poł. XIX w. *B. Prawiło* w połączeniu z pokłonami praktykował także I. Zacharow, hieroschimnich z Glińskiej pustelni. Przekaz kościelny *B. Prawiło* wiąże się przede wszystkim ze św. Serafinem Sarowskim, który nadał mu praktycznie formę różańca i nauczył odmawiać wspólnotę w Diwiejewie. Modlitwa

[52] Por. В. Рошко, *Преподобный Серафим…*, dz. cyt., s. 47.

[53] *Богородичное Правило (Bogorodićnoje Prawilo)* – porządek modlitw do Bogarodzicy przyjęty w Prawosławnym Kościele; nieodłączna część rosyjskiej pobożności XX w. B.P. polega na codziennym odmawianiu „Pozdrowienia anielskiego" – 150 razy, czyli jest jakby uproszczoną formą różańca. Spotkanie się prawosławnej pobożności z praktykami Kościoła katolickiego nastąpiło w okresie XVII-XVIII w. na terytorium Ukrainy i Białorusi. Tu dwie tradycje (różaniec i *B. Prawiło*) przeniknęły się i ostatecznie *B. Prawiło* przejęło niektóre formy różańca. Trudno powiedzieć, w jakim okresie powstało *B. Prawiło*. Już *piatocisliennyje modlitwy* D. Rostowskiego były daleką wariacją różańca. Kijowski starzec P. Krasnopiewcew (1790-1855) przez całe swoje życie odmawiał codziennie 300 „Pozdrowień anielskich", poświęcając je: 3 – Imieniu Bożemu Jedynemu Trójosobowemu, 12 – ewangelistom, 15 – pięciu ranom Chrystusa, 21 – boleściom Maryi, 99 – ziemskiemu życiu Chrystusa, 150 – oczekiwaniu apostołów na zesłanie Ducha Świętego. W tej modlitwie była już obecna medytacja nad tajemnicami. Formę *B. Prawiła* jeszcze bardziej rozwinął i przybliżył do różańca św. Serafin Sarowski.

[54] Było wiele różnych tłumaczeń; najstarsze, datowane na 20 lipca 1668 r. w Moskwie, dokonane przez niejakiego Nikitę i zatytułowane: „Звезда Пресветлая". Jest to zbiór opowiadań o cudach Bogurodzicy. Podkreśla siłę modlitwy różańcowej. Por. http://museum.omskelecom.ru, (data wejścia: 04.01.2017).

[55] Por. С. Чичагов, *Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря*, Санкт Петербург 1903, s. 258, 290.

ta po kanonizacji o. Serafina w 1903 r. zaczęła się rozprzestrzeniać po całej Rosji. W Diwiejewie odmawiano 150 „Pozdrowień anielskich" z „Modlitwą Pańską" po każdym dziesiątku, ale bez wstępu, „tajemnic" i medytacji (w miejsce tajemnic modlono się za żywych i zmarłych)[56].

Abp S. Zwiezdinski (1883-1937), zachowując u siebie egzemplarz „Gwiazdy Najjaśniejszej", który był własnością św. Serafina Sarowskiego, zmodyfikował *B. Prawiło*, dodając „tajemnice" do każdego dziesiątka: Narodzenie NMP, Ofiarowanie NMP, Zwiastowanie, Nawiedzenie św. Elżbiety, Narodzenie Pana Jezusa, Ofiarowanie Pańskie, Ucieczka do Egiptu, Poszukiwanie Dziecięcia Jezus w Jerozolimie, Cud w Kanie, Trwanie Maryi na Golgocie, Zmartwychwstanie Chrystusa, Wniebowstąpienie, Zesłanie Ducha Świętego, Wniebowzięcie NMP, Ukoronowanie NMP chwałą niebios[57].

2.1.3. Szkoła Biblii

O. Serafin pytał ciągle swoich gości, czy czytają Pismo święte. Odpowiedzi najczęściej były negatywne. Starzec więc stanowczo powtarzał, że trzeba czytać. Na przykład przełożony klasztoru, jeśli nie będzie czytał stale Pisma świętego, nie będzie zdolny do wypełniania swego obowiązku. Św. Serafin odnosił swoje napomnienie w równej mierze do zakonników, jak i do świeckich.

Na kilka dni przed śmiercią *przepodobnego* Serafina, jeden z pielgrzymów pytał go, co poradzi mu czytać? Odpowiedział starzec: „Ewangelię, po cztery fragmenty myślowe (tytuły)[58] w dzień; to jest po jednym fragmencie od poszczególnych ewangelistów. Czytaj jeszcze o życiu Hioba"[59]. Następnie, kiedy został zapytany o darzeniu zaufaniem tych czy innych nauczycieli życia duchowego, o. Serafin odpowiedział: „Wystar-

[56] Por. А. Стрижёв, *Дивеевские предания*, Москва 1996, s. 13, 18, 155, 230, 307-308, 375-376, 408-409, 458.

[57] Por. Католическая Энциклопедия, том I, Издательство Францисканцев, Москва 2002.

[58] „…по 4 зачала в день». *Зачала* – całe tematyczne fragmenty, zaznaczone w Piśmie świętym przez tytuły tematyczne.

[59] С. Чичагов архим., *Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря Нижегородской губ. Ардатовского уезда с жизнеописанием основателей её: преподобного Серафима и схимонахини Александры, урожд. А.С. Мельгуновой, 2-е изд.*, Санкт Петербург 1903 (репринт: Москва 1991), s. 434-435.

czy jednego Anioła Stróża, który dany jest nam na chrzcie świętym… Jednakże sam rozum miej i Ewangelię czytaj”[60].

Innym razem pouczał: „Duszę trzeba napełniać słowem Bożym… Jednak najbardziej ćwiczyć należy się w czytaniu Nowego Testamentu i Psałterza. Ewangelię i Listy Apostolskie należy czytać, stojąc przed świętymi ikonami, zaś psalmy można czytać, siedząc. Należy tak się wyćwiczyć, aby rozum jakby pływał w Prawie Pańskim, według którego należy właśnie organizować swoje życie. Wielce pożytecznym jest czytanie słowa Bożego na samotności i rozumne przeczytanie całej Biblii. Za jedno tego rodzaju ćwiczenie, prócz innych dobrych dzieł, Pan w miłości swojej nie pozostawi tego człowieka, lecz napełni go darem rozumu”[61].

Praktykę czytania Pisma świętego stawiał ponad wszystkie inne swoje rady. Poprzez długie lata św. Serafin wiernie wypełniał praktykę codziennego czytania Biblii. Nowy Testament i Psałterz zawsze nosił ze sobą w zawiniątku na plecach. Starzec zmieniał czasami metody czytania. Na początku swojego życia eremickiego o. Serafin w ciągu dnia czytał po kilka fragmentów myślowych (tytułów) z Ewangelii i Listów Apostolskich z modlitewnym rozmyślaniem. Później, w okresie całkowitego zamknięcia *(zatwora)*, Święty czytał Pismo święte w następujący sposób: poniedziałek – Mt, wtorek – Mk, środa – Łk, czwartek – J, w piątek i sobotę czytał Dz i Listy Apostolskie, a w niedzielę koncentrował się na przyjęciu Komunii świętej[62].

To czytanie Pisma świętego przed ikonami w „zamknięciu” miało wielkie znaczenie w życiu duchowym Serafina. Święty czytał, modląc się i modlił się, czytając. W jego praktyce nie było surowej granicy między myślno-serdeczną modlitwą Jezusową a czytaniem słowa Bożego[63].

Idąc za Chrystusem Jego ziemskimi drogami, o. Serafin w ciągu tygodnia przebywał drogę od Zwiastowania w Nazarecie, poprzez Betlejem i Golgotę, Grób, Zmartwychwstanie i Zesłanie Ducha Świętego, aż do początków apostolskiej działalności w pierwotnym Kościele. U kresu swojej pielgrzymki, dnia siódmego, przychodził czas na spotkanie z Chrystusem w Eucharystii.

---

[60] Tamże, s. 436.

[61] Tamże, s. 64-65.

[62] Por. В. Зандер (Калашникова), *Житие преподобного Серафима* в: А. Стрижев, *Подвиг Старца Серафима*, „Паломникъ”, Москва 1999, s. 42.

[63] Por. В. Юрьевъ, *Святый Преподобный Серафимъ, Саровский Чудотворецъ*, Издание Русскаго Св. Андреевскаго Скита на Афоне, Одесса 1903, s. 18.

2.1.4. *Kardiognosìa* i *starciestwo*

Św. Serafin z Sarowa jest jednym z najbardziej znaczących ojców duchowych w tradycji Kościoła. I chociaż jest w tej tradycji mocno osadzony, to jednak wnosi nowe światło w charyzmatyczną posługę, jaką jest *starciestwo* – duchowe kierownictwo[64].

W jaki sposób duchowy ojciec – *stariec*, mógłby prowadzić innych do Boga, jeśli sam nie posiadałby pewnej znajomości Boga? Teologia *starca* nie może być zatem tylko jakąś dialektyką racjonalną lub umiejętnym powoływaniem się na przeczytane książki, lecz ma być przede wszystkim osobistą znajomością Boga, zdobytą poprzez własne doświadczenie.

W parze ze znajomością Boga idzie również znajomość zła, które jest przeciwne Bożym planom. Już od czasów św. Antoniego Wielkiego, demonologia zajmuje bardzo ważne miejsce w literaturze monastycznej. Eremici zamieszkujący pustynie, prowadzili walkę duchową. Ponieważ diabeł często przybiera formę anioła światła, potrzeba umiejętnego rozpoznawania wszelkich myśli. Starzec więc powinien mieć dar poznawania ludzi; ich wnętrza i serca – dar nazywany – *kardiognosìa*[65]. Św. Serafin posiadał go w wielkiej obfitości[66].

---

[64] Według P. Pascala „starzec" to człowiek Boży, który jest obdarzony czułą miłością, tak drogą dla narodu rosyjskiego. Jego serdeczność była tak wielka, że spontanicznie pociągała i wyzwalała zaufanie. Por. P. Pascal, *La religion du peuple russe*, s. 57. Św. Serafin był jednym z tych prostych starców, obdarzonych wielką duchową mocą, do których naród żywił głęboki szacunek. Wielu przychodziło do niego po duchową odnowę, inni uzdrowienie z różnych dolegliwości, radę, a po jego śmierci pielgrzymowali do Sarowa i Diwiejewa w poszukiwaniu niegasnącego światła świętego *Batiuszki*.

[65] Por. T. Špidlìk, *La „Kardiognosìa" nell'insegniamento di Serafin*, w: V. Kotel'nikov, S. Senyk, N. Kauchtschischwili e AA.VV., *San Serafin – da Sarov a Diveevo*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose 1998, s, 185-196.

[66] „Jego przyjaciel, o. Antoni, przełożony klasztoru w Wysokogorsku, często nawiedzający Sarów, był raz świadkiem rozmowy Świętego męża z kupcem z Włodzimierza, którego Serafin widział po raz pierwszy; mimo to czytał w jego duszy, jak z otwartej książki. Następnie o. Antoni zapytał go, w jaki sposób przenika nawet najskrytsze zakamarki każdej duszy oraz czyta w sercach bez zadawania pytań i oczekiwania wyznań? Na co odpowiedział starzec: «Ten człowiek przyszedł do mnie, jak wszyscy inni, jak i ty, widząc we mnie sługę Bożego; a ja, niegodny Serafin, uważając się za niegodnego sługę Bożego, przekazuję tylko to, co Bóg nakazuje swojemu słudze. Pierwszą myśl, jaka pojawia się w moim umyśle, przyjmuję jako od Boga posłaną; tak i mówię ją, nie znając, co sprawia w duszy mojego rozmówcy. Pewny jednak jestem, że jest to wola Boża, i że objawia się dla jego dobra. Czasami, ufając swojemu rozumowi, odpowiadałem przekonany, że jest to sprawa prosta. Lecz w tych wypadkach popełniałem błędy. Jak żelazo poddaje się obróbce, tak ja poddaję moją wolę Bogu. Postępu-

2.2. Klasztor w Diwiejewie

Początki tego klasztoru są związane z osobą A.S. Mielgunowej, bogatej ziemianki, która jako młoda wdowa udała się do Kijowa i zamieszkała we Florkowskim żeńskim klasztorze. Tutaj poczuła, że jej świeckie życie zakończyło się i przyjęła *postrig* (konsekracja) pod imieniem Aleksandry. Mając widzenie Matki Bożej, wyruszyła w drogę, aby odszukać miejsce, które wskaże jej Bogurodzica. Tym miejscem okazało się Diwiejewo, oddalone od Sarowa 12 wiorst. Około 1764 r. osiedliła się tu na dobre[67].

W 1788 r. matka Aleksandra utworzyła małą wspólnotę przy kościele Matki Bożej Kazańskiej, który w 1772 r. sama ufundowała[68]. Obok niego, w 1829 r., na polecenie św. Serafina, został zbudowany kościół *Rażdiestwà* (Narodzenia; górna część kościoła była poświęcona Narodzeniu Pana Jezusa, a dolna Narodzeniu NMP).

Mniszki nowej wspólnoty korzystały z duchowej i materialnej pomocy sarowskich mnichów, a w zamian wykonywały dla nich różne prace.

Poczynając od 1794 r., relacje uległy powolnym zmianom. Nowy przełożony klasztoru, o. Izajasz, angażował się o wiele mniej niż jego poprzednik o. Pachomiusz. Natomiast o. Nifont, który był wybrany na przełożonego w 1806 r., zupełnie zaprzestał okazywać pomoc siostrom[69]. Nic zatem dziwnego, że matka Aleksandra, obdarzona darem

---

ję, jak On chce, rezygnując z mojej własnej woli». Lecz o. Antoni zaoponował, że z pewnością widział on duszę tego człowieka, jak oblicze w zwierciadle, dzięki swojej czystości serca! O. Serafin położył prawą rękę na usta *igumena* i odpowiedział: «Nie, Radość moja, nie możesz tak mówić. Serce człowieka jest otwarte tylko przed Bogiem. I jeśli człowiek się przybliża, może tylko odkryć, jak głębokim jest serce drugiego» (Ps 64,7)". I. Gorainoff, *Serafin di Sarov...*, dz. cyt., s. 70-71.

[67] Por. С. Ляшевский Протоиерей, *Житие матушки-первоначальницы Александры,* w: *Дивный Старец Серафим…*, dz. cyt., s. 69-77.

[68] O życiu i dziele matki Aleksandry można przeczytać w: В. Федченков, митрополит, *Всемирный Светильник. Преподобный Серафим Саровский Чудотворец*, Москва 2000, s. 267-275.

[69] Jak podają kroniki diwiejewskiego klasztoru *igumien* Nifont odsunął ich zupełnie od klasztoru sarowskiego. Pomimo tego siostry dalej wykonywały poprzednie prace dla mnichów z „Sarowskiej Pustyni". Być może z tego powodu św. Serafin nazywał często siostry: „moje sieroty". Św. Serafin musiał cierpieć z powodu tej opieki, jaką okazywał siostrom. Za Nifonta pojawiło się wśród braci ogólne zgorszenie jego bliskimi relacjami z siostrami z Diwiejewa, które *de facto*, nie były jeszcze kanonicznie zakonnicami. Por. Л.М. Чичагов, *Летопись,* Москва 1896, s. 317-319.

jasnowidzenia, będąc na łożu śmierci, powierzyła swoją wspólnotę młodemu jeszcze diakonowi Serafinowi. Nie jest wykluczone również, że uczynił to ówczesny przełożony o. Pachomiusz. Jednakże o. Serafin zajął się aktywnie diwiejewską wspólnotą dopiero po okresie *zatworu* (po 1820).

Ksieni Michajłowna, nowa przełożona wspólnoty w Diwiejewie, nie akceptowała zmiany reguły, której chciał dokonać o. Serafin. Według zapisków M.A. Motowiłowa, objawiła się św. Serafinowi Matka Boża i poleciła mu ufundować nową wspólnotę, złożoną z samych tylko dziewic[70].

W 1827 r. powstała nowa wspólnota na ofiarowanej o. Serafinowi ziemi w pobliżu kościoła Matki Bożej Kazańskiej[71]. Aby mogła się ona utrzymywać, św. Serafin polecił wybudować młyn; dlatego też wspólnota ta była nazywana młynarską (*mielnićnaja*). O. Serafin nie nałożył na nią żadnych specjalnych obowiązków ascetycznych. Jako doświadczony asceta podkreślał, że wysiłki ascetyczne są tylko środkiem, a nie celem samym w sobie. Pragnął więc, by nowa wspólnota żyła doskonałą wolnością w Bogu. Pragnął, aby jego „sieroty" osiągnęły ją i w ten sposób stały się pokornymi narzędziami w rękach Matki Bożej, którą św. Serafin ogłosił Przeoryszą nowej wspólnoty. Jej widzialną przedstawicielką miała być siostra starsza-przełożona, którą została jako pierwsza E. Manturowa, przygotowana do tego osobiście przez św. Serafina[72].

Św. Serafin okazał wiele troski dla duchowego rozwoju sióstr. Nie skupiał się na jakichś szczególnych praktykach ascetycznych, lecz raczej na kształtowaniu życia w oparciu o nieustanną modlitwę, milczenie, skupienie i pracę manualną. Reguła modlitwy była bardzo prosta, składała się z modlitw, które można było powtarzać z pamięci, gdyż większa część sióstr była analfabetkami. Oprócz wspólnych modlitw rano i wieczorem obowiązywała modlitwa Jezusowa do południa i modlitwa Ma-

[70] Por. *Летопись*, s. 182.

[71] Pierwszymi siostrami było 7 młodych dziewczyn, które on już wcześniej posłał do Diwiejewa, i które znajdowały się we wspólnocie matki Aleksandry, zwanej również „wspólnotą kazańską". Por. tamże, s. 206.

[72] Por. S. Senyk, *L'altro Monachesimo: San Serafin e La Comunità di Divedevo*, w: V. Kotel'nikov, *San Serafin*…, dz. cyt., s. 112-113.

ryi po południu, powtarzana w czasie zajęć. W taki sposób siostry miały nauczyć się modlitwy nieustannej[73].

Siostry nie były zobowiązane do licznych postów, jakie istniały w innych klasztorach, jedynie do tych, jakie przepisywał Kościół Prawosławny dla swoich wiernych. Św. Serafin nie chciał doprowadzić do wyczerpania sióstr, które i tak ciężko pracowały w młynie oraz przy uprawie ziemi. W przyszłości doszły inne działy pracy.

Wielką osobliwością klasztoru jest po dziś dzień tak zwana *kanawka* – wał ziemny usypany z polecenia o. Serafina, opasujący klasztor dookoła. Oznacza on miejsce, po którym przeszła Najświętsza Maryja Panna. Później, po ukończeniu *kanawki*, Matka Boża obiecała, że każdego dnia będzie po niej obchodziła klasztor, aby mu błogosławić i strzec go. Obiecała również swą opiekę i pomoc dla tych, którzy pobożnie obchodząc *kanawkę,* będą odmawiać „Pozdrowienie anielskie". Siostry więc obchodziły ją codziennie i odmawiały 150 „Zdrowaś Maryjo"[74].

2.3. „Biesiada z Motowiłowem" i „Pouczenia"

Pełny tytuł brzmi: „Biesiada świętego mnicha Serafina z Sarowa o celu życia chrześcijańskiego". Jest to krótki przekaz pisemny M.A. Motowiłowa, oddanego współpracownika i ucznia św. Serafina. Był on simbirskim ziemianinem i radnym sędzią. Relacjonuje rozmowę ze św. Serafinem o celu chrześcijańskiego życia i opisuje manifestację Ducha Świętego, które miały miejsce w końcu listopada 1831 r. w pustelni *batjuszki*[75].

„Biesiada z Motowiłowem" została opublikowana po raz pierwszy w lipcu 1903 r. w dzienniku „Maskowskije wiedomosti". W tym samym roku ukazała się w oddzielnym wydaniu pt.: „Duch Boży widzialnie spoczywający na ojcu Serafinie Sarowskim w jego biesiadzie o celu chrześcijańskiego życia z simbirskim ziemianinem i sumiennym sędzią, Miko-

[73] Modlitwa Maryi – „Pozdrowienie anielskie". 12 sióstr podjęło nieustanną modlitwę psalmami (dzień i noc, siostry na przemian recytowały psalmy, stojąc w kościele lub kaplicy). Reguła św. Serafina nie polegała na skróceniu modlitw, lecz na prostocie. Por. tamże, s. 115.

[74] В. Рошко, *Преподобный Серафим…*, dz. cyt., s. 91-93.

[75] M.A. Motowiłow, 05.09.1831 r. został cudownie uzdrowiony przez św. Serafina z ciężkiej choroby, która spowodowała niewład nóg. Św. Serafin uczynił go opiekunem sióstr diwiejewskich. Przekazał mu liczne tajemnice o przyszłości Rosji. Po śmierci o. Serafina, dalej realizował jego projekty. Umarł w 1879 r.

łajem Aleksandrowiczem Motowiłowem". (Z rękopisów M.A. Motowiłowa)", Moskwa 1903, s. 36)[76].

„Biesiada z Motowiłowem" została odkryta przez znanego pisarza utworów o tematyce religijnej, S. Nilusa. Wdowa po Mikołaju Aleksandrowiczu, E.I. Motowiłowa, przekazała wszystkie zapiski zmarłego męża Nilusowi[77]. On je odszyfrował, uporządkował i opublikował.

„Biesiada" jest tekstem teologicznym, zajmującym ok. 30 stron drukiem. Myśl teologiczna w niej zawarta jest zwięzła i bardzo konkretna. Tekst zawiera 30 cytatów biblijnych i dużą ilość wskazań bądź to na teksty biblijne, bądź liturgiczne albo patriotyczne.

W swoim krytycznym opracowaniu W. Roszko wyraża zdziwienie, że 21-letni chłopiec (tyle miał wtedy Motowiłow) mógł tak dobrze zapamiętać teologiczny traktat. Następna kwestia godna zastanowienia to fakt, że św. Serafin zwykł mówić prostym językiem, gdyż był otaczany przeważnie prostymi ludźmi. Skąd więc terminy teologiczno-naukowe?[78] Być może św. Serafin już wtedy wiedział, jaką popularność osiągnie jego nauka o „zdobywaniu" Ducha Świętego, i dlatego, mając na uwadze różnych słuchaczy, używał takiego właśnie języka.

Oprócz tego wielu stwierdza w tekście problemy dogmatyczne. Od 1911 r. drukowano tekst bez 4 pierwszych stron. Pełna wersja mówi o historii zbawienia, począwszy od stworzenia świata aż do założenia Kościoła. Zamiarem cenzury było usunięcie tekstu mówiącego o stworzeniu człowieka. O ile stwierdzenie, że człowiek składa się z ciała, duszy i ducha, nie wywołuje sprzeciwu, choć w innych dokumentach św. Serafin zawsze mówi o ciele i nieśmiertelnej duszy, to nieprawdopodobnym wydaje się, że również zwierzęta składają się z ciała, duszy i ducha. Nie znajdziemy tego u Ojców Kościoła, którzy przecież byli autorytetami dla o. Serafina[79].

Nilus, wydając „Biesiadę z Motowiłowem", podzielił ją na 7 bloków tematycznych, które potem zostały zatytułowane[80].

---

[76] Por. M. Hagemeister, *Il problema della genesi del „Colloquio con Motovilov",* w: V. Kotel'nikov, *San Serafin…*, dz. cyt.. s. 157-174.

[77] E.I. Motowiłowa, po śmierci swojego męża, wstąpiła do diwiejewskiego klasztoru. Tuż przed kanonizacją św. Serafina przekazała wszystkie zapiski i dokumenty męża S. Nilusowi, który je przejrzał i uporządkował.

[78] Por. В. Рошко, *Преподобный Серафим…*, dz. cyt., s. 35.

[79] Por. tamże, s. 35-36.

[80] Oto one:

Św. Serafin wyjaśnił, że celem życia jest zdobywanie Ducha Świętego: „Daje wam więcej łaski Bożej modlitwa i czuwanie? Czuwajcie i módlcie się. Wiele wam udziela Ducha Bożego post? Więc pośćcie. A jeśli więcej daje jałmużna, praktykujcie jałmużnę. W taki właśnie sposób rozsądzajcie o każdej cnocie, którą z miłości do Chrystusa praktykujecie”[81].

Motowiłow pyta dalej o. Serafina: „W jaki sposób mogę poznać, że znajduję się w łasce Ducha Świętego?”[82].

Kiedy następne objaśnienia nie były dla Motowiłowa dostateczne, *batjuszka* Serafin chwycił mocno za ramię Motowiłowa, mówiąc: „Teraz my obaj w Duchu Bożym!... Czemu nie patrzysz na mnie? Odpowiedziałem: Nie mogę, *batjuszka,* patrzeć, bo z waszych oczu błyskawice się sypią. Oblicze wasze stało się jaśniejsze od słońca, dlatego oczy pękają mi od bólu!.. O. Serafin rzekł: Nie bójcie się, Wasza Boża-miłość! Teraz i wy staliście się jaśniejącym, jak i ja. Także i wy teraz znajdujecie się w pełni Ducha Bożego, bo inaczej nie moglibyście mnie takim zobaczyć”[83]. A łaskę Bożą, jaka temu towarzyszyła, odczuwał Motowiłow jako słodycz, pokój, przyjemne ciepło, radość i światło.

M.A. Motowiłow często prowadził rozmowy z o. Serafinem. Ta rozmowa, o celu chrześcijańskiego życia, nie była skierowana tylko do M. Motowiłowa, lecz przez jego pośrednictwo miała dotrzeć do szerokich rzesz ludzi, którzy poszukują sensu swojego życia.

Ostatnią rozmowę z Motowiłowem przed jego wyjazdem do Woroneża, św. Serafin zakończył tak: „…i tak, Wasza Boża-miłość; poniżani – błogosławcie, prześladowani – bądźcie cierpliwi, przeklinani – pocie-

---

1. Zaproszenie;
2. Zrządzenie Boże;
3. Cel życia chrześcijańskiego;
4. Zdobywanie łaski;
5. Bogurodzica – Pogromczyni demonów;
6. Łaska jest światłością;
7. Pokój i ciepło łaski.

Por. С. Нилус, *Воспоминания о Серафимо – Дивеевской обители,* Издательская группа Свято-Троице-Серафимо-Дивеевского женского монастыря, s. 155-204. Por. także *Великое в малом*, Царское Село, 1905. Jego najnowsze wydanie: Sankt Petersburg 1996.

[81] Tamże, s 172-173.

[82] Tamże, s. 187.

[83] Tamże, s. 188-189.

szajcie się, zniesławiani – radujcie się! Oto nasza droga, a kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony! Jedźcie w pokoju do Woroneża!”[84].

Wiele też mądrych pouczeń (*nastawlienij*) pozostawił święty Starzec. Te, które są zapisane, zostały zebrane przez sarowskiego hieromnicha Siergieja i opublikowane przez niego w 1839 r. Również w nich podkreśla cel życia chrześcijańskiego, którym jest zdobywanie Ducha Świętego.

❖ ❖ ❖

Życie i dzieło św. Sarafina z Sarowa można zawrzeć w jednym stwierdzeniu: „życie chrześcijańskie”, którego nadrzędnym celem było zdobywanie Ducha Świętego. Idea ta przez całe życie przyświecała św. Serafinowi i nią starał się zarazić wszystkich wokół, by w ten sposób dać człowiekowi wszystkie środki do zbawienia. Duch Święty i Jego dary są bowiem wszystkim, czego człowiek potrzebuje w swojej pielgrzymce do wiecznej ojczyzny.

ABSTRACT

The author in his paper entitled: **“St. Seraphim of Sarov - Life and Spirituality"** presents the history of life, work and spirituality of the Orthodox monk St. Seraphim of Sarov. The article is the first part of a comparative study, the aim of which is to present the idea of acquiring the Holy Spirit in the life of St. Seraphim and St. Francis of Assisi.

KEY WORDS: The Orthodox Church, Orthodox spirituality, asceticism, pneumatology.

SŁOWA KLUCZE: Kościół prawosławny, duchowość prawosławna, asceza, pneumatologia.

[84] Tamże, s. 72. Była to ostatnia rozmowa Motowiłowa ze św. Serafinem, na cztery miesiące przed jego śmiercią. Motowiłow datuje ją na 5 września 1832 r.

JERZY SZYRAN OFMCONV
WARSZAWA

Sacrum silentium – wielka cisza
Kilka refleksji o miłości i milczeniu

Archaiczne, owiane mgłą historii pojęcie *sacrum silentium*, które rozdzielało się na milczenie zwyczajne i ścisłe, dziś pozostało w wielu miejscach jako relikt przeszłości. Właśnie dlatego ów relikt należy bezzwłocznie odgrzebać i przywrócić mu jego pierwotny blask i znaczenie dla życia duchowego.

Dla wielu współczesnych ludzi milczenie stanowi pewien synonim śmierci. Człowiek milczący zazwyczaj jest wyłączany z życia, które przecież zasadza się dla wielu na wydawaniu różnorakich dźwięków. Wynika to z faktu, że życie w swoim zewnętrznym przejawie pełne jest dźwięków – hałasu i gwaru. Tymczasem ten ruch, charakteryzujący życie zewnętrzne[1], diametralnie różni się od życia określanego mianem „życie wewnętrzne". Stąd też milczenie często jest postrzegane jako bezruch – martwota.

1. MILCZENIE ZEWNĘTRZNE I WEWNĘTRZNE

Milczenie zewnętrzne wymaga od człowieka miejsc ciszy, które pozwalają mu trwać w milczeniu, wynikającym z ludzkiej decyzji (woli). Podstawowym przejawem zewnętrznego milczenia jest brak rozmów. Dla człowieka, który ze swej natury jest *homo politicus,* brak rozmów zawsze będzie pewnym ascetycznym wysiłkiem. Nie zmienia to jednak usposobienia człowieka i po ustaniu sytuacji ciszy chętnie powraca do rozmów. I choć ten pierwszy rodzaj milczenia jest konieczny, jednak nie

[1] Ruchliwe dziecko określamy zazwyczaj mianem „żywe". Por. M.-J. de Belsunce, *Duchowa głębia milczenia*, Konferencja wygłoszona podczas „Rekolekcji ze św. Janem, umiłowanym uczniem Jezusa" w Centrum Formacji Duchowej Salwatorianów, Kraków 16-18 listopada 2001, www.katolik.pl/duchowa-glebia-milczenia,24579,416,cz.html (data wejścia: 13.10.2016).

stanowi on najważniejszego elementu w całym procesie dochodzenia do wewnętrznej ciszy.

W całym procesie milczenia istnieje głębsze milczenie – milczenie wewnętrzne, które dużo trudniej uzyskać. Już nie wystarczy sama decyzja, choć „milczenie zewnętrzne przygotowuje milczenie wewnętrzne i na nie wpływa. Z kolei milczenie wewnętrzne oddziałuje na milczenie zewnętrzne – zachowanie ciszy – po to, aby było w nim życie”[2]. Milczenie w swojej zewnętrznej formie jest aktem jednorazowym i skończonym, gdy tymczasem w milczeniu wewnętrznym można nieustannie wzrastać.

2. MILCZENIE I MIŁOŚĆ

Milczenie jest owocem miłości. A zatem w wewnętrzne milczenie człowiek wchodzi wówczas, gdy zaczyna kochać[3]. Samo milczenie nie jest miłością, lecz jest znakiem pewnego „gatunku” miłości – jedynego dla zaistnienia wewnętrznej ciszy.

Istnieją różne w potocznym rozumieniu poziomy miłości. W porządku ludzkiego doświadczenia najpierw jest miłość na poziomie instynktów; następnie miłość zmysłowa, którą nazywamy uczuciem (zakochanie, zauroczenie) – oznacza ona pewne poznanie przez zmysły; i wreszcie miłość duchowa, czyli miłość płynąca z woli i obejmująca umysł, co wymaga wysiłku intelektualnego. Ta jedyna, prawdziwa miłość płynie z woli. Człowiek kocha, bo chce kochać. MIłość jest wyborem konkretnej osoby[4].

Tymczasem we współczesnej mentalności miłość i wola często są sobie przeciwstawiane. Miłość zostaje sprowadzona do poziomu uczucia czy namiętności, a uczucie czy namiętność nie jest miłością. Miłość duchowa w swej istocie jest miłością płynącą z woli[5].

---

[2] Tamże.

[3] Matka, widząc niewytłumaczalne w żaden racjonalny sposób milczenie córki, uświadamia sobie, że jej dziecko właśnie się zakochało. Por. tamże.

[4] Por. tamże.

[5] Por. tamże. Wola należy do sfery dążeniowo-pożądawczej człowieka i dzieli się na: sferę zmysłową i umysłową. Pierwsza swoim zakresem obejmuje uczucia, które dzielą się na pożądliwe i gniewliwe. Do drugiej zaś sfery należy wola, która za swój cel obiera dobro, które leży w szczęściu człowieka, Por. *Wstęp do kwestii 81*, S. Swieżawski (red.), w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, STh I, 75-89, Poznań 1956. Por. także tenże, *Wstęp do kwestii 82…*, dz. cyt., s. 393.

2.1. Wyobraźnia jako element poznania

Wszelka miłość zakłada poznanie[6] swego obiektu. Na poziomie poznania poprzez zmysły i na poziomie doznań odpowiada temu poznaniu wyobraźnia[7].

Wyobraźnia stanowi wielką przeszkodę na drodze do wewnętrznego milczenia. Kiedy człowiek chce rozpocząć modlitwę w swoim wnętrzu, gdy zamknie oczy – kończą się doznania zmysłowe, a uwolniona w ten sposób wyobraźnia może myśleć o wszystkim. Z reguły wyobraźnia najbardziej jest aktywna podczas modlitwy, powodując wiele zamieszania[8].

Wyobraźnia jest pięknym darem Stwórcy dla człowieka, jednak „puszczona wolno", może doprowadzić go do zamętu intelektualnego.

2.2. Poznanie intelektualne

Na poziomie poznania intelektualnego dokonuje się proces rozumowania[9]. Jednak on również nie prowadzi człowieka do milczenia we-

[6] Por. M.-J. de Belsunce, *Duchowa głębia…*, art. cyt., www.katolik.pl/duchowa-glebia-milczenia,24579,416,cz.html?s=2 (data wejścia: 14.10.2016). Doktor Anielski podkreśla wyższość intelektu nad wolą, gdyż on jest przyczyną sprawczą działania woli. Dzięki intelektowi przedmiot zostaje poznany przez człowieka i postrzegany jako dobro, które z kolei uaktywnia wolę, która pożąda owego dobra. Jednak należy podkreślić, iż wola w żaden sposób nie jest zobligowana do przyjęcia dobra – pozostaje ona wolna i ma prawo wyboru. Por. J. Pastuszka, *Psychologia ogólna*, t. II, Lublin 1957, s. 123.

[7] Por. M.-J. de Belsunce, *Duchowa głębia…*, art. cyt., www.katolik.pl/duchowa-glebia-milczenia,24579,416,cz.html?s=2 (data wejścia: 14.10.2016).

[8] Por. tamże. Wyobraźnia jest zdolnością umysłową człowieka, która pozwala na tworzenie sobie obrazów umysłowych, bazujących na dwóch poziomach wyobraźni: twórczej i odtwórczej. Obie, bazując na materiale dostarczonym przez zmysły, tworzą wyobrażenia o nowej jakości – komponent barw, rozmiarów, miejsc i czasu akcji. Wyobraźnia odtwórcza jest wspomnieniem tego, co zostało zarejestrowane w pamięci. Por. J. Szyran, D. Styczynski, *Cui bono klauzura?*, „Lignum Vitae" 17(2016), s. 113-116.

[9] Zasadą intelektualnego rozumowania w człowieku dla św. Tomasza z Akwinu nie jest kolejne złożenie hylemorficzne, lecz istnieje w sposób niezależny od jakiegokolwiek złożenia. Akwinata uzasadnia to, opierając się na myśli Arystotelesa, który stwierdza, że intelekt poznaje za pomocą ciała. Jednak intelekt sam w sobie działa niezależnie od organów cielesnych (zmysłowych), ponieważ musi on być wolny od tego wszystkiego, co sam przyjmuje i analizuje. Intelekt dzięki procesowi abstrakcji wydobywa z poznawanego obiektu tylko to, co jest w nim niematerialne. Gdyby nie było tego procesu, w każdym akcie poznawczym człowiek stawałby się poznawanym bytem. Dzięki takiemu przebiegowi poznania, intelekt wytwarza sobie pojęcia o poznawanym przedmiocie. Por. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae, De anima*, a. 14, c, Rzym 1953. Por. także Arystoteles, *O duszy*, III, 429a, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988, s. 125-126; E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, War-

wnętrznego[10]. Poznanie bowiem, niejako ze swej natury, zakłada hałas informacyjny, który ma na celu dostarczenie wiadomości potrzebnych o przedmiocie miłości.

Zatem również ten poziom domaga się pewnego przekraczania, by wejść w prawdziwą ciszę serca.

2.3. Poznanie duchowe

W końcu dochodzimy do poznania duchowego, które ściśle wiąże się z wiarą, Droga na ten poziom wewnętrznego poznania, a przez niego – do głębokiego uciszenia, prowadzi przez modlitwę[11]. Jednak, aby modlitwa była tą właściwą drogą „trzeba wyjść poza wyobraźnię, poza rozumowanie, poza doznanie"[12]. Oznacza to, że trzeba wyjść poza uczucie. Człowiek bowiem pełen uczuć i namiętności na poziomie zmysłowym,

szawa 1965, s. 193; S. Wroński, *Średniowieczna filozofia osoby ludzkiej*, „Studia Mediewistyczne" 23(1984) z. 1, s. 98; Tenże, *Osoba ludzka na tle ogólnego pojęcia osoby i nauki o człowieku u św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Mediewistyczne" 22(1983) z. 2, s. 123.

[10] Por. M.-J. de Belsunce, *Duchowa głębia…*, art. cyt., www.katolik.pl/duchowa-glebia-milczenia,24579,416,cz.html?s=2 (data wejścia: 14.10.2016).

[11] Modlitwa często jest porównywana do wchodzenia na górę: góra i skały oznaczają ludzkie pojęcia i myśli o Bogu. W miarę wchodzenia w głębię modlitwy wszystkie te pojęcia i wyobrażenia zostają zweryfikowane przez prawdziwy obraz objawiającego się Boga – rozpoczyna się poznawanie Go na nowo, jako Innego od naszych pojęć. Droga prowadząca na górę modlitwy wyraża przechodzenie człowieka od pojęć niskich do coraz pełniejszych, czystszych i jaśniejszych. W końcu dochodzi do momentu, gdy kończą się ludzkie pojęcia i wyobrażenia, i zostaje pewna pustka, dusza jednak nadal tęskni do swego Stwórcy. Człowiek nie jest w stanie wznieść się na wyżyny poznania Boga, może jednak na skrzydłach miłości (por. 1J 4,8) wejść w Jego orbitę i tam Go kontemplować. „W tej chwili, w związku z tym, co powiedziałam, że żadna usilność nasza w tych rzeczach niczego osiągnąć nie zdoła, przychodzą mi na pamięć te słowa oblubienicy w Pieśni nad pieśniami: «Wprowadził mię król do piwnicy winnej» (Pnp 2,4). Nie mówi, by sama weszła; mówi tylko, że «chodziła na wszystkie strony, szukając miłego swego» (Pnp 3,2). Te królewskie piwnice winne to, jak ja rozumiem, sam środek i najgłębsze wnętrze duszy naszej, do którego Pan nas wprowadza, kiedy i jak chce; sami, jakkolwiek byśmy się starali, wnijść tam nie możemy. Jest to rzecz Boskiej wielmożności Jego, wprowadzić nas do tego środka duszy, gdzie i sam wchodzi; a na większe jeszcze okazanie, iż to własna sprawa Jego, nie chce, by w tym wnijściu Jego wola nasza jaki bądź udział miała, prócz zupełnego oddania się Jemu". Teresa od Jezusa, *Zamek wewnętrzny*, V, 1, 12, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2010. Por. także J. Szyran, *Elementarz modlitwy*, Kraków 2015, s. 10-14.

[12] M.-J. de Belsunce, *Duchowa głębia…*, art. cyt., www.katolik.pl/duchowa-glebia-milczenia,24579,416,cz.html?s=2 (data wejścia: 14.10.2016).

nie jest człowiekiem milczącym. Trzeba zatem przejść na wyższy poziom miłości, gdzie istnieje duchowe milczenie[13].

Miłość duchowa[14] sprawia, że człowiek żyje osobą, która jest poza nim i uświadamia sobie, że jest przez nią kochany. Istotne jest, że ta osoba istnieje poza człowiekiem – nie jest jego wyobrażeniem ani myśleniem o niej, lecz istnieje niezależnie od…, własnym istnieniem. To odarcie z ludzkich wyobrażeń, oczyszcza obraz osoby i czyni go rzeczywistym i niezależnym od ludzkiego myślenia. W ten sposób człowiek kocha rzeczywistą osobę, nie zaś swoje wyobrażenie o niej – czyli w rzeczywistości samego siebie (swoją własną miłość do drugiego człowieka)[15].

3. Milczenie i więź osobowa

Milczenie rodzi się z relacji miłości między dwiema osobami. Człowiek odkrywa, że kocha i jest kochany przez istniejącą poza nim osobę. Miłość jest zwróceniem się ku drugiej osobie i pragnieniem coraz głębszego jej poznawania w tej miłości[16].

Milczenie jest stanem, który rodzi się między dwiema osobami. Prawdziwe milczenie wewnętrzne wiąże się z osobą, z którą człowiek trwa w miłości. Gdy osoba żyje kimś innym niż ona sama, wtedy rodzi się milczenie. Należy mocno podkreślić, że milczenie wiąże się nie tylko z istnieniem osoby, ale z faktem życia inną osobą. Uczucie i namiętność sprawia, że człowiek stara się o względy drugiej osoby, by jak najszyb-

[13] Proces ten nazywa się oczyszczaniem i przechodzeniem na wyższy poziom miłości. Dokonuje się to za pomocą miłości. Por. M.-J. de Belsunce, *Duchowa głębia…*, art. cyt., www.katolik.pl/duchowa-glebia-milczenia,24579,416,cz.html?s=2 (data wejścia: 14.10. 2016).

[14] Cechą wspólną wszystkich istniejących definicji miłości jest: dążenie do zjednoczenia (*vis unitiva et concretiva*). Owa siła jednocząca zachowuje jednak istniejące różnice dwojga osób (*Unio est aliquorum distinctorum*) albo innymi słowy, by stać się jednością, trzeba pozostać dwojgiem. Miłość jednocząca dwie osoby pozostawia je autonomicznymi i wolnymi w swoim działaniu, a siła sprawcza miłości unifikuje je tak ściśle, że stanowią jedno, nie w sensie bytowym, lecz duchowym. Por. J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, tłum. I. Gano, K. Michalski, Poznań 2000, s. 112. Por. także K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 179-180; J. Bajda, *Powołanie do miłości*, w: *Wychowanie do miłości*, K. Majdański (red.), Warszawa 1987, s. 42-43.

[15] Por. M.-J. de Belsunce, *Duchowa głębia…*, art. cyt., www.katolik.pl/duchowa-glebia-milczenia,24579,416,cz.html?s=2 (data wejścia: 14.10.2016).

[16] Prawdziwie osobą jest ten, kto kocha inną osobę. Jeśli człowiek nie ma prawdziwej miłości duchowej, to nie jest w pełni osobą. Por. tamże.

ciej do niej dotrzeć. Ludzkie uczucie staje się wtedy widoczne w swoich zewnętrznych przejawach[17].

Trzeba zrozumieć, że osoba w swoim najgłębszym wymiarze, który ją najpełniej stanowi, nie sprowadza się do poziomu ciała, lecz w swej głębi obejmuje również wymiar wewnętrzny, który przewyższa to wszystko, co jest na zewnątrz. Ciało jest częścią osoby – niejako otacza osobę i jest częścią jej uwarunkowania zewnętrznego[18]. Nie można rozgraniczać tych dwóch wymiarów – człowiek nie odrywa się od ciała, żeby stać się bardziej osobą, lecz je przekracza. Ciało i wszystkie jego atrybuty podlegają upływowi czasu i zniszczalności – duch, który stanowi zasadę konstytutywną osoby, nie ulega przemianie czasu. Jeżeli człowiek prowadzi życie duchowe, to jego osoba wzrasta. Ciało jest zawieszone w czasie, ale osoba przekracza wymiar czasu[19].

Miłość duchowa wiąże się z duszą. Stąd rodzą się pytania o zasadność poznawania własnej duszy: dlaczego człowiek tak mało zna swoją duszę? Dlaczego stale trwa w wymiarze zewnętrznym, na poziomie doznań zmysłowych? Trzeba kochać swoją duszę. Czy jednak dzisiaj człowiek ją kocha?[20].

Więź wypływa z głębokiej relacji miłości osoby do osoby. Taka miłość nie ustaje (por. 1Kor 13,1nn), gdyż trwa niezależnie od zmiennych uczuć i przemijającego ciała.

---

[17] Gdy człowieka ogarnia uczucie – natychmiast staje się ono widoczne na zewnątrz przez swoje przejawy:

- przez krzyk;
- przez płacz;
- przez gesty.

Zatem w uczuciu nie może być mowy o milczeniu, Por. M.-J. de Belsunce, *Duchowa głębia…*, art. cyt., www.katolik.pl/duchowa-glebia-milczenia,24579,416,cz.html?s=2 (data wejścia: 15.10.2016).

[18] Ciało staje się nawet czymś coraz bardziej osobistym, ale samo w sobie nie jest osobą. Por. M.-J. de Belsunce, *Duchowa głębia…*, art. cyt., www.katolik.pl/duchowa-glebia-milczenia,24579,416,cz.html?s=3 (data wejścia: 15.10.2016).

[19] Por. tamże.

[20] Por. M.-J. de Belsunce, *Duchowa głębia…*, art. cyt., www.katolik.pl/duchowa-glebia-milczenia,24579,416,cz.html?s=3 (data wejścia: 15.10.2016).

4. Milczenie i tajemnica

Miłość duchowa rodzi tajemnicę[21], która wprowadza coraz głębiej w wymiar wewnętrzny. „Aby wejść w milczenie, trzeba nosić w sobie prawdziwą tajemnicę”[22]. To tajemnica w miłości wprowadza milczenie. To tajemnica osoby kochanej – ona sama staje się tajemnicą, na tyle, na ile jest ona wewnętrznie obecna w sercu kochającego, i na tyle, na ile od wewnątrz ogarnia całe jego życie. Tajemnicą zatem staje się obecność osoby kochanej w kochającym. Wzajemna miłość osób wprowadza je w milczenie, ogarniające od wewnątrz. Miłość to życie od wewnątrz drugą osobą. Tajemnica jest duchowym węzłem, który z jednej strony wprowadza człowieka coraz głębiej w wymiar wewnętrzny, a jednocześnie sprawia, że wychodzi on poza siebie, by dotrzeć do drugiej osoby od wewnątrz[23]. Poprzez tajemnicę człowiek wychodzi z siebie i wchodzi w drugą osobę: jest w tym, kogo kocha (i *vice versa)*[24].

Nosić w sobie tajemnicę osoby oznacza zamknąć w sobie intymność tego spotkania i zamilknąć wobec niego. To bowiem, co najintymniejsze, powinno być zasłonięte dla oczu i uszu innych ludzi.

Tajemnicę osoby i miłość ku niej przeżywa się wewnątrz. Owo uwewnętrznienie i ukrycie miłości, rodzi głębokie milczenie.

5. Tajemnica życia chrześcijańskiego

Tajemnica ludzkiej duszy, stworzonej z miłości przez Boga. Niepojęta tajemnica Bożej miłości, która dzieli się ze stworzeniem istnieniem i miłością. W duszy zawiera się bowiem najgłębsza istota bycia osobą ludzką i fakt ten nie jest konsekwencją aktu małżeńskiego rodziców, lecz stwórczym działaniem Boga, który podtrzymuje „aż do czasu” ludzkie

[21] Świat już zatracił poczucie tajemnicy: człowiek chce wszystko wiedzieć, wydziera tajemnice innych, nie szanuje intymności. Tymczasem tajemnica jest życiem. Istnieją tajemnice prawdziwe (za tajemnicą stoi obiektywne dobro) i fałszywe (za tajemnicą stoi obiektywne zło). Dobro bowiem ukrywamy czasem z pokory, zaś zło z obawy przed konsekwencjami. Por. tamże.

[22] Tamże.

[23] Por. tamże.

[24] Por. tamże. „Bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane, i postępujcie drogą miłości, bo i Chrystus was umiłował i samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu. /…/. Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła”. (Ef 5,1-2. 32).

istnienie. Właśnie dusza – w odróżnieniu od zwierząt – jako zasada konstytutywna, stanowi jądro bycia osobą[25].

Ludzka dusza jest niesiona przez miłość, która stwarza duszę[26].

Pozostałe tajemnice – to dzieje ludzkiego trwania w Bogu: tajemnica powołania-wybrania, tajemnica samotności i cierpienia, tajemnica zdarzeń i ludzi, które dotykają codziennie człowieka, a w końcu tajemnica śmierci – przejścia, gdzie już nie będzie tajemnicy, gdyż zobaczy „Go takim, jakim jest" (1J 3,1).

6. ODPOWIEDŹ NA TAJEMNICĘ

Odpowiedzią człowieka na tajemnicę stworzenia i miłości jest adoracja (od łac. *ad os* – kłaść palec na ustach; gr. *proskyneo* lub *proskynesis* – zbliżać się do kogoś z ręką na ustach)[27]. Adoracja jest aktem woli – ludzkim zamysłem i pragnieniem odwzajemnienia otrzymanej od Boga miłości. Adoracja stawia człowieka w obliczu Boga-Miłości, Stwórcy człowieczej duszy. Adoracja urzeczywistnia tę podstawową prawdę: przed Bogiem jesteśmy prawdziwi tylko wtedy, gdy uznajemy, kim jesteśmy – stworzeniami. Adorując, człowiek żyje Bogiem jako swoim Stwórcą i żyje Nim poprzez tajemnicę swojej duszy. Adoracja zatem jawi się jako wewnętrzny akt duszy – osoby w jej duszy. Ciało zaś towarzyszy temu aktowi jako coś drugorzędnego[28]. Adoracja kończy się ofiarowaniem samego siebie Bogu – Temu, od którego człowiek pochodzi. Gdy w ciągu dnia człowiek regularnie czyni akty adoracji, pogłębia to naturalne milczenie i pozwala w nim żyć przed Bogiem. W milczącej adoracji Bóg przemawia do człowieka[29].

---

[25] Por. M.-J. de Belsunce, *Duchowa głębia…*, art. cyt., www.katolik.pl/duchowa-glebia-milczenia,24579,416,cz.html?s=4 (data wejścia: 16.10.2016).

[26] Bóg – „Pierwszy Kochający" – zapragnął podzielić się nadmiarem swojej miłości ze stworzeniem, zapraszając je tym samym do wspólnoty z sobą. Por. M. Wójcik, *Specyfika ludzkiej płciowości*, w: *Człowiek. Osoba. Płeć*, M. Wójcik (red.), Łomianki 1998, s. 136. Por. także M.-J. de Belsunce, *Duchowa głębia…*, art. cyt., www.katolik.pl/duchowa-glebia-milczenia,24579,416,cz.html?s=4 (data wejścia: 16.10.2016).

[27] Por. M. Chmielewski, *Adoracja*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, M. Chmielewski (red.), Kraków 2002, s. 35.

[28] Adorując, człowiek jest niczym wobec Boga, dlatego pada na twarz (por. Ap 4,10). W tej postawie ciało poddaje się Adorowanemu. Adorować można wszędzie, gdyż adoracja dzieje się wewnątrz człowieka. Por. tamże, s. 36.

[29] Por. M.-J. de Belsunce, *Duchowa głębia…*, art. cyt., www.katolik.pl/duchowa-glebia-milczenia,24579,416,cz.html?s=4 (data wejścia: 16.10.2016).

Istnieje również drugi rodzaj milczenia, będący cechą charakterystyczną człowieka wiary – milczenie płynące z życia słowem Bożym, a przez nie Bogiem, który przemawia do każdego człowieka w sposób adekwatny dla jego aktualnej sytuacji duchowej. Słowo Boże jest tajemnicą, lecz aby nim żyć jako osobistą tajemnicą, człowiek musi realizować w swoim życiu wiarę, nadzieję i miłość. Słowo zostało dane człowiekowi przez Jezusa Chrystusa: „słowa bowiem, które Mi powierzyłeś, im przekazałem, a oni je przyjęli i prawdziwie poznali, że od Ciebie wyszedłem oraz uwierzyli, żeś Ty Mnie posłał" (J 17,8). A zatem słowo domaga się, by je zachowywać i strzec. W 1J 2,3 i 1J 2,24 znajdujemy rozróżnienie: zachowywać przykazania (posłuszeństwo praktyczne) i zachowywać słowo (wypełniać miłość). Zachowywanie słowa zatem jawi się jako wprowadzenie go do własnego wnętrza, by tam ono rosło i owocowało. To coś więcej niż medytacja[30]. Poprzez słowo, zachowywane jako tajemnica miłości, człowiek trwa w kontakcie z Jezusem, który mówi. W przyjaźni większy akcent należy położyć na życie osobą niż na rozumienie znaczenia jej słów. Stąd też słowo jest dane człowiekowi jako tajemnica, która ma być pokarmem dla serca naszego przyjaciela[31].

Słowo Boże jest nieustannym zgłębianiem tajemnicy Boga-Miłości, który w miarę wchodzenia w głąb coraz pełniej odkrywa prawdę o sobie. Istotny w pochylaniu się nad słowem Bożym jest fakt słuchania, rozumienie jest owocem Bożego działania w człowieku.

7. Milczenie w wymiarze *eschata*

Milczenie ma w sobie coś ze śmierci – *memento mori*[32]. Umarliśmy z Chrystusem – jesteśmy w Nim martwi dla świata (grzechu) i w Nim zostaniemy ożywieni (por. Rz 6,8). Szczególnie ten rodzaj umierania dokonuje się w sercu człowieka. Wolne od przywiązań serce staje się

[30] Medytując, człowiek dąży do zrozumienia słowa (za pomocą porównania). Czym innym jest natomiast żyć słowem Bożym – człowiek żyje słowem, gdy wewnętrznie „trawi", pragnąc zjednoczenia z Tym, który do niego przemawia. Por. T. Špidlik, *Wprowadzenie do modlitwy serca*, tłum. L. Radziewicz, Kraków 2003, s. 86. Por. także W. Słomka, *Medytuję, więc jestem*, Łódź 1992, s. 45-46; J. Philippe, *Czas dla Boga. Przewodnik po modlitwie*, tłum. D. Szczerba, Kraków 2008, s. 129-130; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 2705; M.-J. de Belsunce, *Duchowa głębia…*, art. cyt., www.katolik.pl/duchowa-glebia-milczenia,24579,416, cz.html?s=4 (data wejścia: 17.10.2016).

[31] Por. tamże.

[32] Pozdrowienie używane przez zakony kontemplacyjne: kamedułów, kartuzów i trapistów. Wyrażało treść przypominającą, by nie skłaniać się ku ziemskim przywiązaniom, które przemijają wraz ze śmiercią.

miejscem przebywania Boga – przestrzenią spotkania i kontemplacji. Serce wolne od przywiązań i własnych pragnień może smakować w Bogu, w słodyczy Jego obecności. W wewnętrznej celi dokonuje się tajemnica komunii stworzenia ze Stwórcą. *Cella est coelum* – „Cela jest niebem, w którym mieszkamy razem z Bogiem (…). Miejscem, w którym stajemy się zdrowi i szczęśliwi w Jego obecności. W tej obecności Bożej, w cichym przebywaniu przed Nim, wzrasta nasza miłość ku Niemu. (…). Przebywa się przed Nim, razem z Nim, jest się tam bez zamiarów, wolnym od wszystkiego. W ten sposób dochodzi się do odpoczynku w Bogu, doświadcza się czegoś z ciszy wieczności”[33].

Pismo święte w wielu miejscach poprzez symbole zapowiada ów czas i stan, gdy sprawiedliwi zostaną przeniesieni do życia wiecznego. Te obrazy jednak stanowią pewną tajemnicę, wobec której człowiek winien pozostać niemy, jak podkreślają biskupi niemieccy: „Nie możemy (pojęć i obrazów) po prostu «przetłumaczyć», możemy ich właściwie wiernie strzec. Bronić ich przed rozpłynięciem się w wyzutym z odczucia tajemnicy języku naszych pojęć i argumentów, bo taki język może odpowiadać naszym doczesnym potrzebom i planom, nie wyrazi jednak naszych tęsknot i nadziei”[34].

Ledwo uchylone drzwi wieczności kryją wewnętrzną tajemnicę. Człowiek w swojej pokorze winien zachować wobec niej milczenie, które rodząc się z wiary i miłości, biegnie ku nadziei.

8. EKO-MILCZENIE

W dzisiejszych czasach panuje moda na ekologię, przez której pryzmat patrzy się na wiele dziedzin codziennego życia ludzkiego. Słowo „ekologia” składa się z dwóch, greckiego pochodzenia słów: *oikos* – dom i *logos* – słowo, nauka. Można spojrzeć zatem na milczenie w kontekście wewnętrznego domu (Teresa od Jezusa mówi o zamku), o który człowiek powinien zadbać. Milczenie sprzyja uporządkowaniu własnego wnętrza i wprowadzaniu ładu i harmoni. Na określenie ludzkiego wnętrza Chrystus używa określenia „dom” (por. Łk 11,24), o który człowiek winien zadbać, by poprzez hałas nie wprowadzać do niego nieprzyjaciela duszy.

[33] A. Grün, *Modlitwa jako spotkanie*, Kraków 2000, s. 44. Starożytne powiedzenie Ojców Pustyni głosiło: „Usiądź w celi, a cela wszystkiego cię nauczy”.

[34] *Katechizm dorosłych. Wyznanie wiary Kościoła*, tłum. M. Węcławski, Poznań 1991, s. 146.

W potocznym rozumieniu „ekologiczny" oznacza „nie trujący", „zdrowy". Milczenie w tym kontekście jest unikaniem „toksycznych" rozmów[35], które systematycznie mogą zatruwać ludzką duszę.

9. Strefy ciszy

W wielu miejscach, które ze swej natury domagają się ciszy i milczenia, cywilizacja wprowadziła hałas i pewien rodzaj niezdolności do uszanowania ich *sacrum*. Z pewnością do takich miejsc należą świątynie i kaplice oraz miejsca w bezpośrednim ich otoczeniu (zakrystia, korytarz przylegający do kaplicy).

Oprócz miejsc, życie chrześcijańskie dostrzega również czas, który winien być objęty milczeniem – czas pracy umysłowej i ćwiczeń duchowych, które dokonują się podczas różnych dni skupienia i rekolekcji.

9.1. Miejsca ciszy

Kościół i kaplica to miejsca Tajemnicy. Wchodząc w ową przestrzeń, człowiek dotyka tajemnicy Boga ukrytego w Najświętszym Sakramencie. Nic zatem dziwnego, że gdy stoimy wobec tej wielkiej tajemnicy miłości i odkupienia, cisza jest najwłaściwszą postawą ludzkiej duszy.

Gdy Jan Vianney został proboszczem w Ars, przygotowanie do porannej Eucharystii rozpoczynał już o 1.00. W czasie przygotowania do złożenia Najświętszej Ofiary zdawał się zapominać o całym świecie i wszystkich ludziach, którzy go otaczali; na jego twarzy nie można już było dostrzec smutku czy zatroskania. Jak zeznawał w procesie beatyfikacyjnym jego długoletni spowiednik: „Wszystko, czego dokonał od powstania ze snu, mogło być uważane za doskonałe przygotowanie do Mszy świętej". Przed samą Mszą świętą skupiał się jeszcze bardziej: „klęcząc na posadzce w prezbiterium, trwał przez dłuższy czas w postawie nieruchomej, ze złożonymi rękami, a oczami utkwionymi w tabernakulum. Nic mu wówczas roztargnienia sprawić nie mogło". W zakrystii, na prośby ludzi o modlitwę, odpowiadał jedynie skinieniem głowy, zachowując pełne milczenie i skupienie[36]. Na tle postaci św. Pro-

[35] „Strzec ust swoich od złej i przewrotnej mowy. Nie mieć upodobania w wielomówstwie. Nie wypowiadać słów czczych lub pobudzających do śmiechu. Nie lubować się w nadmiernym lub głośnym śmiechu". Benedykt, *Reguła*, 4, 51-54, www.benedyktyni.net/regula (data wejścia: 21.10.2016). Generalnie św. Benedykt nakazywał swoim mnichom milczenie, szczególnie po Komplecie, pod groźbą surowych sankcji. Por. tamże, rozdz. 42.

[36] Wszystkie cytaty za F. Trochu, *Proboszcz z Ars*, Kraków 2009, s. 233.

boszcza z Ars warto przypomnieć, że warunkiem godnego przyjęcia Komunii świętej jest aktualna pobożność, przejawiajaca się we właściwym przygotowaniu i dziękczynieniu po Komunii świętej. Zaleca się zatem kapłanom przynajmniej 15-minutowe przygotowanie do Eucharystii i takie samo dziękczynienie[37]. Jeśli każda Msza święta jest pamiątką zbawczej męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, to należałoby czas po zakończeniu Eucharystii traktować jak zejście ludzi z Golgoty: „Wtedy Jezus zawołał donośnym głosem: Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mojego. Po tych słowach wyzionął ducha. Na widok tego, co się działo, setnik oddał chwałę Bogu i mówił: Istotnie, człowiek ten był sprawiedliwy. Wszystkie też tłumy, które zbiegły się na to widowisko, gdy zobaczyły, co się działo, wracały, bijąc się w piersi" (Łk 23,46-47).

„Wprowadziłem ład i spokój do mojej duszy. Jak niemowlę u swojej matki. Jak niemowlę – tak we mnie jest moja dusza" (Ps 131.2). Modlitwa wprowadza człowieka w stan ładu i uciszenia. Użyte w tekście hebrajskim słowo *gamul* oznacza małe dziecko uspokojone, nakarmione lub odstawione od piersi matki. Ten wewnętrzny pokój uzewnętrznia się milczeniem, A zatem kaplica i przestrzeń wokół niej winny stać się oazą ciszy i spokoju, by modlący się w niej znaleźli ukojenie i wewnętrzną ciszę.

Franciszek z Asyżu od początku poprzez własny przykład uczył swoich braci, aby zachowywali milczenie. W Porcjunkuli zachowywano „jak najostrzejszą karność we wszystkim, w milczeniu i pracy, jak i w innych zakonnych ustawach"[38]. Dla Franciszka milczenie nie było jedynie formą ćwiczenia siebie, ale nade wszystko wyrazem jego głębokiej zażyłości z Bogiem. Uformowany w szkole Ewangelii, poszukiwał ciszy, która, według ludzi jego epoki, była wyrazem roztropności[39]. Odnalazłszy drogocenną perłę w samym Chrystusie, poprzez ciszę zachowywał w swym sercu Jego świętą obecność: „Pragnął utaić Jezusa Chrystusa w wewnętrznym człowieku"[40]. Biedaczyna dobrze wiedział, iż poprzez

[37] Por. A. Kokoszka, *Zobowiązujące znaki łaski. Sakramentologia moralna*, t. II, Tarnów 2003, s. 93.

[38] Tomasz z Celano, *Życiorys drugi (Vita secunda)*, 19, (dalej jako: 2Cel), w: *Źródła franciszkańskie. Pisma świętego Franciszka. Źródła biograficzne świętego Franciszka. Pisma świętej Klary i źródła biograficzne. Teksty ustalające normy dla braci i sióstr od pokuty*, (dalej jako: ŹF), Kraków 2005.

[39] Por. C.M. Paczkowski, *Cisza i milczenie – tradycyjna praktyka monastyczna w zetknięciu z duchowością Świętego Franciszka z Asyżu*, w: *„Observare Evangelium". Wrocławska Księga Jubileuszowa na 800-lecie Zakonu Braci Mniejszych*, Wrocław 2009, s. 183.

[40] Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy* (*Vita prima)*, 6, w: ŹF.

wielość słów można utracić święte natchnienia i dary, które dusza otrzymała podczas modlitwy. Stąd też zwracał uwagę, „że na skutek gadulstwa po modlitwie traci się zasługę modlitwy”[41]. To czego doświadczał podczas tajemnicy spotkania z Bogiem w modlitwie, zachowywał w głębi swego serca i zachęcał do takiej postawy także swych braci[42].

Dwie wybitne postaci, dla których skupienie i milczenie były formą adoracji Pana, nieustannie przebywającego w ich sercu. Adoracja była dla nich przygotowaniem i kontynuacją tego, czego doświadczyli w modlitwie. Stąd ich życie było modlitwą *in continuo* – ciągłym stanem duszy.

9.2. Czas ciszy

Pojęcie to zawiera w sobie dwie rzeczywistości: czas określony regułami życia klasztornego oraz rekolekcje, które ze swej natury domagają się ciszy i skupienia.

9.2.1. Milczenie ścisłe i zwyczajne

Słowa mądrości Koheleta: „Nie zwracaj też uwagi na wszystkie rozmowy, jakie się prowadzi, ażebyś czasem nie usłyszał, jak ci złorzeczy twój sługa. Bo często przecież, jak sam wiesz, ty także innym złorzeczyłeś” (Koh 7,21-22), ukazują potrzebę zachowania ciszy. Cisza bowiem sprzyja mądrości[43]. W ciszy człowiek odnajduje inspirację, nie tylko do modlitwy, ale także do studium, które dla osób konsekrowanych jest swego rodzaju dziedzictwem minionych wieków. Z inspirującej do studiowania i poszukiwania mądrości ciszy, wywodzi się całe dziedzictwo teologii, które stało się udziałem współczesnych pokoleń[44]. Zachowanie milczenia (ścisłego i zwyczajnego) w określonych porach dnia, staje się zatem wymogiem duchowym i praktycznym. Współczesny świat stawia przed osobami konsekrowanymi coraz to nowe wyzwania i problemy, które dotykając człowieka, dotykają pośrednio także osoby konsekrowane. Zagubiony człowiek bowiem, szukając pomocy, zwraca się po nią

[41] 2Cel, 160, w: ŹF.

[42] „Błogosławiony sługa, który tajemnice Pańskie zachowuje w swym sercu”. Franciszek z Asyżu, *Napomnienia*, 28,3, (dalej jako: Nap), w: ŻF. „Biada temu zakonnikowi, który dobra, jakich mu Pan udziela, chce ludziom okazywać słowami, by zdobyć uznanie, zamiast ukrywać je w swoim sercu”. Nap, 21,2, w: ŹF.

[43] Por. *Kohelet z komentarzem Meam Ioez*, Koh 7,21-22, Kraków 2007. Por. także *Konstytucje Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych*, 96, 3.

[44] Por. tamże.

często do osób zakonnych. Stąd staje się zrozumiała owa potrzeba pogłębiania swojej wiedzy i refleksji teologicznej i duchowej, by sprostać zadaniom stawianym osobom konsekrowanym przez ludzi.

9.2.2. Rekolekcje

Ćwiczenia duchowe to zespół różnych czynności duchowych, jakie chrześcijanin podejmuje w ramach rekolekcji czy dni skupienia, których celem jest „odniesienie zwycięstwa nad sobą i uporządkowanie swego życia"[45] według zamysłu Bożego. Fundamentem ćwiczeń duchowych jest mistyczne poznanie Boga, dzięki któremu wszelkie poznanie uzyskane od innych, staje się elementem nowej syntezy[46].

Celem ćwiczeń duchowych jest wewnętrzna przemiana człowieka w Chrystusie i włączenie się w zbawczą misję Kościoła pełnioną dla większej chwały Bożej i większego dobra wspólnego ludzkości, co w rezultacie sprowadza się do przejścia przez kolejne drogi: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia[47]. Etapy te przechodzą kolejno:

- pierwszy etap polega na rozpoznaniu przed Bogiem swojej grzeszności i zerwaniu z grzechem śmiertelnym – droga oczyszczająca jest zarazem doświadczeniem Miłosierdzia Bożego, umacniającego rekolektanta w jego nadziei[48]. Medytacje nad grzechem podejmowane przy pomocy trzech władz duszy prowadzą do takiego zaangażowania pamięci, rozumu, woli oraz uczuć rekolektanta, że uświadamia on sobie istotę grzechu i wchodzi w stan skruchy, apelującej do miłosierdzia Bożego[49].
- człowiek przechodzi do drugiego etapu (droga oświecenia), gdy medytując nad życiem Jezusa Chrystusa (Wcielenie, Narodzenie i życie ukryte), w wolności i miłości dokonuje wyboru stanu życia lub decyduje się na głęboką reformę własnego życia ducho-

[45] Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, (dalej jako: ĆD), Kraków 2000, nr 21.

[46] Por. S.T. Zarzycki, *Ćwiczenia duchowne*, w: *Leksykon duchowości katolickiej…*, dz. cyt., s. 179.

[47] Por. tamże, s. 180. Por. także ĆD, 10.

[48] Por. ĆD, 23. Rozpoznanie własnej grzeszności dokonuje się w świetle „głosu", który rozbrzmiewa w sercu człowieka. Ten „głos" rozbrzmiewa w ciszy ludzkiego wnętrza. Człowiek dziś boi się ciszy, gdyż w niej musiałby skonfrontować się z „głosem" własnego sumienia. Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"*, w: Sobór Watykański II, *Konsytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, nr 16.

[49] Por. ĆD, 48. 63. 71, 82.

wego[50]. Przekracza racjonalny wymiar swego poznania i przez konfrontację swego życia z życiem Chrystusa, zmierza do nabycia dogłębnego poznania Zbawiciela. Będąc podstawą dla aktów woli i serca, to progresywne poznanie Chrystusa umożliwia całościową przemianę człowieka[51].

- trwając przy podjętej decyzji, kontempluje życie Zbawiciela od Ostatniej Wieczerzy do śmierci na krzyżu, co pozwala mu być wprowadzonym w tajemnicę cierpienia Chrystusa, poznać Jego zbawczą wartość dla świata i przyjąć ją osobiście[52]. Jest to bolesny wymiar drogi jednoczącej.
- drugi aspekt Misterium Paschalnego to kontemplacja zmartwychwstania Chrystusa i doświadczenie wynikającego z niego uszczęśliwienia, stanowiące chwalebny wymiar drogi jednoczącej[53]. Uzyskaną w trakcie medytacji życia Chrystusa wolność wewnętrzną, rekolektant ofiaruje Bogu w kontemplacji pomocnej do uzyskania miłości i odtąd włącza się jak najpełniej w zbawczą misję Jezusa Chrystusa w mocy Ducha Świętego w Kościele i świecie[54].

Każdy z tych etapów procesu duchowego dokonuje się w ciszy własnego serca[55]. Boża przemiana dokonuje się według Bożej logiki. Zatem czas kolejnych etapów dla każdego może być inaczej rozciągnięty.

❖ ❖ ❖

Milczenie jest procesem przechodzenia od zewnętrznej, wymuszonej ciszy do ciszy głębi. Prawdziwe milczenie wnętrza rodzi się z miłości i więzi, które skłaniają człowieka do wkraczania w życie i życia umiłowaną osobą. W ten sposób w ludzkim sercu rodzi się tajemnica relacji

[50] Por. ĆD, 3. Por. także S.T. Zarzycki, *Ćwiczenia…*, dz. cyt., s. 180.

[51] Por. ĆD, 53. 98. 104, 109. Owocuje to rodzącym się w nim pragnieniem stania się nowym człowiekiem (*homo novus*) i faktycznym nawróceniem. Przyjęty w skrusze nowy kierunek woli, motywowany czystym pragnieniem życia dla chwały Bożej i służby Boskiemu Majestatowi, będzie odtąd wpływał na przeobrażenie sfery uczuciowej i na stopniowe „usuwanie wszystkich nieuporządkowanych uczuć. Por. ĆD, 1. 21, 46.

[52] Por. ĆD, 98.

[53] Por. ĆD, 221.

[54] Por. ĆD, 230-237.

[55] Por. ĆD, 20.

i tajemnica doświadczania drugiej osoby, którą okrywa się woalem milczenia. Ta głęboka relacja dokonuje się również w wierze, gdzie na tajemnicę Boga człowiek odpowiada adoracją i zgłębianiem słowa Bożego. A zatem tak pojęte milczenie zaczyna również mieć swoje zewnętrze przejawy i ukazuje się na zewnątrz w postaci pragnienia adoracji w różnych okolicznościach dnia codziennego, a szczególnie w obliczu tajemnicy Boga ukrytego w Eucharystii i przemawiającego w ćwiczeniach duchowych. Tak właśnie milczenie staje się potrzebą duszy, by trwać w obecności Boga.

ABSTRACT

In the article entitled **„*Sacrum silentium* - Great Silence. A few thoughts about love and silence"** the author [..] pondered the process of inner silence that is born in man as a need that comes from love of God. This relationship puts man in view of the mystery that can only be adored and contemplated in the Word of God. This silence is also the need for an external manifestation in daily life, especially towards the Eucharist and the necessity to be in God's presence.

KEY WORDS: the consecrated life, spirituality, asceticism, silence.

SŁOWA KLUCZE: życie konsekrowane, duchowość, asceza, milczenie.

JACEK J. PAWŁOWICZ*

Czerkasy-Ukraina

Czyściec – przedsionek nieba

Kościół od początku swojego istnienia przypomina wiernym o rzeczach ostatecznych, z którymi każdy człowiek zetknie się w momencie swojego zejścia z tego świata. Do ostatecznych rzeczywistości, które staną się jego udziałem, należą: śmierć, sąd i wieczne przeznaczenie: niebo albo piekło. Kościół katolicki przypomina o tym w sposób szczególny w listopadzie, miesiącu poświęconym modlitwie za tych, którzy już zakończyli swoją ziemską pielgrzymkę oraz na koniec roku liturgicznego, wprowadzając wiernych w klimat *echata*. Poprzez Liturgię chrześcijanie są zaproszeni do rozważania tych rzeczywistości, patrząc na nie przez pryzmat zmartwychwstałego Chrystusa. Musimy bowiem nieustannie pamiętać, że nasze życie na ziemi jest jedynie pielgrzymką, której celem jest niebo – życie w zjednoczeniu z Bogiem.

Mówiąc o eschatologii[1], która jako dyscyplina teologiczna zajmuje poczesne miejsce w nauczaniu wszystkich Kościołów chrześcijańskich, warto się zatrzymać nad cechami charakterystycznymi dla nauczania Kościoła katolickiego – nauce o czyśćcu. Istnienia czyśćca bowiem nie

* **JACEK J. PAWŁOWICZ** (ur. 01.10.1970). Diakon diecezji kijowsko-żytomierskiej (Ukraina). Doktor teologii. Absolwent Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Autor wielu publikacji naukowych z zakresu teologii moralnej. Członek kolegium redakcyjnego rocznika teologicznego „Lignum Vitae" wydawanego przez WSD oo. Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach, oraz kwartalnika mniejszości polskiej w Żytomierzu (Ukraina) „Tęcza Żytomierszczyzny". Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów. Autor strony: www.pawlowicz.opoka.org.pl

[1] Od dwóch greckich słów: ἔσχατος (*eschatos*) – ostatni + λόγος (*logos*) – słowo, nauka. Eschatologia jest więc etymologicznie i dosłownie „nauką o rzeczach ostatecznych", czyli o śmierci i zmartwychwstaniu, o powtórnym przyjściu Chrystusa i sądzie, o niebie, czyśćcu i piekle.

uznają ani Cerkiew prawosławna, ani wspólnoty protestanckie, co stanowi pewien paradoks oraz brak logiki wiary.

1. ISTOTA CZYŚĆCA

Istnienie czyśćca w nauczaniu Kościoła katolickiego stanowi prawdę wiary sformułowaną w formie dogmatu. Zgodnie z tym nauczaniem ci, którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem, lecz nie są jeszcze całkowicie oczyszczeni, chociaż są już pewni swego wiecznego zbawienia, przechodzą po śmierci oczyszczenie, by uzyskać świętość konieczną do wejścia do radości nieba. To końcowe oczyszczenie wybranych, które jest czymś całkowicie innym od kary potępienia, Kościół nazywa czyśćcem.

Etymologia polskiego słowa „czyściec" wywodzi się z łacińskiego słowa *purgatorium*, *purgatorius* – oczyszczający, od czasownika *purgare* – oczyścić[2]. Czyściec jest zatem „przedsionkiem" nieba, „poczekalnią". Nie jest to jednak – w naszym ludzkim, zawieszonym w czasoprzestrzeni rozumieniu – jakieś miejsce, które Bóg stworzył, by dusze doznawały tam udręk przed wejściem do wiecznego szczęścia. Czyściec jest raczej stanem bycia dusz, w którym „cierpią" z powodu czasowego pozbawienia wizji uszczęśliwiającej (*visione beatifica*) oraz innych kar. Kary te różnią się między sobą czasem trwania i intensywnością. Kościół naucza, że żyjący mogą te kary przebywającym w czyśćcu złagodzić lub skrócić przez modlitwy, odpusty, Msze święte, posty i inne akty pobożności.

Kary w różny sposób dotykają różne dusze i są, w odróżnieniu od wiecznego potępienia, tymczasowe. Najdotkliwszą karą jest jednak pozbawienie widoku Boga, którego dusze czyśćcowe gorąco miłują i za którym niewyobrażalnie tęsknią. Cierpienia dusz czyśćcowych są dotkliwe i długie, gdyż nie łączą się już z zasługami Chrystusa Pana, jak cierpienia ziemskie, zatem nie korzystają one z miłosierdzia Bożego, ale są ścisłym wymiarem sprawiedliwości Bożej.

Czyściec będzie istniał tylko do dnia sądu ostatecznego. Zatem ci, którzy pod koniec świata tam się dostaną, będą w czyśćcu przebywać krótko, a długość kary zastąpi zwiększenie cierpień.

[2] Por. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, http://www.slownik-online.pl/kopalinski/8DECE97C7EE91E36C12565810081DEEE.php (data wejścia: 11.11.2016).

Niektóre teksty biblijne, nie używając nazwy „czyściec", mówią o możliwości dostąpienia przebaczenia niektórych grzechów po śmierci, dzięki czemu możliwe staje się uwolnienie od wszystkich ich następstw. Czyściec bowiem to trwający po śmierci proces wyzwalania się od konsekwencji grzechów, od których człowiek nie uwolnił się za życia ziemskiego przez pokutę i dobre uczynki. Głównym następstwem popełnia-popełniania grzechów jest zniewolenie, które sprawia, że człowiek przez różne formy egoizmu nie potrafi w pełni doskonale kochać, nawet jeśli bardzo tego pragnie.

Tak więc w nauczaniu Kościoła czyściec jawi się jako bolesne dochodzenie duszy do absolutnie doskonałej miłości, bez której nie można osiągnąć szczęścia nieba. Czyściec to – dopuszczona przez Boże miłosierdzie – możliwość oczyszczenia miłości z egoistycznych przywiązań, do których doprowadziły popełnione grzechy.

Nie ma wiecznego szczęścia bez miłości doskonałej, która pragnie służyć i bez zastrzeżeń uszczęśliwiać innych. Tylko człowiek w pełni kochający potrafi cieszyć się ze spotkania z Bogiem i zbawionymi istotami. W wielu jednak wypadkach miłość umierającego człowieka nie jest jeszcze doskonała i bezinteresowna. Grzechy powszednie są przyczyną tej niedoskonałości. Jeżeli zatem umierający człowiek jest zjednoczony z Bogiem przez łaskę, to jego niedoskonała miłość potrafi się wyzwolić z egoistycznych obciążeń po śmierci, w czyśćcu. Przez oczyszczenie czyśćcowe dusza zyskuje „świętość konieczną do wejścia do radości nieba"[3].

Także wielu Ojców Kościoła wypowiadało się na ten temat. Św. Augustyn zwykł mawiać: „męki czyśćca są większe niż męki męczenników"[4], zaś św. Cyryl Aleksandryjski: „wszystkie męki, jakie świat może wymyślić, są balsamem w porównaniu do najmniejszej męki czyśćca"[5]. Również żyjący w XIX w. św. Wincenty Pallotti gorliwie prosił Boga, by za swoje czyny mógł chociaż dostąpić łaski czyśćca. Zatem wiara w istnienie czyśćca przetrwała aż do czasów współczesnych[6].

[3] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, (dalej jako: KKK), Poznań 1994, nr 1030.

[4] Cyt. za F. Spirago, *Katolicki katechizm dla Ludu Bożego*, cz. I, s. 403.

[5] Tamże, s. 405.

[6] Por. M. Kaszowski, *Czyściec, Teologia w pytaniach i odpowiedziach*, http://www.teologia.pl/m_k/zag08-4.htm (data wejścia: 11.11.2016).

2. BIBLIA O CZYŚĆCU

Prawdą jest, że nie znajdziemy w Biblii bezpośredniego odniesienia do nauki o czyśćcu. Ten stan dusz, w jakim się one znajdują po śmierci, nie jest w Biblii nazwany z imienia. Mimo tego braku, nauczanie Kościoła katolickiego opiera się na praktyce modlitwy za zmarłych, o której Pismo święte mówi wielokrotnie. Klasycznym tekstem, na który powołuje się Kościół, jest fragment z 2Mch, w którym jest mowa o poleceniu Judy Machabeusza, by zanosić modlitwy i złożyć ofiarę za żołnierzy izraelskich, którzy zginęli w bitwie. Gdy znaleziono przy nich pogańskie amulety, stało się jasne, że zginęli z powodu przekroczenia Prawa Pańskiego: „Dlatego właśnie [Juda Machabeusz] sprawił, że złożono ofiarę przebłagalną za zabitych, aby zostali uwolnieni od grzechu" (2Mch 12,45).

W całej historii zbawienia wyraźnie przebija wiara w moc wstawiennictwa żyjących, którzy mogą wyjednać zmarłym błogosławieństwo i udział w szczęściu wiecznym. Modlitwa i ofiara stają się więc konieczne dla tych, którzy wyczekują pełnego oczyszczenia.

O możliwości odpuszczenia grzechów poza granicami ziemskiego życia poucza także sam Chrystus, gdy ostrzega przed bluźnierstwem przeciwko Duchowi Świętemu: „Dlatego powiadam wam: Każdy grzech i bluźnierstwo będą odpuszczone ludziom, ale bluźnierstwo przeciwko Duchowi nie będzie odpuszczone. Jeśli ktoś powie słowo przeciw Synowi Człowieczemu, będzie mu odpuszczone, lecz jeśli powie przeciw Duchowi Świętemu, nie będzie mu odpuszczone ani w tym wieku, ani w przyszłym" (Mt 12,31-32). Według słów Chrystusa istnieje zatem możliwość uwolnienia się od grzechów innych niż bluźnierstwo przeciwko Duchowi Świętemu w przyszłym życiu[7].

Tak więc Pismo święte uzasadnia wiarę w czyściec, ucząc o możliwości przebaczenia grzechów po śmierci. Takie przebaczenie byłoby niemożliwe, gdyby istniało tylko niebo i piekło. Stąd też Kościół zdecydował się tę prawdę zdogmatyzować.

3. ORZECZENIA SOBORÓW

Naukę o istnieniu czyśćca Kościół ogłosił na Soborze w Lyonie, w 1274 r. W dokumentach tego soboru czytamy: „Jeśli prawdziwie pokutujący odeszli w miłości, zanim zadośćuczynią godnymi owocami pokuty za popełnione grzechy i zaniedbania, to ich dusze, jak nam wyjaśnił brat Jan [Parastron OFM], oczyszczają się po śmierci: i że dla złagodze-

[7] Por. KKK, 1031.

nia tego rodzaju kar pomagają im prośby żyjących wierzących, mianowicie ofiary mszalne, modlitwy, jałmużny i inne dzieła pobożności, które według zarządzeń Kościoła były skierowane przez wierzących za innych wierzących”[8]. Prawdę tę, w prawie niezmienionej formie, potwierdził Sobór we Florencji (1439)[9]. Więcej uwagi nauczaniu o czyśćcu poświęcił Sobór Trydencki, który na 25 sesji, 3 grudnia 1563 r. przyjął osobny dokument: „Dekret o czyśćcu”, w którym czytamy: „Ponieważ Kościół katolicki – pouczony przez Ducha Świętego, w oparciu o Pismo święte oraz starożytną tradycję ojców, podczas świętych soborów, a ostatnio na tym ekumenicznym soborze – nauczał, że istnieje czyściec, a dusze w nim zatrzymane wspierane są wstawiennictwem wiernych, szczególnie zaś miłą [Bogu] ofiarą ołtarza, święty sobór nakazuje biskupom pilną troskę o to, by chrześcijanie wierzyli, zachowywali, byli nauczani oraz by wszędzie głoszono zdrową naukę o czyśćcu, przekazaną przez świętych ojców i święte sobory. W kazaniach dla ludu należy pomijać dociekania dla prostego ludu trudniejsze i subtelniejsze, które nie służą zbudowaniu i zwykle nie prowadzą do wzrostu pobożności. Podobnie [biskupi] nie powinni zezwalać, aby rozpowszechniano i roztrząsano kwestie niepewne lub posiadające pozory fałszu. Powinni zakazać – jako zgorszenia i obrazy wiernych – tego, co jest jedynie przejawem jakiejś ciekawości czy zabobonu lub trąci brudnym zyskiem. Niech zaś biskupi zatroszczą się, żeby wstawiennictwa wiernych żyjących, a mianowicie ofiary Mszy, modlitwy, jałmużny oraz inne dzieła pobożności zwyczajowo podejmowane przez nich za wierzących zmarłych, dokonywały się pobożnie i bogobojnie, zgodnie z postanowieniami Kościoła, a to, co wypływa z powinności wynikających z fundacji spadkodawców lub z innych racji, nie było wypełniane niedbale – przez kapłanów, szafarzy Kościoła oraz inne zobowiązane do tego osoby – ale pilnie i dokładnie”[10]. Problematyką czyśćca zajął się również Sobór Watykański II, który potwierdził nauczanie poprzednich soborów: „Czcigodną wiarę naszych przodków, dotyczącą żywego obcowania z braćmi, którzy są w chwale niebieskiej albo oczyszczają się jeszcze po śmierci, obecny Sobór święty przyjmuje

[8] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, (dalej jako: BF), S. Głowa, J. Bieda (red.), Poznań 2000, nr 254.

[9] „Jeżeli pokutujący zmarli w prawdziwej miłości Bożej, zanim pokutą zadośćuczynili za swoje wykroczenia lub zaniedbania, dusze ich oczyszczają się po śmierci karą czyśćca. Do uwolnienia od tej kary pomaga im wstawienie się wiernych żyjących, mianowicie ofiary Mszy świętej, modlitwy, jałmużny i inne dobre uczynki”. BF, 273.

[10] Źródło: https://gloria.tv/article/RgtxqWhjujYj2BZBTUu4YDquj (data wejścia: 11.11.2016).

z wielkim pietyzmem i na nowo przedstawia postanowienia świętych Soborów: Nicejskiego II, Florenckiego i Trydenckiego”[11].

4. Czyściec dziś

Współczesne nauczenie o czyśćcu znalazło swoje miejsce nie tylko w „Katechizmie Kościoła Katolickiego” [12], ale również w encyklice Benedykta XVI „Spe salvi”. Papież, oprócz problematyki nieba i piekła, skupił swoją uwagę na czyśćcu, jako sposobie bytowania duszy po śmierci. Chodzi o stan pośredni pomiędzy stanem pełni szczęścia – pełnej komunii w miłości człowieka z Bogiem, oraz stan ostatecznej klęski życiowej – wieczne potępienie. Punktem wyjścia do kwestii czyśćca w encyklice jest stwierdzenie: „u większości ludzi w największej sferze ich istoty jest obecne ostateczne wewnętrzne otwarcie na prawdę, na miłość, na Boga. Jednak w konkretnych wyborach życiowych jest ono przesłonięte przez coraz to nowe kompromisy ze złem. (…). Co dzieje się z takimi ludźmi?”[13] – pyta Papież. Odpowiedź zawiera się już częściowo w stwierdzeniu, że „nasz brud nie plami nas na wieczność, jeśli pozostaliśmy ukierunkowani na Chrystusa, na prawdę i na miłość”[14]. Istnieje więc „stan pośredni”, w którym „dusza dojrzewa do komunii z Bogiem”[15]. Dopełnienie nauki o tym „stanie pośrednim”, stanowi wyraźnie nawiązujące do Starego Testamentu stwierdzenie, że „można przyjść z pomocą zmarłym w ich przejściowym stanie poprzez modlitwę”[16]. W Nowym Testamencie te możliwości ubogacone są przez Eucharystię i jałmużnę[17].

5. Logika wiary i ludzka logika

We wstępie zostało wspomniane, że nauczanie o istnieniu czyśćca odrzucają, zarówno Cerkiew prawosławna, jak i wspólnoty protestanc-

[11] *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, nr 51.

[12] Por. KKK, 1030-1031.

[13] Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”. O nadziei chrześcijańskiej*, (dalej jako: SS), Watykan 2007, nr 46.

[14] SS, 47.

[15] SS, 45.

[16] SS, 48.

[17] Por. S. Nagy, *Prawda o rzeczach ostatecznych w perspektywie „Spe salvi”*, http://www.niedziela.pl/artykul/85085/nd/Prawda-o-rzeczach-ostatecznych (data wejścia: 11.11.2016).

kie. Przyjmują one jedynie istnienie nieba i piekła. Jednak taka postawa przeczy rozumowaniu wiary i ludzkiej logice.

Bardzo trudno byłoby znaleźć człowieka, który umierając, nie miałby na sumieniu choćby jednego powszedniego grzechu. Do nieba, jak to już zostało powiedziane, nie może wejść dusza takiego człowieka. Jednocześnie nie może być skazana na piekło, gdyż byłoby to niesprawiedliwością. A zatem musi istnieć stan pośredni – oczyszczenia dusz przez jakiś czas, by wejść do chwały nieba.

Historia zna wiele przypadków, gdy umierali wielcy grzesznicy, którzy niemal całe życie oddawali się ciężkim grzechom. Umierali jednak z prawdziwym żalem za grzechy i ze szczerą skruchą. Zatem byłoby niesprawiedliwością, aby takie dusze poszły prosto do nieba. Znowu więc rozum i logika wiary domagają się istnienia jakiegoś stanu pośredniego między niebem a piekłem – czyśćca.

Zarówno prawosławie[18], jak i protestantyzm, znają praktykę modlitw za zmarłych. Jeśli jednak nie ma czyśćca, a jedynie niebo i piekło, to jaki jest sens modlitwy za zmarłych?

Cerkiew kategorycznie odrzuca naukę o czyśćcowym ogniu oczyszczającym, który jest czymś różnym od ognia piekielnego – jest to ogień Bożej miłości (czy też Bożej sprawiedliwości). A zatem nie chodzi tutaj o samą możliwość cierpień po śmierci i wyzwolenia od nich, lecz rozbieżność dotyczy ich źródła i natury; tym źródłem cierpienia w żadnym wypadku nie może być Bóg. Dlatego nie do przyjęcia jest koncepcja mówiąca, że ogień czyśćcowy jest tożsamy z ogniem miłości Bożej. Bóg nie stworzył śmierci ani cierpienia, ale dopuszcza cierpienie, nadając mu wielkie znaczenie zbawcze i głęboki sens. Jednak ono nie pochodzi od Niego[19].

Odnosi się nieodparte wrażenie, że w całej dyskusji z prawosławiem na temat czyśćca chodzi, jak zwykle, o nazwy i terminy, a nie o samą rzeczywistość. Kościół katolicki, mówiąc o „ogniu czyśćcowym", używa pewnego obrazu. Zarówno Pismo święte, jak i Tradycja, mówiąc o karach w życiu przyszłym, przedstawiają je jako ogień. W Piśmie świę-

[18] Dla ścisłości trzeba dodać, że choć prawosławie nie przyjmuje nauki o istnieniu czyśćca, a raczej zaprzecza istnieniu ognia czyśćcowego, to jednak w praktyce prawosławni uznają pewnego rodzaju oczyszczenie dusz po śmierci (błąkanie się dusz do 40 dni po śmierci), czyli tzw. *mytarstwo*, tj. spłacanie myta (za grobem) zasługami świętych za nieodpokutowane grzechy.

[19] Por. M. Dądela, *Dlaczego Prawosławie odrzuca naukę o czyśćcu?*, http://www.monasterujkowice.pl/articles.php?a=2 (data wejścia: 11.11.2016).

tym wyraz „ogień” ma znaczenie przenośne tam, gdzie mowa jest o karach (por. Prz 17,3). Zwrot starobiblijny Chrystusa o robaku, co nie umiera i ogniu, co nie gaśnie (por. Mk 9,48), może być tłumaczony tylko przenośnie. W przeciwnym razie, nie tylko ogień, ale i robaka trzeba by było rozumieć w znaczeniu dosłownym, a to przecież nie wydaje się być prawdopodobnym. Analogicznie należy podejść do płaczu i zgrzytania zębów (por. Mt 8,12).

❖ ❖ ❖

Niezależnie, czy przyjmujemy naukę o czyśćcu czy nie, czy będziemy ten stan duszy nazywali tak czy inaczej, niezaprzeczalnym faktem jest potrzeba modlitwy za zmarłych, gdyż do tego zachęca nas Biblia, gdyż jest to „myśl święta i pobożna” (2Mch 12,45). A resztę pozostawmy niezmierzonemu Miłosierdziu Bożemu.

ABSTRACT

In his article [...] **„Purgatory - Doorway to Heaven"**, the author reveals the basis of the Catholic Church's teaching on purgatory. He stresses, however, that purgatory, from a logical point of view, is a kind of filling a gap between the state of heaven and hell, for those who are in need of purification.

KEY WORDS: dogmatic theology, eschatology, eternal life, purgatory.

SŁOWA KLUCZE: teologia dogmatyczna, eschatologia, życie wieczne, czyściec.

JERZY SZYRAN OFMCONV
Warszawa

Sport jako praca.
Pytania o sens

Praca (łac: *labor* – pewna forma działalności ludzkiej, *opus* – dzieło, wynik działalności)[1] jest „rzeczą starą" – tak starą, jak człowiek i jego życie na ziemi. Człowiek bowiem, stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,27), został powołany, by czynił sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1,28), aby ją uprawiał i doglądał (por. Rdz 2,15) oraz według własnego upodobania korzystał z jej owoców (por. Rdz 2,16). Człowiek zatem został powołany do uczestnictwa w stwórczym dziele Boga poprzez doskonalenie ziemi i świata.

Współczesny świat zna wiele form pracy. W wielu bowiem wypadkach praca wykonywana przez jednostki czy różne grupy ludzi jest odpowiedzią na potrzeby człowieka. W miarę rozwoju cywilizacji zmieniają się ludzkie potrzeby, kształtowane nie tylko przez świadomość własnego rozwoju, ale również przez pragnienia, które ewoluują wraz z tworzeniem nowych jakości form spędzania wolnego czasu, wypoczynku, zmieniających się narzędzi użytkowych, upodobań, gustów i mód. Potrzeba rodzi nowe dzieło, które staje się z kolei zaspokojeniem ludzkiej potrzeby.

Pośród wielu potrzeb na rozrywkę i zróżnicowane formy spędzania czasu, swoje poczesne miejsce od wieków zajmuje sport jako dziedzina rekreacji i zmagania się z samym sobą, z własnymi możliwościami oraz rywalizacji z innymi. Wiele osób od zarania dziejów z wielkim zaagażowaniem śledzi osiągnięcia sportowe innych. Stąd zrodziła się potrzeba dostarczania publiczności tego rodzaju emocji, które dla jej protagoni-

[1] Por. A. Dylus, *Praca*, w: *Słownik teologiczny*, A. Zuberbier (red.) Katowice 1998, s. 444. Por. także M. Duda, *Praca,* w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, A. Zwoliński (red.), Radom 2003, s. 385.

stów, stały się także źródłem zysku, a zatem zaczęły być postrzegane jako praca-zawód.

Niniejsze rozważania nie mają na celu negacji sportu jako formy rekreacji czy też ukazania całego etosu pracy w nauczaniu Kościoła katolickiego, lecz jest to próba wskazania pewnych sprzeczności, zachodzących pomiędzy ideą sportu zawodowego a ścisłym pojęciem pracy w ujęciu nauczania moralnego Kościoła katolickiego.

1. PRÓBA ZDEFINIOWANIA PRACY I SPORTU

Idea pracy podlega nieustannemu rozwojowi, nie tylko w sensie technologicznym czy ekonomicznym, ale także w rozumieniu moralnym. Kościół bowiem, widząc jej podstawy w powołaniu, jakie Stwórca skierował do pierwszego człowieka, wciąż na nowo odczytuje jej wymiar i godność w kontekście czasów i postępu cywlizacji.

1.1. Biblijne spojrzenie na pracę

Od samego początku praca wpisuje się w żywot człowieka jako powołanie, zarówno przed, jak i po grzechu pierworodnym. Przed upadkiem pierwszego człowieka, powołanie do przetwarzania świata znajduje swoje odzwierciedlenie w pracy na rzecz ogrodu w Eden. Błędne jest mniemanie, że „Ogród w Eden" stanowił wieczną sielankę dla człowieka. W wielu bowiem miejscach Pisma świętego znajdujemy potwierdzenie prawdy, że człowiek od samego początku był powołany do pracy fizycznej. Kiedy bowiem człowiek, stworzony „na obraz Boży (...) jako mężczyzna i niewiasta" (por. Rdz 1,27), słyszy słowa: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną" (Rdz 1,28) – pośrednio słyszy ponad wszelką wątpliwość o działaniu, które ma on wykonywać na ziemi[2]. Natchniony autor biblijny tak pisze: „Każesz rosnąć trawie dla bydła i roślinom, by człowiekowi służyły, aby z roli dobywał chleb" (Ps 104,14; Prz 6,61). Praca zatem

[2] Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens". O pracy ludzkiej*, (dalej jako: LE), Watykan 1980, nr 4. Stary Testament w wielu miejscach odwołuje się do różnych zawodów: do pracy lekarza (por. Syr 38,1nn), aptekarza (por. Syr 38,4-8), rzemieślnika-artysty (por. Wj 31,1-5; Syr 38,27), kowala (por. Rdz 4,22; Iz 44,12) (można te słowa odnieść do pracy współczesnej hutnika); garncarza (por. Jr 18,3n; Syr 38,29n), rolnika (por. Rdz 9,20; Iz 5,1n), uczonego (por. Koh 12,9-12; Syr 39,1-8), żeglarza (por. Ps 107 [106],23-30; Mdr 14,2-3), budowniczego (por. Rdz 11,3; 2Krl 12, 12n; 22,5n), muzyka (por. Rdz 4,21), pasterza (por. Rdz 4,2; 37,3; Wj 3,1; 2Sm 16,11; *passim*), rybaka (por. Ez 47,10). Znane są także piękne słowa poświęcone pracy kobiety (por. Prz 31,15-27).

stanowi zasadniczą domenę człowieka, który miał uprawiać i strzec „Ogrodu w Eden”[3].

Po grzechu pierworodnym Biblia kładzie również nacisk na wysiłek i uciążliwość pracy człowieka (por. Rdz 3,17)[4]. Pismo święte podkreśla wartość pracy i godność człowieka pracującego, porównując jego pracę z trudem stworzenia świata przez Boga (por. Wj 23,12). Pismo święte w wielu miejscach chwali pracowitość (por. Mdr 31,10nn) i gani wszelkie nadużycia i niesprawiedliwość w pracy (por. Mdr 4,6nn; Wj 1,11; Kpł 19,13; Pwt 24,14)[5].

W Ewangelii, szczególnie w życiu ukrytym Jezusa, przebija owa „Ewangelia pracy”: „O, Nazaret, domu Syna cieśli, tu właśnie chcielibyśmy zrozumieć i umocnić surowe, a przynoszące zbawienie prawo ludzkiej pracy”[6]. Chrystus w swojej publicznej działalności zawsze otaczał się ludźmi pracy, którym głosił wyzwolenie dzięki łasce (por. Mt 11,28). Ten, który głosił Dobrą Nowinę, sam był człowiekiem pracy rzemieślniczej, jak Józef z Nazaretu (por. Mt 13,55). Chociaż w Jego nauczaniu nie znajdujemy specjalnego nakazu pracy, to wymowa Jego życia mówi, że należy On do „świata pracy”, ma dla ludzkiej pracy głębokie uznanie i szacunek – z miłością patrzy na różne rodzaje pracy, widząc w każdej jakiś szczególny rys podobieństwa człowieka do Boga – Stwórcy i Ojca. Dowodem tego są przypowieści, w których Chrystus, odwołując się do ludzkiego trudu pracy, ukazuje dzieło swego Ojca[7].

---

[3] Por. J.S. Synowiec, *Na początku*, Warszawa 1981, s. 157. Por. także *Katechizm Kościoła Katolickiego*, (dalej jako: KKK), Poznań 1994, nr 2402.

[4] Trud nie wyklucza radości pracy. Por. A. Dylus, *Praca…*, dz. cyt., s. 445.

[5] Por. J. Majka, *Rozważania o etyce pracy*, Wrocław 1986, s. 12-13. Por. także tenże, *Praca jako środek doskonalenia człowieka*, w: *Laborem exercens. Powołany do pracy. Komentarze*, J. Krucina (red.), Wrocław 1982, s. 109.

[6] KKK, 533, „Ten, który będąc Bogiem, stał się podobny do nas we wszystkim (por. Hbr 2,17; Flp 2,5-8), większą część lat swego życia na ziemi poświęcił pracy przy warsztacie ciesielskim, pracy fizycznej”. LE, 6.

[7] Por. LE, 25. Por. także M. Duda, *Praca…,* dz, cyt., s, 385. Chrystus w swoim nauczaniu odwołuje się do pracy pasterza (por. J 10,1-16), rolnika (por. Mk 12,1-12), lekarza (por. Łk 4,23), siewcy (por. Mk 4,1-9), gospodarza (por. Mt 13,52), służącego (por. Mt 24,45; Łk 12,42-48), ekonoma (por. Łk 16,1-8), rybaka (por. Mt 13,47-50), kupca (por. Mt 13,45n), robotnika najemnego (por. Mt 20,1-16). Mówi również o różnorodnej pracy kobiet (por. Mt 13,33; Łk 15,8n). Jezus apostolstwo przedstawiał na podobieństwo pracy fizycznej żniwiarzy (por. Mt 9,37; J 4,35-38) czy rybaków (por. Mt 4,19), wspomina także o pracy uczonych (por. Mt 13,52).

Obowiązek pracy wielokrotnie podkreślał św. Paweł (por. Ef 4,28; 1Tes 4,11; 2Tes 4,10nn), który także ukazywał wartość pracy ludzkiej swoim przykładem (por. 1Kor 4,12; 1Tes 2,9; 2Tes 3,7nn)[8]. Św. Paweł szczycił się tym, że pracował w swoim zawodzie (por. Dz 18,3) i dzięki temu mógł sam zarabiać na swoje i swoich towarzyszy utrzymanie (por. Dz 20,34n). Jak podkreślał: „pracowaliśmy w trudzie i zmęczeniu we dnie i w nocy, aby dla nikogo z was nie być ciężarem" (2Tes 3,8). Stąd też jego pouczenia na temat pracy mają charakter napomnienia i nakazu: „nakazujemy i napominamy ich w Panu Jezusie Chrystusie, aby pracując ze spokojem, własny chleb jedli" (2Tes 3,12). Ci bowiem, którzy „wcale nie pracują (...) postępują wbrew porządkowi" (2Tes 3,11), co pobudza Apostoła Narodów do twardej konstatacji: „kto nie chce pracować, niech też nie je" (2Tes 3,10). W innym miejscu zaś zachęca: „Cokolwiek czynicie, z serca wykonujcie jak dla Pana, a nie dla ludzi, świadomi, że od Pana otrzymacie dziedzictwo wiekuiste jako zapłatę" (Kol 3,23n).

1.2. Epoka patrystyczna o pracy

Czasy poapostolskie stanowią kontynuację etosu pracy. Ojcowie Kościoła zwracają uwagę na jej wartość. Znamienne wskazanie dla chrześcijan podaje „Didache": „ażeby wśród was bez pracy nie był żaden chrześcijanin"[9]. Św. Augustyn podkreśla jej twórczy charakter i dostrzega w niej udział w dziele stworzenia oraz widzi możliwość łączenia jej z modlitwą (modlitwa pracą)[10].

1.3. Współczesne nauczanie Kościoła

Świat, idąc swoim torem, oddalił się od myśli Kościoła. Po rewolucji przemysłowej rozwój ekonomii i innych nauk pokrewnych doprowadził do laicyzacji w podejściu do zagadnienia pracy. Zaczęto ją postrzegać przede wszystkim w kategoriach czysto ekonomicznych. Ważniejsze od człowieka stały się problemy wydajności i jej technicznej organizacji.

---

[8] Por. J. Majka, *Rozważania o…*, dz. cyt., s. 13. Por. także LE, 26; J. Majka, *Praca jako…*, dz. cyt., s. 109; M. Duda, *Praca…*, dz. cyt., s. 386.

[9] *Didache*, XII,3, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, M. Starowieyski (red.), Kraków 1998.

[10] Por. J. Majka, *Rozważania o…*, dz. cyt., s. 14.

1.3.1. Praca we współczesnym rozumieniu społeczno-moralnym

Współczesne badania socjologiczne pokazują, że chociaż – z subiektywnego punktu widzenia – rozumienie pracy pozostaje niezmienne, to jednak wskazują na zmniejszającą się rolę pracy w społeczeństwie. Rozproszenie zawodowe i wysoka specjalizacja sprawiły, że doświadczenie pracy przeżywa się bardziej w wymiarze rezultatu i kariery niż jako powołanie. Pociąga to za sobą coraz większe pogwałcenie praw pracownika: jego godności, prawa do godziwej zapłaty, wypoczynku i bezpieczeństwa[11].

Ta sytuacja niejako wymusiła na Kościele XIX w. zajęcie konkretnego stanowiska. Poczynając zatem od Leona XIII i jego encykliki „Rerum novarum" (1891), rozpoczęła się walka Kościoła o godność robotnika. Jego myśli podjął z kolei Pius XI w encyklice „Quadrogessimo anno" (1931). Kolejni papieże: Jan XXIII („Mater et Magistra" 1961 i „Pacem in terris" 1963) i Paweł VI („Populorum progressio" 1967) również w swoim nauczaniu podejmowali kwestie robotnicze.

Od Soboru Watykańskiego II Kościół wielokrotnie wypowiadał się na temat pracy: „Aktywność ludzka, jak pochodzi od człowieka, tak też ku niemu się skierowuje. Człowiek bowiem pracując, nie tylko przemienia rzeczy i społeczność, lecz doskonali też samego siebie. Uczy się wielu rzeczy, swoje zdolności rozwija, wychodzi z siebie i ponad siebie. Jeżeli się dobrze pojmuje ten wzrost, jest on wart więcej aniżeli zewnętrzne bogactwa, jakie można zdobyć. (...) Stąd normą aktywności ludzkiej jest to, żeby zgodnie z planem Bożym i wolą Bożą odpowiadać prawdziwemu dobru rodzaju ludzkiego i pozwolić człowiekowi na realizowanie i wypełnianie pełnego swojego powołania bądź indywidualnie, bądź społecznie"[12].

We współczesnym Kościele wiodącym dokumentem, który dokonuje streszczenia i odnowienia dotychczasowego nauczania encyklik społecznych, jest „Laborem exercens" Jana Pawła II. Ze swej definicji,

---

[11] *Por. M. Duda,* Praca*…, dz. cyt.,* s. 386.

[12] *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"* (dalej jako: KDK), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, nr 35. Sobór z całą mocą podkreśla, że nie tylko sam proces pracy, ale także jej wytwory i postęp techniczny winny człowiekowi służyć i być mu poddane. Panowanie w tym zakresie winno należeć do człowieka jako podmiotu pracy, a nie odwrotnie. Praca, chociaż ma charakter i cele doczesne, została objęta dziełem odkupienia i powinna „być doprowadzona do doskonałości w tajemnicy paschalnej" KDK, 38. Por. także M. Duda, *Praca…*, dz. cyt., s. 386.

przedstawionej przez Jana Pawła II, praca jawi się jako przyczynek do „ciągłego rozwoju nauki i techniki”[13], a przede wszystkim do podnoszenia poziomu kulturalnego i moralnego społeczeństwa, w którym żyje człowiek jako członek braterskiej wspólnoty[14]. Jan Paweł II ujmuje pracę jako „każdą działalność, jaką człowiek spełnia, bez względu na jej charakter i okoliczności, to znaczy każdą działalność człowieka, którą za pracę uznać można i uznać należy pośród całego bogactwa czynności, do jakich jest zdolny i dysponowany poprzez samą swoją naturę, poprzez samo człowieczeństwo”[15]. Kontynuując swoją refleksję, Papież podkreśla, że człowiek stworzony na Boży obraz i podobieństwo (por. Rdz 1,26) od samego początku został powołany, by wśród widzialnego wszechświata czynił sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1,28)[16].

Człowiek z pracy swoich rąk ma pożywać chleb (por. Ps 128 [127],2)[17]. Jan Paweł II jednak w tym „chlebie” widzi, nie tylko pokarm podtrzymujący ludzkie ciało przy życiu, ale przede wszystkim „chleb wiedzy i postępu, cywilizacji i kultury”[18], który także okupiony jest potem i trudem ludzkiego wysiłku (por. Rdz 3,19)[19].

Praca ludzka jawi się zatem jako tworzenie i wymiana pewnych dóbr lub świadczenie usług gospodarczych. Z punktu widzenie katolickiej nauki społecznej pracę można zdefiniować jako wolną i naturalnie konieczną działalność człowieka, wypływającą z poczucia obowiązku, połączoną z trudem i radością, mającą na celu tworzenie użytecznych społecznie wartości duchowych i materialnych. Praca, w odróżnieniu od zabawy, która jest celem samym w sobie, pośredniczy w zaspokajaniu potrzeb i jest skierowana do celu znajdującego się poza nią[20]. W paradoksalny sposób pracę można opisać dwoma przeciw-

[13] LE, wstęp.

[14] Por. LE, wstęp.

[15] LE, wstęp.

[16] Por. LE, wstęp.

[17] *Ora et labora*. Módl się tak, jakby wszystko zależało od Boga, pracuj zaś tak, jakby wszystko zależało od ciebie. Por. KKK, 2834.

[18] LE, 1.

[19] Por. LE, 1.

[20] Por. H. Skorowski, *Moralność społeczna. Wybrane zagadnienia z etyki społecznej, gospodarczej i politycznej*, Warszawa 1996, s. 81. Por. także Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus” w setną rocznicę encykliki „Rerum novarum”*, Watykan 1991, nr 36. A. Dylus, *Praca…*, dz. cyt., s. 444. Dla K. Rahnera praca jest „jednym ze sposobów

stawnymi pojęciami: wolność i konieczność. Konieczność pracy wynika z samej wewnętrznej struktury człowieka, który do życia potrzebuje zaspokajać swe potrzeby życiowe właśnie poprzez produkowanie dóbr i usług oraz tworzenie rzeczy użytecznych w procesie pracy. Ich zaspokojenie następuje dzięki czynowi pracy, którego podjęcie i sposób wykonania leży całkowicie w granicach ludzkiej wolności[21].

1.3.2. Sport w spojrzeniu etyczno-moralnym

Sport określa się jako pewien rodzaj ćwiczeń fizycznych, który zmierza do takiego rozwoju sił organizmu, jego sprawności, zręczności, odporności i harmonii w sposobach prezentacji, aby osiągnąć jak największą doskonałość fizyczną i coraz większą wartość duchową[22].

Idea sportu znajduje swoje poczesne miejsce w nauczaniu św. Pawła i innych pismach Nowego Testamentu, gdzie ukazana jest jako niewinna gra i rywalizacja, ale także wysiłek i wyrzeczenie (por. 1Kor 9,23-27; Hbr 12,1; Flp 3,12-14; 2Tm 2,5).

Bardzo ciekawe świadectwo na temat sportu zostawiają nam „Konstytucje Apostolskie" z IV w., które podają, że kandydat do chrztu, który jest gladiatorem, biegaczem na stadionie, organizatorem igrzysk lub atletą, winien porzucić swe zajęcia przed przyjęciam sakramentu lub nie może go otrzymać[23].

Zdumiewająca jest wielka ilość wypowiedzi papieży, dotyczących sportu i dziedzin z nim związanych: Pius XII wypowiadał się na tematy związane ze sportem ponad 20 razy, zaś Jan Paweł II zaraz na początku swego pontyfikatu spotykał się wielokrotnie ze sportowcami. Na niewątpliwą uwagę zasługuje przemówienie do „służb odpowiedzialnych, technicznych, atletycznych i ich rodzin dla drużyn Italii i Argentyny" przed mistrzostwami świata w 1979 r. Ponadto warto zwrócić uwagę na wielokrotnie cytowane w prasie sportowej przemówienie Papieża-Polaka do włoskiej drużyny mistrzów świata z 1982 r[24].

---

samorealizacji człowieka opartej na naturze". H. Skorowski, *Moralność społeczna…*, dz. cyt., s. 81.

[21] Por. A. Dylus, *Praca…*, dz. cyt., s. 445.

[22] Por. A. Drożdż, *Dekalog. Teologia moralna szczegołowa*, t. II, Tarnów 1994, s. 131.

[23] Por. *Konstytucje Apostolskie*, VII, 32, 6.

[24] Por. tamże, s. 132.

Ze swej natury sport jest zjawiskiem neutralnym moralnie. Jednak jego ocena może być uzależniona od motywacji podejmowanych działań. Spośród wielu motywacji, dla których ludzie uprawiają sport, należy wymienić:

- utrzymanie dobrego samopoczucia i równowagi psycho-fizycznej;
- poszukiwanie ryzyka, fascynacji przygody i przyjemności;
- ekspresja samego siebie, własnej potrzeby estetyki i siły;
- rywalizacja i udowodnienie własnej wartości;
- poszukiwanie towarzystwa i bliskości z innymi.

Z przeprowadzonych analiz praca jawi się jako zadanie podnoszenia poziomu kultury i moralności (praca uszlachetnia). Choć definicja pracy zawarta w encyklice ujmuje ją w szerokim kontekście ludzkiej działalności, to jednak Papież stawia jej pewne ograniczenia, zawężające ową perspektywę, traktującą pracę jako każdą działalność przynoszącą zysk (sponsorowaną). Praca winna stać się dawaniem (wymianą) dobra społecznego w wymiarze cywilizacyjnym (wiedza, postęp), moralno-duchowego (kultura, podnoszenie ducha) i materialnego (wytwórczość społecznie użyteczna)[25]. Sport zawodowy zatem, w kontekście tak rozumianego pojęcia pracy, wydaje się w żaden sposób nie spełniać stawianych przez katolicką naukę społeczną wymagań. Trudno bowiem we współczesnej idei sportu zawodowego odnaleźć, oprócz zysku pewnej grupy osób, tę wymianę dóbr w skali ogólnospołecznej: wiedzę i postęp, kulturę i podnoszenie ducha oraz wytwórczość społecznie użyteczną.

2. CELOWOŚĆ PRACY LUDZKIEJ

Dla współczesnego człowieka praca stanowi niejednokrotnie zło konieczne, związane z potrzebą zarabiania pieniędzy na swoje i innych utrzymanie. Tymczasem w pierwotnym zamyśle Stwórcy powołanie do pracy jawi się jako wielopłaszczyznowa celowość, której drugorzędnym celem jest korzyść materialna.

[25] Kopanie i zasypywanie dołu z pewnością jest pracą pociągającą za sobą niemały wysiłek i nawet, jeśli znajdzie się sponsor, który zechce za tak pojętą pracę płacić – czyż zdrowy rozsądek nie podpowiada, że jest to marnotrawienie sił i czynienie z osoby ludzkiej bezsensownego twórcy bezsensownego dzieła? (Przyp. Autora).

2.1. Praca z miłością

Bóg uczynił człowieka koroną stworzenia i poddał jego rozumnej władzy cały świat (por. Rdz 1,28-30). Powołanie człowieka do istnienia było podyktowane miłością Boga, stąd udział w dziele doskonalenia świata winien być odpowiedzią na miłość Boga – praca z miłością. Ta miłość Stwórcy, oprócz faktu stworzenia, najpełniej objawiła się w dziele odkupienia. Praca zatem podejmowana jako odpowiedź na zbawcze dzieło Boga w duchu poświęcenia i ofiary, może stać się odpowiedzią miłości. Praca w tym kontekście nabiera charakteru zbawczego[26].

2.2. Praca jako służba

Władza nad światem jest aktywną możliwością czynienia dobra (służba), przy pomocy rozumu, woli oraz sił fizycznych. „O wartości pracy nie decydują wytworzone rzeczy, ale wartość samego społeczeństwa, jego poziom moralny i intelektualny”[27]. Dzięki swemu intelektowi człowiek jest zdolny zrozumieć to dzieło Bożego umysłu, odwzorować w sobie jego ład, poznać jego wartość, piękno i funkcjonowanie. W ten sposób realizuje w sobie obraz Boga i równocześnie uzyskuje intelektualną dominację nad światem[28]. Doskonalenie świata przez pracę jest czynieniem go bardziej ludzkim, sprzyjającym rozwojowi i doskonaleniu człowieka oraz osiąganiu jego celów. Doskonalenie to tworzenie nowego dobra, nowych wartości, gdyż mają one sens – sens dobra – i tylko takie działania można nazwać pracą[29]. W tym rozumieniu władza nad światem jest służeniem dobru świata i wszystkich ludzi[30]. Doskonalenie człowieka przebiega w podwójnym kluczu znaczeniowym:

- autokreacja jako rozwój zewnętrzny – moralny i fizyczny;

---

[26] Por. H. Skorowski, *Moralność społeczna…*, dz. cyt., s. 93-94. Praca podejmowana z miłością ku Chrystusowi i bliźnim oraz we współdziałaniu z nimi, łączy człowieka z Mistycznym Ciałem Chrystusa. W ten sposób chrześcijanin w pracy odnajduje cząstkę Chrystusowego krzyża i staje się uczestnikiem Odkupienia. Por. LE, 27.

[27] M. Duda, *Praca…*, dz. cyt., s. 338.

[28] Por. J. Majka, *Rozważania o…*, dz. cyt., s. 66-67. Por. także tamże, s. 89; LE, 25.

[29] „Jedynie działalność świadoma, zakładająca pewną ideę, pomysł, cel, zasługuje na nazwę pracy”. A. Dylus, *Praca…*, dz. cyt., s. 444.

[30] Por. J. Majka, *Rozważania o…*, dz. cyt., s. 68. Por. także Z. Kolender, *Ludzka praca*, w: *Człowiek i praca. Studia i szkice wokół chrześcijańskiej koncepcji pracy*, J. Wolkowski (red.), Warszawa 1970, s. 21-22; tamże, s. 11-13. Adresatami pracy są: sam pracownik, rodzina pracownika, konsumenci, ci, którzy, w przyszłości będą korzystać z trwałych dóbr materialnych i kulturalnych powstałych w wyniku pracy obecnego pokolenia. Por. A. Dylus, *Praca…*, dz. cyt., s. 446. Pracować znaczy robić coś dla kogoś, CA, 31.

- rozwój darów duchowych, rozwój psychiczny.

Na tej drodze urzeczywistnia się człowieczeństwo – człowiek bardziej staje się człowiekiem – osobą (ten, który pozostawi siebie w tym, co robi). Praca ludzka zatem ma wymiar rzeczowy – kreowanie lepszej rzeczywistości oraz osobowy – doskonalenie siebie[31]. Nie ma znaczenia rodzaj wykonywanej pracy, zarówno bowiem artysta, jak i robotnik niewykwalifikowany, tworzą nowe jakości i w każdej z nich zostawiają siebie i wyrażają siebie poprzez pracę.

2.3. Podmiot i przedmiot pracy

Człowiek jest ponad całym procesem produkcyjnym i jako podmiot pracy ma prawo domagać się dla siebie godnych warunków jej wykonywania, by nie stać się jednym z wielu elementów warsztatu, obok maszyny i surowca[32]. Praca zatem winna być rozumiana jako działalność „przechodnia", która biorąc początek w ludzkim podmiocie, skierowana jest ku zewnętrznemu przedmiotowi. Mimo zmieniających się czasów „właściwym podmiotem pracy nadal pozostaje człowiek"[33]. Wymiar ten warunkuje samą etyczną istotę pracy. W ten sposób działanie człowieka zakłada swoiste panowanie nad „ziemią", a panowanie zaś to potwierdza i rozwija[34].

---

[31] Por. H. Skorowski, *Moralność społeczna…*, dz. cyt., s. 89.

[32] Por. tamże, s. 90-91. Por. także LE, 9; J. Majka, *Praca jako środek…*, dz. cyt., s. 112; A. Dylus, *Praca…*, dz. cyt. s. 445-446. Personalistyczny wymiar pracy ludzkiej ukazuje pracę jako przemianę świata i człowieka. Przemienianie świata ma jednak o tyle sens, o ile ten świat staje się lepszy, piękniejszy i bliższy człowiekowi. Człowiek jednak wpierw musi poznać świat i nim się zafascynować, odnaleźć siebie na jego tle, przeżyć emocje i radość tworzenia, przekazać otaczającej go rzeczywistości cząstkę swego ducha. Por. J. Majka, *Rozważania o…*, dz. cyt., s. 72. Nie można odrywać pracy od człowieka. W przeciwnym razie przestaje mieć ona ludzki charakter. Por. H. Skorowski, *Moralność społeczna…*, dz. cyt., s. 87.

[33] LE, 5. Człowiek „jako «obraz Boga» jest osobą, czyli bytem podmiotowym uzdolnionym do planowego i celowego działania, zdolnym do stanowienia o sobie i zmierzającym do spełnienia siebie. Jako osoba jest tedy człowiek podmiotem pracy. Jako osoba pracuje, wykonuje różne czynności przynależące do procesu pracy, a wszystkie one, bez względu na ich charakter, mają służyć urzeczywistnianiu się jego człowieczeństwa, spełnianiu osobowego powołania, które jest mu właściwe z racji samego człowieczeństwa. /…/ Praca ludzka ma swoją wartość etyczną, która wprost i bezpośrednio pozostaje związana z faktem, iż ten, kto ją spełnia, jest osobą, jest świadomym i wolnym, czyli stanowiącym o sobie podmiotem". LE, 6. Por. także KDK, 12.

[34] Por. LE, 4.

2.4. Społeczny wymiar pracy

Praca ludzka jest koniecznym elementem życia każdego człowieka i należy na nią spojrzeć, nie tyle w kategoriach obowiązku, ile powołania. Człowiek przychodzi na świat w określonej sytuacji cywilizacyjnej i jego trosce zostaje powierzone doskonalenie tego, co zastał, jako istocie rozumnej i wolnej, by kolejnym pokoleniom zostawić nową rzeczywistość, która może być następnie dalej doskonalona. Na powołanie do pracy można zatem spojrzeć w potrójnym znaczeniu:

- doskonalenie świata i lepsze przystosowanie go do aktualnych potrzeb człowieka;
- w odniesieniu do innych ludzi – jako realizacja miłości;
- w odniesieniu do siebie – jako zdobywanie doskonałości.

Praca zatem staje się integralną częścią powołania chrześcijańskiego. Praca jako Boże wezwanie staje się w tym kontekście koniecznym warunkiem realizacji powszechnego powołania człowieka[35].

Praca jest wyrażaniem miłości względem drugiego człowieka, który będzie korzystał z wytworów ludzkiej pracy. Stąd świadomość tego faktu winna wyzwalać w człowieku pragnienie dobra, które nadaje sens pracy, sprawia, że człowiek czuje się potrzebny i pożyteczny, staje się aktywnym czynnikiem podnoszenia jakości życia i kształtowania cywilizacji. Poprzez pracę człowiek niejako przedłuża swe istnienie w społeczeństwie, które, nawet po jego śmierci, wciąż korzysta z wytworów jego pracy. Społeczny wymiar pracy ludzkiej wyraża się także poprzez współdziałanie w szerokim sensie geograficznym i historycznym, gdyż człowiek korzysta z wytworów cywilizacji z innych obszarów świata oraz owoców pracy przeszłych pokoleń. W ten sposób staje się on współtwórcą cywilizacji – pracując wraz z innymi na dorobku innych ludzi. Człowiek zatem w pracy przekracza siebie w podwójnym kierunku: ku wartościom, które tworzy i ku bliźnim, z którymi i dla których współtworzy[36].

---

[35] Por. J. Majka, *Rozważania o…*, dz. cyt., s. 77-78. Por. także H. Skorowski, *Moralność społeczna…*, dz. cyt., s. 83-84. Obowiązek pracy ma swoje granice, gdyż nie jest ona wartością samą w sobie. Obowiązek pracy zostaje zniesiony, gdy praca prowadzi do degradacji człowieka, który jest najwyższą wartością pośród rzeczy. Taka praca staje się pozbawiona sensu. Por. J. Majka, *Rozważania o…*, dz. cyt., s. 78-79.

[36] Por. tamże, s. 73-74. Por. także tamże, s. 91. Praca jest wspólnym uczestnictwem w tworzeniu dobra. Por. J. Majka, *Praca jako…*, dz. cyt., s. 113.

Z przeprowadzonych analiz wyłania się obraz pracy jako potrzeby wcześniejszej niż potrzeby materialne. Wynika ona z rozumnej natury człowieka oraz refleksji świata stworzonego przez Boga, z potrzeby otwarcia się na otaczające człowieka wartości i innych ludzi[37].

Człowiek odróżnia się od tworzywa, które poddaje procesowi pracy, by uzyskać dobro swojej pracy (cel swojej pracy). W sporcie zawodowym, podmiot i przedmiot pracy wydają się być tym samym (twórca i tworzywo w jednym) – sportowiec podlega przetwarzaniu jako surowiec[38]. Wydaje się, że w całej pełni zachodzi tu niebezpieczeństwo, przed którym przestrzegał Jan Paweł II, traktowania pracy jako *sui generis* „towaru" czy „siły roboczej". Człowiek zostaje potraktowany jako narzędzie produkcji, podczas gdy powinien być traktowany jako jej sprawczy podmiot – sprawca i twórca[39]. Rezultatem pracy sportowca jest wynik (rekord, zwycięstwo, pokonanie), który osiąga się za pomocą wielorakich form treningu osoby sportowca jako tworzywa podlegającego „obróbce" (fizycznej, medycznej, psychologicznej), by osiągnąć pożądany wynik. Proces pracy zatem dokonuje się na samym sportowcu i jest etapem przygotowania do końcowej fazy, którą są zawody, mistrzostwa czy turniej – końcowy sprawdzian efektywności i zdatności twórcy i tworzywa. Ostatecznie twórca i tworzywo stają się także towarem, który można kupić, by inny „producent" korzystał z wyników tak zdepersonalizowanej pracy. W tym kontekście miłość i służba ograniczają się do wąskiego grona osób lub samej osoby sportowca, którego praca – jako twórcy i tworzywa – zamyka się w obrębie dobra tych rzeczywistości. Nauczanie Kościoła tymczasem pojmuje pracę także jako pomnażanie dobra wspólnego, wypracowywanego przez jego rodaków, przodków wszystkich epok, uświadamiając sobie przy tym, że na tej drodze praca ta służy pomnażaniu dorobku całej rodziny ludzkiej, wszystkich ludzi żyjących na świecie[40]. Człowiek i świat korzystają z dorobku minionych pokoleń i z ich pracy czerpią wartości dla swojej działalności ku postępowi całej cywilizacji.

3. GODZIWOŚĆ PRACY

[37] Por. J. Majka, *Praca jako …*, dz. cyt., s. 112-113.

[38] Warto zaznaczyć, iż w wielu zawodach, kiedy pozornie wydaje się, że twórca i tworzywo są jednym, okazuje się, że twórca poddaje obróbce pracy zewnętrzne tworzywo (tekst, muzyka, układ choreograficzny). W rezultacie te dwie rzeczywistości pozostają rozdzielone.

[39] Por. LE, 7.

[40] Por. LE, 19.

Ludzka praca musi cechować się swoją godnością oraz zachowaniem godności podmiotu ją wykonującego. Na cechy tak pojętej pracy składa się kilka elementów, które można określić mianem pracy dobrej i rzetelnej.

3.1. Praca mądra

Praca mądra powinna odpowiadać wszelkim wymogom doskonałości technicznej. Wiąże się to z wysiłkiem technologów i konstruktorów, kierowników zespołu roboczego i pracowników. Mądra praca winna dążyć do osiągnięcia zamierzonego efektu – zaspokojenia potrzeb człowieka, przy jak najmniejszym wysiłku i czynnościach człowieka. Urządzenia techniczne, które mają służyć do mądrego pracowania, winny zatem być proste, niezawodne i efektywne. Praca bowiem ma służyć człowiekowi nie do tego, by się napracował, lecz by osiągnął zamierzone efekty[41].

Drugim warunkiem pracy mądrej jest jej opłacalność, ponieważ z ekonomicznego punktu widzenia, nie wszystko trzeba produkować samemu, skoro bardziej ekonomicznie jest to kupić. Stąd mądra praca opiera się na korzystaniu z wytwórczości innych ludzi[42].

W wymiarze społecznym mądra praca jest świadomością społeczno-moralnych i cywilizacyjnych skutków. Pracując mądrze, człowiek tworzy nową jakość cywilizacji, od której w pewnej mierze zależy postawa i zachowanie się ludzi we wszystkich niemal dziedzinach życia. Pracować mądrze to czynić cywilizację bardziej ludzką[43].

Mądra praca ma prowadzić do szczęśliwości osoby ludzkiej. Szczęśliwość bowiem jest ostateczną doskonałością człowieka. Mądrość ludzkiego działania powinna ostatecznie prowadzić poprzez różnego rodzaju szczeble doskonałości do szczęścia człowieka. Dla chrześcijanina ostatecznym szczęściem jest zbawienie w Chrystusie. Mądra praca powinna pomagać w jego osiągnięciu, nie zaś przesłaniać czy zastępować ostateczny cel człowieka[44].

---

[41] Por. J. Majka, *Rozważania o…*, dz. cyt., s. 101-102.

[42] Por. tamże, s. 102-103. J. Majka podaje konkretny przykład: nie opłaca się budować browaru, gdy ktoś chce się napić piwa. Por. tamże.

[43] Por. tamże, s. 103-104. Choć niektóre wytwory ludzkiej pracy z technicznego czy ekonomicznego punktu widzenia są doskonałe, to jednak z punktu widzenia użyteczności społecznej są raczej ambiwalentne: narkotyki, broń, używki itd. Współczesne wytwory pracy człowieka mogą czynić życie łatwiejszym lub trudniejszym, a samego człowieka lepszym lub gorszym, wychowywać go lub deprawować. Por. tamże.

[44] Por. tamże, s. 104-105.

3.2. Postęp techniczny

Źródłem wzrostu wydajności pracy powinien być postęp techniczny i ciągłe doskonalenie organizacji pracy oraz jej planowania. Pozwala to na łatwe i niespieszne wykonywanie pracy, co sprzyja jej jakości i efektywności[45].

3.3. Oszczędność w pracy

Ważnym elementem dobrej pracy jest oszczędność. Jest ona wyrazem szacunku dla Bożych darów i obowiązuje wszędzie, gdzie człowiek się z nimi spotyka i z nich korzysta. Jest także wyrazem wrażliwości na potrzeby innych, ponieważ to, co zostało zmarnowane, w pewnym sensie zostało odebrane potrzebującym bliźnim. Jest w końcu wyrazem szacunku dla człowieka – wszystko, z czego człowiek korzysta, zostało przez innych w trudzie wyprodukowane. Człowiek, uwrażliwiając się na ducha oszczędności, powinien także oszczędnie pracować. Tu jednak wskazana jest pewna hierarchia wartości (priorytety):

- człowiek przed rzeczami;
- unikanie szkód przed osiąganiem korzyści;
- wartości moralne przed wartościami ekonomicznymi;
- unikanie zagrożeń bezpośrednich przed pośrednimi[46].

W oparciu o te zasady można ustalić system oszczędzania, który winien być realizowany tam, gdzie pracuje człowiek[47].

3.4. Kreatywność

Dobra praca cechuje się kreatywnością pracowników, którzy poszukują coraz doskonalszych wytworów, harmonizują je z innymi wytworami oraz ze środowiskiem. W konsekwencji jest to wytwarzanie rzeczy coraz bardziej dostosowanych do potrzeb człowieka. Kreatywność jest czynieniem świata bardziej ludzkim, czyli wprzęganie go w sferę ludzkich dążeń i takich metod korzystania z jego mechanizmów, które czyniłby jak najmniej zniszczeń. Kreatywność zakłada bowiem coraz doskonalsze i głębsze poznawanie świata, racjonalizację działań, programów i systemów, doskonalenie technologii, z jednoczesnym zacho-

[45] Por. tamże, s. 110.

[46] Por. LE, 19. Por. także A. Dylus, *Praca…*, dz. cyt. s. 448.

[47] Por. J. Majka, *Rozważania o…*, dz. cyt., s. 111-112.

waniem szacunku dla całego dzieła Stwórcy. Jest to warunek właściwego współdziałania człowieka z Bogiem w dziele rozumnego przetwarzania świata[48].

3.5. Praca sensowna

Dobra praca to także praca sensowna – jej wyniki przynoszą pożytek człowiekowi i służą jego doskonaleniu – prowadzą do coraz pełniejszego uczestnictwa w Prawdzie, Dobru i Pięknie[49].

Ludzka praca jest powolnym umieraniem. Trud i uciążliwość pracy powodują, że człowiek jednocześnie umiera, ale i poszerza swoją władzę duchową nad sobą i światem, doskonalej widzi rzeczy, przez co praca staje się procesem w kierunku wyzwolenia. Przezwyciężanie uciążliwości pracy daje człowiekowi świadomość zwycięstwa nad własną słabością i przyczynia się do wzrostu dojrzałości duchowej. Nieodłącznie z trudem łączy się duch ofiary, który jest wyrazem i dowodem miłości, które nadają pracy ludzkie oblicze. Dzięki temu człowiek poprzez pracę uczestniczy w dziele, które Chrystus podjął z miłością, poddając się cierpieniu na drzewie krzyża[50].

3.6. Godziwa zapłata

Praca domaga się sprawiedliwej zapłaty (por. Mt 10,10)[51]. Zapłata nie jest ceną za usługę pracy, ale środkiem utrzymania osoby, która podejmuje umowę o pracę. Dzięki niej człowiek ma dostęp do środków wytworzonych przez samą naturę, jak i środków wytwórczości ludzkiej. „Jedne i drugie stają się dostępne dla człowieka pracy na podstawie zapłaty, jaką otrzymuje on jako wynagrodzenie za swą pracę”[52].

---

[48] Por. tamże, s. 85-87.

[49] Por. tamże, s. 70. Por. także H. Skorowski, *Moralność społeczna…*, dz. cyt., s. 92-93. W tym kontekście praca fizyka produkującego bombę atomową ma mniejszy sens niż brukarza układającego równo chodnik. Por. J. Majka, *Rozważania o…*, dz. cyt., s. 74.

[50] Por. tamże, s.74-75. Por. także LE, 27.

[51] Por. LE, 19. „Za sprawiedliwą płacę, gdy chodzi o dorosłego pracownika obarczonego odpowiedzialnością za rodzinę, przyjmuje się taką, która wystarcza na założenie i godziwe utrzymanie rodziny oraz na zabezpieczenie jej przyszłości”. LE, 19. Sprawiedliwość jest oddaniem każdemu tego, co mu się słusznie należy. Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”. O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*, Watykan 2009, nr 6. Wiele zawodów z kategorii rozrywkowej utrzymuje się dzięki oglądalności publiczności i sprzedaży płyt.

[52] LE. 19. Por. także A. Dylus, *Praca…*, dz. cyt. s. 447.

Na koniec należy także wspomnieć, iż każdy człowiek pracujący ma prawo do godziwej emerytury lub innych świadczeń, umożliwiających mu godziwe doczekanie śmierci[53].

3.7. Wypoczynek

Kolejnym elementem, który wpisuje się w przestrzeń naszej refleksji, jest wypoczynek. Przede wszystkim „chodzi tutaj o regularny wypoczynek tygodniowy, obejmujący przynajmniej niedzielę[54]. Człowiek powinien naśladować Boga, zarówno pracując, jak i odpoczywając – skoro Bóg sam zechciał przedstawić mu swoje stwórcze działanie pod postacią pracy i odpoczynku. Owo zaś działanie Boga w świecie trwa stale, jak o tym świadczą słowa Chrystusa: „Ojciec mój działa aż do tej chwili (...)" (J 5,17); działa stwórczą mocą, podtrzymując w istnieniu świat, który powołał do bytu z nicości – i działa mocą zbawczą w sercach ludzi, których od początku przeznaczył do „odpoczynku" (por. Hbr 4,1. 9n) w zjednoczeniu z sobą, w „domu Ojca" (por. J 14,2). Stąd też i ludzka praca, nie tylko domaga się odpoczynku „co siódmy dzień" (por. Pwt 12nn; Wj 20,8-12), ale co więcej: nie może polegać na samej tylko eksploatacji ludzkich sił w zewnętrznym działaniu – musi pozostawiać przestrzeń wewnętrzną, w której człowiek, stając się coraz bardziej tym, kim z woli Boga stawać się powinien, przygotowuje się do owego „odpoczynku", jaki Pan gotuje swoim sługom i przyjaciołom (por. Mt 25,21)[55].

Podjęte w tej części analizy wydają się jeszcze bardziej przemawiać na niekorzyść sportu zawodowego. Wysiłek sportowca ma cel bardzo subiektywny, a przy tym – w wielu wypadkach zarobki są niewspółmierne do wytwarzanego dobra społecznego. Porównując bowiem zarobki wielu sportowców z pracą ludzi wytwarzających dobra publiczne, są one niewspółmierne. Na emeryturze zaś robotnik często staje wobec wyboru między pożywieniem a lekarstwami, gdyż na jedno i drugie go nie stać.

Drugim elementem jest bardzo wysoka urazowość wielu sportów[56].

---

[53] Por. LE, 19.

[54] LE, 19. Por. także A. Dylus, *Praca…*, dz. cyt. s. 447.

[55] Por. LE, 25.

[56] Wśród sportów, które najbardziej zagrażają zdrowiu i życiu, należy wymienić:

- boks;
- alpinizm;
- sporty ekstremalne;

Fakt ten również stawia sport zawodowy w opozycji do zasad moralnych Kościoła katolickiego.

Wiele zawodów sportowych rozgrywa się w niedziele – to kolejny argument przemawiający za przedmiotowym traktowaniem osób uprawiających sport zawodowo.

Praca winna ubogacać, doskonalić człowieka duchowo i moralnie. Obserwując zawody sportowe, które w wielu wypadkach wyzwalają agresję, trudno zrozumieć wnoszone przez sport zawodowy dobro.

❖ ❖ ❖

Z całości przeprowadzonej konfrontacji sportu zawodowego z katolicką nauką na temat ludzkiej pracy, wyłania się wiele wątpliwości i pytań o mądrość, sprawiedliwość, moralność i przede wszystkim ludzki sens sportu zawodowego. Podjęte analizy w oparciu o nauczanie Kościoła nie negują sportu jako dziedziny życia ludzkiego, lecz stanowią próbę zaniepokojenia sumień. Oglądając bowiem różne zawody sportowe, w jakimś sensie kibice, którzy także są ludźmi rozumnymi, zgadzają się na ten stan rzeczy lub traktują obojętnie podniesione w niniejszej refleksji pytania.

ABSTRACT

Sport as an element of everyday life, taken for a source of joy, health and rest, does not cause any moral doubts. However, when the sport becomes professional work, many doubts arise. These doubts are discussed on the grounds of the Catholic Social Teaching by the author in his article entitled “Sport as Work. Questions about sense". In his reflections, the author deals with issues reporting to social, spiritual and moral good, the questions of subject and object, fairness and morality in professional sport.

SŁOWA KLUCZE: Teologia moralna życia społecznego, Katolicka Nauka Społeczna, sport, praca.

KEY WORDS: Moral Theology of Social Life, Catholic Social Science, Sport, Work.

- motorowodniactwo;
- walki *full contact*;
- wyścigi samochodowe. Por. A. Drożdż, *Dekalog…*, dz. cyt., s. 135.

Lignum vitae

19

2018

4. Sprawozdania, recenzje, referaty...

SPRAWOZDANIA

JAN OLSZEWSKI OFMCONV*
Warszawa

„Bonawenturiański system myślenia. Pytanie o aktualność" Kilka słów o konferencji naukowej w Krakowie

„Jak sympozjum? Jakie wrażenia?" – dobiegały do moich uszu kurtuazyjne pytania Braci po moim powrocie z Krakowa. Spontanicznie narzucała mi się jedna odpowiedź, nieśmiało wypowiedziana: „przekonałem się, jakim jestem ignorantem". Trzeba było długiego dnia refleksji, aby otrząsnąć się z tej myśli: „przecież do Warszawy wróciło więcej mądrego zakonnika". To nic, że krakowska konferencja naukowa, przekraczała w wielu punktach moje zdolności intelektualnej percepcji. Pozwoliła mi jednak uświadomić sobie własną niewiedzę. A to przecież jest progiem do zdobycia wiedzy; to luka, która domaga się zapełnienia; to inspiracja do poszukiwań, do nauki. To także mały odblask sokratejskiej mądrości: „Więc może o tę właśnie odrobinę jestem mądrzejszy, że jak czego nie wiem, to i nie myślę, że wiem"[1]. Ponadto pozwoliła ona uzmysłowić sobie, że nasze życie nie wyczerpuje się w poznawaniu i poznaniu, że jest coś więcej, owa pseudodionizyjska *docta ignorantia*, tak wzniośle wyakcentowana przez Bohatera tych krakowskich spotkań, św. Bonawenturę z Bagnoregio: „Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem: caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter in-

* **JAN OLSZEWSKI OFMCONV** (ur. 23.04.1964). Absolwent Papieskiego Wydziału Teologicznego św. Bonawentury „Seraphicum" oraz Papieskiego Wydziału Teologicznego „Marianum" w Rzymie. Autor kilku artykułów mariologicznych (m.in. w „Lignum Vitae" i licznych recenzji we włoskim wydaniu „Miles Immaculatae". Obecnie pracownik sekretariatu Kurii Prowincjalnej Prowincji Matki Bożej Niepokalanej w Warszawie.

[1] Platon, *Obrona Sokratesa*, 21D.

flammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem”[2].

Powróćmy jednak do faktów dotyczących krakowskiego spotkania ze Świętym z Bagnoregio:

Co? Konferencja naukowa.

Temat? „Bonawenturiański system myślenia. Pytanie o aktualność”.

Dlaczego? 800-lecie urodzin św. Bonawentury z Bagnoregio (1217-2017).

Kiedy? 1-2 czerwca 2017 r.

Gdzie? Krużganki klasztoru franciszkańskiego (OFMConv) przy pl. Wszystkich Świętych w Krakowie.

Przez kogo? Instytut Studiów Franciszkańskich (ISF) i Ośrodek Studiów Franciszkańskich przy Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II (UP JPII) w Krakowie.

Kto? W tych dniach mogliśmy usłyszeć gości z Włoch, Niemiec, Czech, a przede wszystkim z Polski. Reprezentowali oni różne środowiska naukowe: rzymskie – Papieski Uniwersytet „Antonianum”, Papieski Wydział Teologiczny św. Bonawentury „Seraphicum”, Studio Teologico Interproviciale „Laurentianum”, krakowskie – UP JPII i ISF, lubelskie – (Katolicki Uniwersytet Lubelski, warszawskie – Polska Akademia Nauk, ołomuńskie – Uniwersytet Palackiego. Przynależeli do różnych stanów: świeccy, zakonnicy (głównie franciszkanie wszystkich gałęzi) i księża diecezjalni. W sumie 13 mężczyzn i 2 kobiety. Losy wszystkich splotły się z Doktorem Serafickim, czy to przez zainteresowania naukowe (filozofia, teologia, historia, sztuka, duchowość), czy przez pasję do średniowiecznej myśli franciszkańskiej.

Jak? Prelegenci wielokrotnie podkreślali, że św. Bonawentura jest – mówiąc językiem współczesnym – myślicielem „globalnym”, łączącym w swym wykładzie wiarę i rozum, teologię i filozofię, duchowość i administrację, kult i pobożność, kontemplację i życie. Dla wydobycia tych różnych aspektów myśli bonawenturiańskiej, a jednocześnie dla ukazania ich jedności, organizatorzy podzielili dwa dni konferencji na 4 sesje:

I – filozofia;

II – teologia;

III – historia;

[2] Bonawentura, *Itinerarium mentis in Deum*, VII,6.

IV – duchowość.

Już pierwszego dnia zostaliśmy wyprowadzeni na głębokie wody bonawenturiańskiej filozofii i teologii.

Prof. dr hab. Mikołaj Olszewski oficjalnie zaproponował przedłożenie: „*Ubiquitas* – zapomniany atrybut. Analiza Sent. I, dist. 36-37". W czasie wykładu Autor skorygował tytuł: nie tyle „zapomniany" ile „kłopotliwy". Wielu z nas bez większej refleksji przyjmuje prawdę o wszechobecności Boga i mało zastanawia się, jak pogodzić to wyznanie z transcendencją Boga czy jak uniknąć utożsamiania Boga ze światem w wizji panteistycznej. Prawie nikt nie pyta, w jaki sposób Bóg jest wszędzie obecny. Wychodząc od poprzedników Bonawentury, Anzelma z Canterbury i Piotra Lombarda, prof. Olszewski podprowadził pod systematyzującą i uściślającą ten wątek myśl Doktora Serafickiego.

Drugim głosem filozoficznym był wykład prof. dr hab. Agnieszki Kijewskiej, uczennicy znanego polskiego bonawenturianisty, śp. o. prof. dr. hab. Iwona Edwarda Zielińskiego OFMConv, zatytułowany: „Bonawenturiańskie «Soliloquium» jako przykład ćwiczenia duchowego". Na pierwszy rzut oka budzi zdziwienie filozoficzne czytanie „Soliloquium", i to jako ćwiczenia duchowego, który to wątek powinien kojarzyć się raczej z duchowością chrześcijańską. Autorka, wychodząc od bonawenturiańskiego dialogu duszy poszukującej (która pyta i rozmyśla) z człowiekiem wewnętrznym (który odpowiada), ukazuje go jako ćwiczenie duchowe, dzięki któremu filozof uczy się żyć, uczy się rozmawiać, uczy się umierać, uczy się czytać. Prelegentka niewątpliwie nawiązuje do studium Pierre Hadota „Filozofia jako ćwiczenie duchowe". Istotne dla jej przedłożenia stało się ukazanie elementów „ćwiczenia" Bonawentury: metafizyki znaku, etapów, przedmiotu, intencji, owoców i celu.

Część filozoficzną zakończył głos franciszkanina, o. dr. Feliksa Stanisława Marchewki OFM, „Filozoficzne podstawy rozumienia Chrystusa jako Prawdy w ujęciu św. Bonawentury". O. Marchewka ukazał istotny związek między filozoficznym a teologicznym ujęciem Prawdy u Doktora Serafickiego (bez zmieszania, ale bez rozłączania), tak istotny dla dialogu między naukami przyrodniczymi, filozofią i religią. Rozróżniając między prawdą semantyczną (znaków) a prawdą ontologiczną (rzeczy), skierował nasze spojrzenie na *Logos* – tu identyfikowany z Synem – który jest bazą wzorczych idei. Prawda rzeczy stworzonych istnieje zatem w Słowie. Jeśli pozna się Słowo, pozna się wszystkie rzeczy materialne. W tej wizji znajduje swoje uzasadnienie charakterystyczna dla Bonawentury redukcja, gdyż wszelkie nauki mają swoje źródło w Słowie, ale

też jego pozytywne odczytywanie rzeczywistości świata, jako śladu Bożego zamysłu i działania.

Popołudnie pierwszego dnia Konferencji wprowadziło nas w zagadnienia typowo teologiczne. Rozpoczęło się ono wykładem s. prof. dr Mary Melone, rektora Papieskiego Uniwersytetu „Antonianum" w Rzymie: „*Spiritus Sanctus facit nos similes illi summae Trinitati*. La funzione intratrinitaria e l'agire salvifico dello Spirito nel pensiero di Bonaventura". S. Profesor podjęła się zarysowania, mniej rozwiniętego (niż chrystologia), nauczania św. Bonawentury o Duchu Świętym. W pierwszym punkcie podjęła kwestię pochodzenia Ducha *per modum voluntatis*, które wskazuje na wolność i miłość. W drugim ukazała właściwości Ducha, jakimi są *Amor*, *Nexus*, *Spiritus*. Tym samym nakreśliła osobowy, a nie rzeczowy, charakter Ducha, w którym On sam jest darem osobowym. Ojciec, który jest *Plenitudo fontalis*, właśnie w Duchu czyni się darem i obdarza swoją miłością.

Następnie głos zabrał ks. prof. dr Václav Pospíšil, czeski teolog z Ołomuńca, który zastanawiał się nad „Tajemnicą pokory w intelektualnej spuściźnie Bonawentury z Bagnoregio". Z wielką dozą pokory uczestnicy przyjęli wykład ks. Profesora, wynikającą z trudności komunikacyjnych (wykład przygotowany w języku czeskim, a streszczany na bieżąco w słabo opanowanym włoskim). We wprowadzeniu Prelegent zarysował problematykę związaną z zagadnieniem „pokory Boga". A następnie w dwóch częściach, które miały zwrócić uwagę na zmianę w bonawenturiańskim podejściu (co miało mieć miejsce w 1259 r., na skutek doświadczenia władzy w Zakonie), przedstawił refleksję Bonawentury na temat tajemnicy pokory. W zakończeniu powrócił do pokory Boga, która – według Bonawentury – objawia się w akcie Wcielenia i tajemnicy krzyża. Tym samym pokora jest widziana jako tajemnica, która przekracza nasze rozumowanie, jako wolność od siebie samego, która otwiera nas na dar podobieństwa do Boga.

Refleksji łączącej teologię wiary z mariologią podjął się franciszkanin, nowomianowany Sekretarz Papieskiej Międzynarodowej Akademii Mariolologicznej, o. prof. dr Bogusz Matula: „*Fides beatam facit*. Znaczenie wiary w życiu chrześcijańskim i w poznaniu Boga na przykładzie Maryi, Matki Bożej, w ujęciu Bonawentury z Bagnoregio". Także ten temat został przedstawiony w dwóch punktach. W pierwszym Autor zastanawiał się nad pojęciem wiary u Doktora Serafickiego, uwypuklając jej rozumienie jako „myślenia z przyzwoleniem" i jej związek z łaską. Następnie, w drugiej części, skupił się na ujęciu wiary w odniesieniu do Matki Bożej, zadając pytanie, czy wiara Maryi była jak nasza, czy miała

Ona jakąś większą łaskę. Istotne staje się tu stwierdzenie, że Maryja nie została „znaleziona", ale „przygotowana", że podlega tym samym prawom, co każdy inny wierny. Jeżeli jest coś wyjątkowego, to nowy wymiar wiary, to wezwanie do wspięcia się na wyżyny, to przyzwolenie na nowość Wcielenia i przyjęcie tajemnicy tajemnic. Tym samym Maryja, z jednej strony ukazuje godność człowieka i możliwości natury ludzkiej, a z drugiej objawia potęgę i możliwości samego Boga.

Ostatnim, i chyba najbardziej interesującym, jak też najbardziej adekwatnym do celu (poszukiwanie aktualności), było wystąpienia ks. dr. hab. Roberta Woźniaka: „Teologia Bonawentury w dialogu ze współczesnością". Prelegent skoncentrował się na dwóch autorach, którzy podjęli próbę odczytania teologii Doktora Serafickiego jako prekursorskiej w stosunku do niektórych kierunków współczesnego myślenia. Pierwszym z nich był Ewert H. Cousins, który w swoim opublikowanym w 1978 r. studium powiązał myśl Bonawentury z Mikołajem z Kuzy, a następnie z niektórymi teoriami „procesjonalistycznymi", których reprezentantem był Alfred North Whitehead. Punktem styczności miałaby być aplikowana przez Bonawenturę „coincidentia oppositorum". Drugi autor natomiast, Emmanuel Falque, zaproponował dojrzenie w bonawenturiańskiej myśli antycypacji metody fenomenologicznej. Dla uzasadnienia tych tez podkreśla wyjście Bonawentury od doświadczenia (np. stygmatyzacja), pytanie nie tyle o to, kim jest Bóg, ile o sposób patrzenia na Niego, „reductio" jako fenomenologiczne „branie w nawias", dążenie do przewyższenia metafizyki, koncentrując się na opisie objawienia.

Drugi dzień pozwolił trochę odetchnąć od intelektualnej ekwilibrystyki i spojrzeć na św. Bonawenturę jako osobę historyczną oraz wgłębić się w jego ducha.

O. prof. dr hab. Roland Prejs OFMCap podjął się odpowiedzi na pytanie: „Bonawentura – teolog czy historyk Zakonu?". Pytanie, które od wniesionej przez Sabatiera tzw. „kwestii franciszkańskiej", a co za tym idzie zakwestionowanie wartości historycznej biografii św. Franciszka, wydaje się ciągle powracać. Lubelski historyk, ze znaną sobie przejrzystością, zarysował hagiograficzne dzieło Bonawentury (ukazując jego źródła i metodę) oraz przedstawił kontekst historyczny wyboru *Legend* Doktora Serafickiego jako jedynie obowiązujących (chodziło o tożsamość Zakonu). Interesujące pozostaje stwierdzenie, że Bonawentura wiedział, co pisać i jak pisać (interpretacja teologiczna faktów, których nie fałszował, cel formacyjny, wskazanie na duchowość i ukazanie działania łaski Bożej w życiu Świętego).

Kontynuacją powyższego tematu był wykład o. prof. dr. Johanessa Freyera OFM z „Antonianum" w Rzymie: „Bonaventuras «Legendae» – die theologische Interpretation der Einfal (Simplicitas)". Po zarysowaniu kontekstu historycznego, a zwłaszcza po ukazaniu przemian zachodzących w życiu Zakonu, Autor pokrótce przedstawił kształtowanie się jego ówczesnej organizacji prawnej, by ostatecznie skoncentrować się na nowej historycznej wizji Zakonu (związanej ze sporem z joachimizmem). Tym samym ukazał znaczącą rolę św. Bonawentury w tym dziejowym procesie rozwoju franciszkanów, zarówno dla prawodawstwa, jak i teologicznej interpretacji dziejów.

Zagadnienie prawodawstwa zostało pogłębione przez o. prof. dr. Emila Kumkę OFMConv z „Seraphicum" w Rzymie w przedłożeniu: „Synteza prawodawstwa Zakonu w pierwszych sześciu latach posługi ministra generalnego Bonawentury z Bagnoregio (1257-1263)". Ukazana została interesująca osobowość św. Bonawentury, który już od początków bycia Generałem Zakonu napisał list (23.04.1257), w którym przedstawił swój „wyborczy program" i któremu pozostawał wierny w swoich usiłowaniach naprawiania i organizowania życia zakonnego braci. W sposób szczególny Prelegent podjął się nakreślenia wkładu Bonawentury, którego przejawem są: „Reguła dla nowicjuszy", rozwiązania kwestii klariańskiej, konstytucje Urbańskie i postanowienia Kapituły w Pizie w 1263 r.

Łącznikiem między historią a duchowością można nazwać wykład o. dr. Cypriana Janusza Moryca z KUL-u: „Wizerunek św. Bonawentury w wybranych kościołach bernardyńskich". We wstępie Autor ukazał spojrzenie bonawenturiańskie na sztukę, a następnie podjął się opisania swoistego kultu bonawenturiańskiego, wyrażonego w różnorakich przedstawieniach Świętego w kościołach bernardyńskich w Polsce (szkoda, że tylko bernardyńskich).

Ostatnia część Konferencji wprowadziła nas na pole duchowości. Miała się ona rozpocząć wykładem o. prof. dr. hab. Zdzisława Kijasa z Rzymu: „Bonawentura – mistrz modlitwy", ale niestety Prelegent nie dojechał na czas do Krakowa. Pozostaje nam oczekiwać na publikację akt.

Teologia mistyczna, czyli o całości życia duchowego, najbardziej i najoryginalniej została wyrażona przez Bonawenturę w „Itinerarium mentis in Deum". Lektury tego dzieła i wyłożenia jego charakterystycznych elementów podjął się o. dr hab. Wiesław Block OFMCap z „Laurentianum" w Rzymie. Jego „Podróż w głąb Boga samego" to syntetyzująca „Lektura «Drogi duszy do Boga» św. Bonawentury z Bagnoregio". Autor

przedstawił w niej 7 etapów wznoszenia się ducha w poznawaniu Boga, który opuszcza mury klasztorne, by szukać Jego śladów w każdym istnieniu, prowadząc go ostatecznie w głąb samego Boga w ekstatycznym i mistycznym odpoczynku.

Interesującego odczytania „Idei piękna według św. Bonawentury" dokonał o. dr Andrzej Zając OFMConv z ISF w Krakowie. Autor, wychodząc od doświadczenia pokory i ubóstwa, zwłaszcza św. Franciszka, ukazał, jak objawione w pokorze Boga piękno odbija się w tych, którzy upodobniają się na tej drodze do Chrystusa. Oryginalna w tym ujęciu staje się refleksja nad stygmatyzacją Świętego z Asyżu, wyrażona w terminach *expressio* i *impressio*. Jest to obraz miłości, która odciska swą pieczęć na ciele, które ze swej strony staje się jak wosk przyjmujący te płonące jak ogień odbicie. Tym samym dusza ludzka, im bardziej zabarwiona jest Krwią Chrystusa, staje się bardziej piękną.

Ostatni, jakby koronujący wykład wpisał się w czerwcową medytację nad Najświętszym Sercem Jezusowym i opatrznościowo został wygłoszony w pierwszy piątek tego miesiąca: „Bonawenturiański wkład w rozwój doktryny i kultu Najświętszego Serca Jezusa". Prelegent, o. dr hab. Romuald Henryk Kośla OFM z UP JPII w Krakowie, podprowadził uczestników pod Serce i zamknął w Sercu naszego Pana. Zauważył on, że Pius XII w swojej encyklice o kulcie Najświętszego Serca Pana Jezusa cytuje dzieło Bonawentury „Vitis Mistica". W trzech punktach przedstawił istotne elementy proponowanego w tym dziełku spojrzenia na Serce przepojone niepojętą miłością: biblijne podstawy (opowiadanie Janowe o przebitym boku, odczytywane w różnych sensach biblijnych); racje teologiczne (wymiar antropologiczny i paschalny wyrażonej w obrazie serca miłości, która pozwala się cieleśnie zranić, by dać się całkowicie innym); ascetyka i mistyka serca („wejście w Serce" staje się celem duchowej wędrówki i spotkaniem z pulsującym życiem Trójcy).

Dla ukazania pełni wrażeń, doświadczeń i przemyśleń w czasie dwóch dni krakowskiej Konferencji, nie można zapomnieć o istotnym spotkaniu ze św. Bonawenturą podczas celebrowanych Eucharystii, zwłaszcza tej otwierającej Konferencję. Podobnie, jak w 1974 r. z okazji 700 lat od śmierci Doktora Serafickiego, obecny był metropolita krakowski, wtedy kard. Karol Wojtyła, dziś abp prof. dr hab. Marek Jędraszewski. Inspirujące było też kazanie ks. Arcybiskupa, w którym wprowadził uczestników w poznawanie według św. Bonawentury jako poznawanie przez miłość, która, co prawda domaga się poznania intelektualnego, ale je przewyższa tym, że dopomina się o naśladowanie, będące treścią życia każdego dnia. Kontemplując poddany przez liturgię

tryptyk: mądrość, pochwała stworzeń, chwała Boga jako *itinerarium* duszy, wyznaczył też kierunek naszej wędrówce po śladach zostawionych przez św. Bonawenturę z Bagnoregio.

Niezapomniany pozostanie też koncert-liturgia na zakończenie pierwszego dnia Konferencji, który odbył się w Bazylice św. Franciszka z Asyżu w Krakowie: „Święci Franciszek i Bonawentura w responsoriach antyfonarzy franciszkańskich z XIII i XVIII wieku". Było to pierwsze publiczne wykonanie koncertu, który został specjalnie przygotowany przez zespół „Flores Rosarum" na uroczystości 800-lecia urodzin św. Bonawentury.

Czy Konferencja spełniła pokładane w niej nadzieje i oczekiwania? Patrząc realnie na możliwości, co do wyboru Prelegentów, jak i na środki, którymi organizatorzy dysponowali, można by im tylko pogratulować odwagi podjęcia się tego dzieła. Choć i frekwencja dopisywała (więcej osób niż przygotowanych na wstępie krzeseł), to można się zastanawiać nad widocznym brakiem franciszkanów, a zwłaszcza franciszkańskich studentów. Możliwe, że termin (sesja egzaminacyjna, wewnętrzne uroczystości) nie sprzyjał, a może i jakieś duchowe lenistwo ze strony wychowawców i samych Braci. Wydaje się, że zawiodła też komunikacja o tym istotnym dla życia franciszkanów przedsięwzięciu. Co do treści, może zabrakło czasu (na każdy wykład przewidziano tylko 30 min.) dla podkreślenia tego, co było istotne w tytule Konferencji, czyli wyraźniejszych stwierdzeń o aktualności systemu bonawenturiańskiego myślenia.

Jakich owoców możemy się spodziewać? Wielu z uczestników podkreśliło, że trudno mówić o aktualności, gdy myśl Bonawentury zostaje zamknięta w wąskim świecie specjalistów. I nie chodzi tu o obiektywną trudność odczytania jego dzieła, ale o brak ułatwiających przystęp tłumaczeń. Po pierwszym Sympozjum w Krakowie w 1974 r. dokonano tłumaczenia na język polski wyboru pism ascetyczno-mistycznych Świętego z Bagnoregio. W międzyczasie wyczerpał się nakład „Legend o życiu św. Franciszka" i „Kazań maryjnych". Cały czas niekompletna pozostaje „Droga duszy do Boga". W ukryciu pozostają „Collationes in Hexaemeron" czy kwestie „de scientia Christi" i „de mysterio Trinitatis". Może czas na zrobienie następnego kroku: przetłumaczenie – przynajmniej, jak wynikało z wielu głosów – przełomowego „Breviloquium".

❖ ❖ ❖

TOMASZ DINH ANH NHUE NGUYEN OFMCONV*
Rzym-Włochy

W kierunku uniwersytetu franciszkańskiego

Od ok. 2 lat droga w kierunku uniwersytetu franciszkańskiego w Rzymie nabrała naprawdę intensywnego i rytmicznego tempa.

Były spotkania z ministrami generalnymi, z profesorami i ze studentami Uniwersytetu „Antonianum" i Papieskiego Wydziału Teologicznego św. Bonawentury „Seraphicum", ze strony centralnej komisji składającej się z sekretarzy i wicesekretarzy generalnych ds. formacji Zakonu Braci Mniejszych, Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów i Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych oraz delegata sekretarza Trzeciego Zakonu Regularnego, rektora i wicerektora „Antonianum", dziekana „Seraphicum" i dziekana Franciszkańskiego Instytutu Duchowości „Antonianum".

Podczas ostatniej zimy zostało powierzone 3 podkomisjom zbadanie specyficznych kwestii z punktu widzenia akademickiego, prawnego i ekonomiczno-administracyjnego. Po zakończeniu prac tych podkomisji w marcu 2017 r. komisja centralna była w stanie sporządzić pierwszy zarys – z pewnością prowizoryczny – całościowego projektu UNIFRA.

Po południu 6 czerwca 2017 r. na „Antonianum" odbyło się 3. spotkanie plenarne profesorów „Antonianum" i „Seraphicum" z komisją centralną ds. uniwersytetu franciszkańskiego. Profesorowie – w grupach, a następnie na posiedzeniu – zostali poproszeni o wyrażenie swoich opinii i uwag na temat pierwszego konkretnego i zasadniczego projektu o drodze i statucie mającego powstać uniwersytetu franciszkańskiego. Była to też dobra okazja do wzajemnego poznania się w związku ze ściślejszą współpracą, jaką uniwersytet przyniesie ze sobą. Było obecnych ok. 70 profesorów. Ich komentarze zostaną skompleto-

* **TOMASZ DINH ANH NHUE NGUYEN OFMCONV** (ur. 24.10.1970). Magister inżynier, profesor teologii biblijnej, wykładowca Pisma świętego i dziekan Papieskiego Wydziału Teologicznego św. Bonawentury „Seraphicum" oraz wykładowca na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Absolwent Państwowego Uniwersytetu Technicznego w Tule (Rosja), Papieskiego Wydziału Teologicznego św. Bonawentury „Seraphicum" oraz Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Za swoją dysertację doktorską w 2006 r. otrzymał na Uniwersytecie Gregoriańskim nagrodę Bellarmina. W 2013 r. otrzymał Międzynarodową Nagrodę „Carlo Maria Martini" w kategorii „Biblia i kultura". W swoich poszukiwaniach naukowych zajmuje się biblijnym mesjanizmem, biblijną i żydowską tradycją mądrościową, rodowodem Jezusa oraz biblijną inkulturacją na teren Azji.

wane przez komisję w pierwszej wersji projektu w taki sposób, aby móc przedstawić ów pierwszy wynik ministrom generalnym już w październiku 2017 r.

❖ ❖ ❖

JACEK JAN PAWŁOWICZ
Czerkasy-Ukraina

Wokół „Amoris laetitia".

Ogólnopolski zjazd Stowarzyszenia Teologów Moralistów

W dniach 11-13 czerwca 2017 r., w Domu Rekolekcyjnym w Nysie, odbyła się doroczna Ogólnopolska Konferencja Naukowa (zjazd) Stowarzyszenia Teologów Moralistów przy współpracy z Komitetem Nauk Teologicznych PAN oraz Katedry Bioetyki i Etyki Społecznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. Tematem konferencji były: „Implikacje teologiczno-moralne adhortacji «Amoris laetitia»".

Zjazd oficjalnie rozpoczął się 12 czerwca, Mszą świętą, której przewodniczył bp dr Damian Bryl z Poznania. W swoim kazaniu życzył wszystkim uczestnikom Konferencji, aby w swoich poszukiwaniach przede wszystkim słuchali Chrystusa i nie starali się forsować i promować własnych wyobrażeń odnośnie omawianego tematu.

Sesja I

Obrady rozpoczął i przywitał zgromadzonych ks. prof. dr hab. Marian Machinek z Olsztyna, przewodniczący STM. Sesji przewodniczył wyżej wspomniany. Referaty tłumaczyli ks. dr Wojciech Kućko z Płocka i ks. dr hab. Konrad Glomblik z Opola.

Pierwszy wykład zatytułowany: „Zerwanie z tradycją czy niezbędny dalszy rozwój? Dwa sposoby rozumienia posynodalnej adhortacji «Amoris laetitia»", przedstawił ks. prof. dr Eberhard Schockenhoff Albert – Ludwigs – Universität Freiburg i Breisgau – Niemcy. W swoim wykładzie dowodził on, że nauczanie papieża Franciszka, zawarte w „Amoris laetitia" stanowi kontynuację nauczania poprzednich papieży, aczkolwiek inaczej rozkłada on akcenty, pragnąc w ten sposób dotrzeć do współczesnego człowieka. W dalszej jednak części wykładu Prelegent sam sobie zaprzeczył, stwierdzając, że papież Franciszek odszedł w znaczący sposób od nauczania swoich wielkich poprzedników,

dając możliwość (w pewnych przypadkach) przystępowania katolikom żyjącym w związkach nieregularnych do sakramentów. Usprawiedliwiał to tym, że w swoim dokumencie Papież odszedł od neoscholastycznego pojmowania moralności, osadzonego w ścisłych regułach, które nie znajdują zastosowania we współczesnym świecie. W największym skrócie, można powiedzieć, że wykład ten był przedstawieniem stanowiska Kościoła niemieckiego, które, jak powszechnie wiadomo, jest stanowiskiem niezwykle liberalnym, zmierzającym do dopuszczenia rozwodników, żyjących w powtórnych związkach do życia sakramentalnego bez żadnych ograniczeń, zaś decyzja dopuszczenia do Eucharystii powinna być pozostawiona sumieniu penitenta.

Skrajnie odmienne stanowisko, zgodne z tradycją i nauczaniem Kościoła, przedstawił kolejny prelegent ks. prof. dr Livio Melina (Rzym/Włochy), w swoim wykładzie zatytułowanym „«Amoris laetitia» – kontynuacja czy nieciągłość w nauczaniu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła?". Już na samym początku Prelegent stwierdził, że omawiany dokument jest tekstem głęboko ambiwalentnym. Dalej stwierdził, że w żadnej części nie zostaje wyraźnie potwierdzone poprzednie nauczanie Kościoła odnośnie omawianego tematu. Wręcz przeciwnie, znajdują się tam zapisy w przypisach nr 336 i 351, które zmieniają obowiązującą dyscyplinę. Podsumowując ten wykład, należy stwierdzić, że Prelegent w swoim wywodzie potwierdził dotychczasowe nauczanie Kościoła, osadzone w Ewangelii i Tradycji Kościoła. Mówiąc o zmianie paradygmatu, o której tak wiele mówią teolodzy niemieccy, Prelegent pytał, czy można nazywać cudzołóstwo jedynie niedoskonałością w stopniowej drodze ku doskonałości? Istnieją takie czyny, które już u samego początku są czynami złymi i do nich niewątpliwie należy cudzołóstwo. Miłosierne podejście, proponowane w Adhortacji, do żyjących w związkach nieregularnych, czyni praktycznie zbędną opiekę duszpasterską.

W dyskusji kończącej tę sesję, jak można było się spodziewać, starły się poglądy dwóch Prelegentów, które przedstawili w swoich wystąpieniach. Wartym podkreślenia jest fakt, że wykład ks. Melina został zakończony gromkimi brawami, zaś pierwszy z Prelegentów raczej nie odjechał usatysfakcjonowany, gdyż jego poglądy nie spotkały się z powszechną aprobatą uczestników Konferencji.

Sesja II

Druga sesja, której przewodniczył ks. prof. dr hab. Andrzej Muszala z Krakowa, obejmowała, podobnie jak poprzednia, dwa referaty. Temat pierwszego brzmiał: „Nierozerwalność małżeństwa w kontekście wiary

w «Amoris laetitia». Czego nie dopowiedział papież Franciszek?" Jego autorem był ks. prof. dr hab. Ireneusz Mroczkowski z Warszawy. W swoim wykładzie ks. Profesor postawił pytania: konflikt interpretacji czy zmiana paradygmatu? Odpowiadając, ks. Profesor stwierdził, że nie może być mowy o jakiejś zmianie paradygmatu, ale raczej właśnie o konflikcie interpretacyjnym, który wynika z braku precyzji formułowanych tez. Drugie pytanie brzmiało: brak precyzji czy nowa teologia? Według Prelegenta jest to przede wszystkim brak precyzji w wypowiedziach papieża Franciszka, które dają możliwość różnych interpretacji. Trzecie pytanie, jakie postawił ks. Profesor: egzystencjalny, duchowy i rozumowy dyskomfort teologa. Udzielając odpowiedzi, Prelegent podkreślił, iż należy pogłębić nauczanie na temat sumienia jako świadka prawdy o łasce Bożej.

Drugi referat zatytułowany: „Problematyka grzechu w «Amoris laetitia»", przedstawił o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFMCap z Lublina. Omawiając ten temat, Prelegent stwierdził, że nie można wszędzie dopatrywać się grzechu jako przekroczenia normy moralnej. Druga skrajność to pomijanie obecności grzechu w życiu człowieka. Następnie zastanawiał się, jak do rzeczywistości grzechu podchodzi papież Franciszek w swojej Adhortacji? Jak zauważył o. Profesor, w papieskim dokumencie nie ma definicji grzechu ani razu też nie ma mowy o grzechu osobistym, za to wielokrotnie Papież zwraca uwagę na uwarunkowania psychologiczne takiego czy innego czynu. Papież jakby bronił się przed określaniem konkretnego czynu jako grzeszny. Bardziej skupił się nad grzechami społecznymi (grzechy przeciwko ekologii, wyzysk czy grzech obojętności) niż na grzechu osobistym człowieka, który popełnia indywidualny człowiek. Według Papieża, w odniesieniu do osób żyjących w związkach nieregularnych, bardzo trudno jest jednoznacznie i zawsze, mówić o życiu w stanie grzechu. Na naszych oczach, według Prelegenta, dokonuje się zmiana stanowiska Kościoła w odniesieniu do grzeszników.

Tę sesję także zakończyła dyskusja, która jednak miała przebieg bardziej spokojny.

Sesja III

Sesji popołudniowej przewodniczył ks. prof. dr hab. Stanisław Skobel z UKSW. Zgodnie z przyjętym schematem objęła ona dwa referaty. Referat zatytułowany: „Kreatywne sumienie w «Amoris laetitia»". Zaprezentował ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz TChr z Poznania. Choć samo określenie „kreatywne sumienie" w dokumencie papieskim nie

występuje w sposób bezpośredni, to jednak jego lektura skłania do takiego wniosku. Często podkreśla się, że Adhortacja stanowi ciągłość z nauczaniem poprzednich papieży. Prelegent podkreślił, że dokument jest zgodny ze słynnym referatem wygłoszonym przez kard. Waltera Kaspera na konsystorzu, w którym usprawiedliwił dopuszczanie osób żyjących w związkach nieregularnych do Stołu Pańskiego. Ks. prof. Bortkiewicz zwrócił uwagę, że Papież w swoim dokumencie często zwraca uwagę na okoliczności czynu i sytuacjonizm etyczny, gdy mówi o osobach żyjących w związkach nieregularnych. Jednakże tak rozumiany sytuacjonizm etyczny prowadzi częstokroć do minimalizmu moralnego, który zakłada istnienie kreatywnego sumienia.

Drugi z kolei referat został zatytułowany przez Autora: „Prawo stopniowości w «Amoris laetitia»" i przedłożył go ks. prof. dr hab. Krzysztof Gryz, rektor WSD z Krakowa. Św. Jan Paweł II wyraźnie stwierdził, że prawa stopniowości nie można mylić ze stopniowaniem prawa. W „Amoris laetitia" występuje nowe rozumienie prawa stopniowości, którego zadaniem jest zmiana paradygmatu w teologii moralnej. Prowadzi to do przewartościowania norm moralnych. W zupełnym przeciwieństwie do tego, jak zostało prawo stopniowości sformułowane w encyklice „Veritatis splendor". Prawo stopniowości powinno prowadzić człowieka drogą wzwyż, ku ideałowi, nie zaś ściągać w dół ku minimalizmowi.

Pierwszy dzień obrad zakończył „wieczór braterski", podczas którego mieli okazję się przedstawić przede wszystkim nowi członkowie STM. Była to też okazja do bardziej osobistych rozmów i wymiany doświadczeń.

Kolejny dzień obrad rozpoczęła wspólna Eucharystia koncelebrowana w kościele pw. św. Piotra i Pawła, której przewodniczył bp prof. dr hab. Andrzej Czaja, biskup opolski. We wprowadzeniu do liturgii, a następnie w kazaniu zachęcił zebranych do odważnego stawania w obronie prawdy i oddzielania „kąkolu od pszenicy". Podkreślił również, że Kościół w Polsce, ale także i na świecie, liczy na silny i jednoznaczny głos teologów moralistów. Zachęcał do odważnego zabierania głosu, nie tylko wtedy, gdy zostaną o to poproszeni, ale także, gdy nikt ich o to nie prosi.

Sesja IV

Ta sesja, co stanowi pewne *novum* w historii zjazdów moralistów, polegała na pracy w grupach. Uczestnicy Konferencji mieli do wyboru cztery grupy. W każdej z nich zostały przedstawione po trzy 15-

minutowe referaty, które kończyła wspólna dyskusja uczestników grupy.

- **Grupa I:** moderator – ks. prof. dr hab. Andrzej Pryba z Poznania. Pierwszy referat zatytułowany: „Towarzyszenie małżonkom na *forum internum* w świetle adhortacji «Amoris laetitia»" przedstawił ks. prof. dr hab. Zbigniew Wanat z Torunia. Drugi referat pt.: „Ewolucja poglądów Josepha Ratzingera na temat udzielania Komunii osobom rozwiedzionym w nowych związkach" zaprezentował o. prof. dr hab. Jarosław Kupczak (Kraków/Rzym). Ostatni referat noszący tytuł: „Edukacja seksualna jako wychowanie do miłości. Niezmienne pryncypia i nowe wyzwania" przedłożył ks. prof. dr hab. Maciej Olczyk z Poznania.
- **Grupa II:** moderator – ks. prof. dr hab. Antoni Bartoszek z Katowic. Na forum tej grupy wstąpił ks. prof. dr hab. Andrzej Muszala z Krakowa z referatem na temat: „Sposoby rozwiązywania spraw nieregularnych w starożytnym Kościele". Jako drugi w tej grupie wystąpił dk. dr Jacek Jan Pawłowicz z Czerkas na Ukrainie, który podjął się tematu: „Prawosławne «rozwody» a katolickie orzeczenia nieważności – wokół adhortacji «Amoris laetitia»"[1]. Z kolei ks. dr Bogusław Mielec z Krakowa pochylił się nad zagadnieniem, które ujęto w temacie: „Antropologia Karla Rahnera w VIII rozdziale «Amoris laetitia». Próba rekonstrukcji".
- **Grupa III:** moderator – ks. prof. dr hab. Jerzy Gocko SDB z Lublina. Także w tej grupie przedstawiono trzy referaty. Ks. prof. dr hab. Mirosław Mróz z Torunia zaprezentował referat zatytułowany: „Adhortacja «Amoris laetitia» a nauka św. Tomasza z Akwinu. Analiza wybranych tekstów". Kolejny referat wygłosiła dr Aleksandra Kłos-Skrzypczak z Katowic, pod tytułem: „Wstępna recepcja adhortacji «Amoris laetitia» przez Konferencję Amerykańskich Biskupów Katolickich" oraz referat ks. prof. dr. hab. Tadeusza Reronia z Wrocławia na temat: „Kryzys tożsamości rodziny i sposoby jego przezwyciężenia w świetle «Amoris laetitia»".
- **Grupa IV:** moderator – ks. dr Zdzisław Klafka CSsR z Torunia. Pierwszy referat w tej grupie to: „Prawne i moralne aspekty normy i zasady stopniowalności w świetle adhortacji apostolskiej «Amoris laetitia»", autorstwa ks. prof. dr. hab. Andrzeja Szafulskiego z Wrocławia. Drugi: „Rola okoliczności łagodzących w VIII rozdziale «Amoris laetitia»" o. dr. Roberta Plicha z Krakowa. Tytuł trzeciego

[1] Cały referat można znaleźć w dziale „Referaty".

referatu, który wygłosił ks. mgr Paweł Dubowik, krajowy duszpasterz „Sychar" z Nysy, to: „Percepcja «Amoris laetitia» we wspólnocie Sychar".

Po krótkiej przerwie rozpoczęło się sprawozdanie z dyskusji w grupach, które obejmowało 5-minutowe podsumowania moderatorów poszczególnych grup dyskusyjnych. Po nich nastąpiła dyskusja panelowa. Całości przewodniczył ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec z Opola.

Zjazd zakończył wspólny obiad. Wartym podkreślenia jest fakt, że w zjeździe wzięło udział w sumie ok. 90 osób. Trzeba również zauważyć, że był to jeden z bardziej emocjonujących zjazdów. Dyskusje w niektórych momentach był nader zajmujące.

Na zakończenie uczestnicy zjazdu doszli do wniosku, że trzeba szukać nowych dróg dotarcia do osób żyjących w związkach nieregularnych, trzeba im towarzyszyć i pomóc w rozeznaniu ich sytuacji, jednak nigdy nie można stracić z oczu i zapomnieć słów Chrystusa: „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela". To człowiek ma dostosowywać swoje życie do Ewangelii, a nie odwrotnie. W związku z tym na teologach moralistach spoczywa szczególne zadanie, aby w kwestii nierozerwalności małżeństwa strzec depozytu wiary, podkreślać ciągłość i niezmienność nauczania Kościoła w tej kwestii, a nie szukać bocznych furtek i wytrychów, które są sprzeczne z duchem Ewangelii.

❖ ❖ ❖

TOMASZ DINH ANH NHUE NGUYEN OFMCONV
Rzym-Włochy

Forum teologii duchowości

W dniach 14-16 września 2017 r. Papieski Wydział Teologiczny św. Bonawentury „Seraphicum" w Rzymie był gospodarzem szóstej edycji forum teologii duchowości.

Co roku spotykają się wykładowcy tej dyscypliny z różnych włoskich i zagranicznych ośrodków akademickich, aby zastanowić się nad typowymi dla tego przedmiotu zagadnieniami związanymi ze studium i dydaktyką. Chodzi o wymianę poglądów pomiędzy uczonymi, popartą wystąpieniami *ad hoc*, które podejmują ci sami profesorowie. Jest to niewątpliwie wzajemne ubogacenie, dostarczające każdemu znakomitych okazji do coraz owocniejszej pracy akademickiej. W ramach obec-

nego spotkania pogłębiono zagadnienie rozwoju duchowego, czyli przebytej drogi, którą wiedza teologiczna wyodrębnia w celu wyrażenia charakterystycznych metod wzrostu wiary człowieka. W ciągu stuleci teologia w sposób stopniowy wskazywała na ewolucję duchową, odwołując się do postępów na poszczególnych etapach. Na przykład potrójna droga bonawenturiańska (oczyszczająca, oświecająca i jednocząca) ukazuje jedną z najbardziej znanych i udanych prób. Teolog stara się nazwać i nadać znaczenie różnym okresom, w których dokonuje się nawrócenie wierzącego, ale bez schematyzowania rozwoju, lecz w celu zrozumienia postępu w świętości. Uczestnicy poruszyli tematykę wzrostu duchowego także pod kątem proponowanym przez różne szkoły duchowości (franciszkańską, karmelitańską i salezjańską).

Z bardzo dobrymi i treściwymi referatami wystąpili: Claudio Stercal, o. Antonio Bertazzo OFMConv, Christof Betchart, Jesus Manuel Garcia i Laurent Touze. Koordynatorem spotkania był „gospodarz" o. Raffaele Di Muro. Obrady przyniosły cenne wyniki, dojrzewające w atmosferze serdeczności i współpracy. Powodem do wielkiej satysfakcji i prestiżu dla naszego wydziału jest fakt, że mogliśmy zrealizować wydarzenie tak wielkiej wagi. Forum organizowane jest na zmianę w różnych miejscach i w przyszłym roku odbędzie się na „Teresianum".

❖ ❖ ❖

KARL BARANOUSKI OFMCONV
Łódź

Narodowy Kongres Trzeźwości

„Ku wolności wyswobodził nas Chrystus" (Ga 5,1). 11 listopada 2018 r. Polska i Polacy będą przeżywać 100. rocznicę odzyskania niepodległości. Po 100 latach kraj, niegdyś podzielony przez zaborców, skazany na ich wyrafinowane i systematyczne destrukcyjne oddziaływanie, teraz może oddychać z ulgą i cieszyć się upragnioną wolnością. Obecnie Polska może samodzielnie wyznaczać kierunki swego rozwoju i dobierać właściwe środki do jego osiągnięcia. Mimo zewnętrznej wolności, w życiu narodu nadal jednak pozostają sfery, gdzie ta wolność osobista jest ograniczona i zdeformowana przez substancje uzależniające. Jednym z głównych środków, które tak mocno oddziałują na jednostki, rodziny i całe społeczeństwo, jest alkohol. Spożywanie alkoholu stało się swego rodzaju mentalnością Polaków, która przesłania wiele innych dziedzin życia narodu, wskazujących na bogactwo jego historii, warto-

ści, tradycji i kultury. Nadmierne sięganie po alkohol staje się powolnym procesem wyzbywania się własnej wolności. Parafrazując bp. T. Bronakowskiego, można powiedzieć, że bez trzeźwości nie ma wewnętrznej i duchowej wolności[1].

W dniach 21-23 września 2017 r., na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie odbył się Narodowy Kongres Trzeźwości pod hasłem „Ku trzeźwości Narodu. Odpowiedzialność rodziny, Kościoła, państwa i samorządu". Został on zainicjowany przez zespół Konferencji Episkopatu Polski ds. trzeźwości. Prezydent RP, Andrzej Duda, objął Kongres Trzeźwości honorowym patronatem, dając tym samym wyraz troski rządu o trzeźwość narodu.

Jednym z celów obrad kongresowych „była mobilizacja całego społeczeństwa do działań trzeźwościowych, aby promować styl życia wolny od wszelkich zniewoleń, zwłaszcza od pijaństwa i alkoholizmu oraz obniżyć spożycie alkoholu"[2].

Narodowy Kongres Trzeźwości zgromadził przedstawicieli rządu, samorządów, naukowców, hierarchów, duchownych diecezjalnych i zakonnych, reprezentantów różnych wyznań, członków stowarzyszeń trzeźwościowych oraz gości z zagranicy.

Problem alkoholowy niesie ze sobą różnorodne skutki, stąd też rozpatrywanie tego zagadnienia potrzebowało interdyscyplinarnej analizy, aby stworzyć skuteczną strategię do jego pokonania. Zgodnie z przewodnim hasłem obrady Narodowego Kongresu Trzeźwości zostały podzielone na trzy części.

W pierwszym dniu obrad członkowie Kongresu skupili się na roli państwa i samorządów w służbie trzeźwości. Zostały wygłoszone referaty, które pozwoliły zrozumieć, że problem alkoholowy pojedynczej osoby stanowi problem dla całego państwa. Między innymi E. Skafato z Włoskiego Instytutu Sanitarnego poruszył temat: „Zdrowie publiczne a alkoholizm w Europie". Natomiast prof. dr hab. A. Nowakowski dotknął kwestii propagandy alkoholowej. Obecną sytuację w Polsce naświetlił dr M. Bogucki w swoim wykładzie pod tytułem: „Ekonomiczne aspekty skutków picia alkoholu w Polsce".

W drugim dniu Narodowego Kongresu szczególną uwagę poświęcono roli organizacji pozarządowych, wspólnot, ruchów, bractw w służ-

[1] Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Narodowy Program Trzeźwości*, Warszawa 2018, s. 93.

[2] Tamże, s. 82.

bie trzeźwości Narodu. Dr med. B.T. Woronowicz przedstawił zebranym zagadnienie wpływu uzależnienia człowieka na destrukcję osoby i społeczeństwa. Poseł Parlamentu Europejskiego M. Jurek zaprezentował temat: „Państwo prawa a fizyczna i ekonomiczna dostępność alkoholu". Natomiast mec. R. Przybysz omówił temat: „Prawo w służbie trzeźwości. Nowe kierunki".

W trzecim dniu członkowie Narodowego Kongresu skupili się na roli rodziny i Kościoła w służbie trzeźwości Narodu. Prof. nadzw. dr hab. K. Ostaszewski zaprezentował temat: „Profilaktyka wobec rodziny". Z kolei ks. dr M. Dziewiecki naświetlił temat: „Jaka rodzina szkołą trzeźwości?". Rolę Kościoła w służbie trzeźwości omówił ks. prof. dr hab. P. Kulbacki w swoim wykładzie pt.: „Odpowiedzialność Kościoła. Wartość postanowień i przyrzeczeń w drodze do wolności osobistej".

Na zakończenie zasadniczej części Narodowego Kongresu Trzeźwości bp T. Bronakowski odczytał Przesłanie Kongresowe, w którym wezwał poszczególne środowiska do odpowiedzialnego wykonywania swych zadań na rzecz trzeźwości Narodu. Mówił m.in.: „Od księży i wiernych świeckich oczekujemy odnowionego wysiłku i wzmożonego zaangażowania w dziedzinie duszpasterstwa trzeźwości i budowania cnoty trzeźwości. /.../ Od katolickich małżonków i rodziców oczekujemy, że będą wiernie wypełniali złożoną przez siebie przysięgę małżeńską... i że z miłością i po katolicku wychowają swoje dzieci. To jest fundamentem trzeźwości dorosłych i zachowania abstynencji przez dzieci i młodzież. Od państwa oczekujemy doprecyzowania i ulepszenia prawa, by skuteczniej niż dotąd chronić dorosłych przed nadużywaniem alkoholu, a dzieci i młodzież chronić przed sięganiem po alkohol"[3].

Narodowy Kongres Trzeźwości nie pozostał jedynie teoretycznym namysłem nad problemem trzeźwości Polaków, lecz wniósł swój wkład w stworzenie przez zespół KEP ds. Apostolstwa Trzeźwości Narodowego Programu Trzeźwości, ogłoszonego 13 lutego 2018 r. Jest to swego rodzaju strategiczny plan, którego stopniowa realizacja umożliwi przywrócenie wewnętrznej wolności tym, którzy ją utracili na skutek alkoholowego uzależnienia.

❖ ❖ ❖

[3] Tamże, s. 87-89.

TOMASZ SZYMCZAK OFMCONV
Rzym-Włochy

Międzynarodowy Kongres Kolbiański

W dniach 19-20 października 2017 r. w Rzymie, w auli Sykstusa V, na Papieskim Wydziale Teologicznym św. Bonawentury „Seraphicum", odbył się Międzynarodowy Kongres Kolbiański. Kongres ten wpisał się w obchody 100-lecia powstania Rycerstwa Niepokalanej (MI) – maryjnego ruchu apostolskiego, założonego 16 października 1917 r. przez św. Maksymiliana Kolbego i jego 6 współbraci. Kongres skierowany był głównie do braci z Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych. To przede wszystkim oni – przełożeni zakonnych konferencji, niektórzy prowincjałowie, formatorzy i działacze MI – byli słuchaczami konferencji. I to oni byli autorami opracowań, które przedstawili podczas Kongresu.

Pierwszy dzień Kongresu miał charakter wybitnie akademicki. Tego dnia wysłuchano 4 konferencji. Ich tematyka dotyczyła 4 różnych aspektów życia franciszkańskiego: życia we wspólnocie braterskiej, franciszkańskiej *minoritas*, apostolatu, życia ślubami zakonnymi. Każdy z prelegentów miał za zadanie przedstawić, jak o tych poszczególnych aspektach franciszkańskiego życia myślał i mówił św. Maksymilian, jak je realizował w swoim życiu.

Pierwszym mówcą Kongresu był o. mgr lic. Paulin Sotowski, wybitny znawca życia i twórczości św. Maksymiliana, redaktor polskiego wydania „Pism świętego Maksymiliana". O. Paulin przedstawił referat zatytułowany: „Lo stile di vita fraterna". W swoim referacie wskazał m.in., jak ważną cechą dla rozwoju Rycerstwa, „Rycerza Niepokalanej" oraz Niepokalanowa polskiego i japońskiego była zdolność św. Maksymiliana do „czytania wewnątrz powołania". Maksymilian mógł dzięki tej zdolności wydobywać z braci to, co najpiękniejsze, wykorzystywać ich talenty i dary, którymi Pan ich obdarzył.

Drugim prelegentem przedpołudniowej sesji był o. dr James McCurry, którego przedłożenie miało tytuł: „St. Maximilian Kolbe: Minoritas for the Sake of the Kingdom". O. McCurry pokazał, w jaki sposób owa *minoritas* była widoczna w powołaniu Maksymiliana (*minoritas* widoczna w nieustannym pielgrzymowaniu), w jego teologii (*minoritas* widoczna w jego skupieniu się na tematyce Niepokalanego Poczęcia), w jego apostolacie (*minoritas* widoczna w tym, że proponował duchowość maryjną).

W sesji popołudniowej wysłuchano 2 kolejnych przedłożeń. Pierwszym z prelegentów był o. dr Raffaele di Muro. Jego wystąpienie było zatytułowane: „Lo stile di vita missionaria – passione missionaria – equilibrio tra lavoro e preghiera". O. di Muro wykazywał w swoim przedłożeniu, jak ważna dla Maksymiliana była modlitwa, jak wielką wagę do niej przywiązywał i jak bardzo starał się, aby w życiu braci była cały czas równowaga pomiędzy czasem na modlitwę i czasem na pracę.

Ostatnim mówcą pierwszego dnia Kongresu był o. prof. UKSW dr hab. Grzegorz Bartosik, który wygłosił referat na temat życia ślubami: „Voti – obbedienza, povertà, castità, come via di santita. Martiro come fedeltà nel quotidiano". O. Bartosik zwrócił uwagę, że same śluby były dla Maksymiliana tylko środkiem na drodze do zdobycia większej miłości. Wierność w codziennym wypełnianiu obowiązków i w życiu ślubami przyrównał do drogi męczeństwa. W ostatecznym rozrachunku taka wierność jest „dawaniem życia za przyjaciół swoich", a ponad to nie ma większej miłości.

Prace drugiego dnia Kongresu przeprowadzono w 2 sesjach. W sesji porannej można było wysłuchać 4 sprawozdań dotyczących różnorakich form działalności Rycerstwa Niepokalanej. O. Grzegorz Owsianko zaprezentował działalność ośrodka MI w Niepokalanowie Lasku. Jego wystąpienie nosiło tytuł: „L'esperienza della scuola di evangelizzazione dell'Immacolata" O. Gilson Nunez w referacie: „L'esperienza Kolbiana in Brasile" opowiadał głównie o działalności medialnej podejmowanej przez Rycerstwo w Brazylii. O. Francois Bustillo przedstawił działalność Rycerstwa i Zakonu podejmowaną w ramach współpracy z Sanktuarium w Lourdes. Jego wystąpienie było zatytułowane: „Progetto Expo-Kolbe a Lourdes". Ostatnim prelegentem był o. Fabrizio Bordin, który zapoznał zgromadzonych braci z działalnością prowadzoną na peryferiach portugalskiej stolicy: „L`esperienza nelle periferie di Lisbona nel nome di Kolbe".

Popołudniową sesję drugiego dnia Kongresu przeznaczono na pracę w grupach. Uczestnicy Kongresu mieli okazję spotkać się w mniejszym gronie i podzielić się refleksją na temat jednej konferencji wygłoszonych poprzedniego dnia. Wyniki prac poszczególnych grup zostały później zaprezentowane na forum ogólnym Kongresu.

Kongres został zrealizowany na polecenie Kapituły Generalnej Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych, która w 2013 r., w jednej ze swoich uchwał, zobowiązywała Zakon do zorganizowania Kongresu poświęconego o. Kolbemu i Rycerstwu. Kongres miał wpisać się również w ciągle trwający cykl prac nad rewizją Konstytucji Zakonu – miał od-

powiedzieć na pytanie, czy postać o. Kolbego ma i dziś coś do zaproponowania zakonnikom. Kongres pokazał o. Kolbego przede wszystkim jako franciszkanina, który żyje w braterskiej wspólnocie, jest jej liderem, potrafi wydobywać ze swoich podwładnych to, co najlepsze, a wszystko to dla rozwoju misji i budowania Królestwa. Trochę mniej było w wystąpieniach kongresowych Maksymiliana – teologa i mariologa, a więcej Maksymiliana – brata, ojca, zakonnika, franciszkanina, lidera wspólnoty. Przykład o. Kolbego pokazuje, że jeśli ktoś jest otwarty na Ducha Świętego i Jego działanie, będzie w stanie w każdym położeniu i każdych warunkach dorzucić swoją cegiełkę do budowy Królestwa Bożego. Maksymilian uczynił to w sposób niesłychanie oryginalny i twórczy. Teraz kolej na uczestników Kongresu.

❖ ❖ ❖

PIOTR KŁYS OFMCONV*
Rzym-Włochy

Sympozjum artystów z Zakonu

Nie ma ograniczeń dla kreatywności, gdy jest oddana na służbę ewangelizacji – takie wrażenie pozostało w pamięci uczestników pierwszego zjazdu artystów z Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych.

Zgromadziło się ok. 20 braci artystów wraz z kilkoma członkami definitorium generalnego, aby zastanowić się nad zagadnieniem: „Sztuka sakralna a nowa ewangelizacja". W dniach 20-21 listopada 2017 r., w Międzynarodowym Kolegium św. Bonawentury „Seraphicum" w Rzymie, twórcy dzieł różnego typu (muzyka, malarstwo, rzeźba i literatura) mieli okazję poznać się wzajemnie i podzielić swoją pracą artystyczną. Kilka prelekcji i świadectw stało się podstawą do rozwinięcia dialogu. Nie ulega wątpliwości, że sztuka jest jedną z najwyższych form przekazu ludzkiego i stąd jej potencjał w służbie ewangelizacji winien być postrzegany za integralną część naszej misji w świecie współczesnym. Takie stwierdzenie jest głównym wnioskiem płynącym ze spotkania, a to zakłada rozwijanie jasnych kierunków działania na płaszczyźnie Zakonu i jego jurysdykcji, aby zakonnicy wyróżniający się specjalnymi talentami

* **PIOTR KŁYS OFMCONV** (ur. 27.05.1984). Absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Obecnie student Wydziału Teologicznego Uniwersytetu „Antonianum" w Rzymie.

artystycznymi mogli mieć odpowiednie przygotowanie i niezbędne środki w celu wykorzystania ich w służbie głoszenia Ewangelii.

❖ ❖ ❖

EWA GNIADY*
Kraków

Cykl konferencji naukowych na 100-lecie niepodległości

Od spotkania na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, 12 marca 2018 r., rozpoczął się cykl konferencji naukowych zatytułowany: „Polonia Restituta. Dekalog dla Polski w 100-lecie odzyskania niepodległości". Organizatorami projektu byli Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego oraz Rada ds. Społecznych Konferencji Episkopatu Polski, zaś partnerem merytorycznym Akademia „Ignatianum" w Krakowie.

Otwierając spotkanie, Jarosław Gowin – wicepremier i minister nauki i szkolnictwa wyższego podkreślił, że podstawą dyskusji jest Katolicka Nauka Społeczna, która kładzie nacisk na dobro wspólne.

„«Polonia Restituta» – hasło to dobitnie wskazuje na odrodzenie. To właśnie nasz cel i nasze marzenie: odrodzić poważną i głęboką refleksję nad Polską i polskością, nad naszym państwem, nad naszym społeczeństwem i nad naszym narodem. Debatę, która toczyć się będzie w imię racji stanu i właśnie tego dobra wspólnego" – stwierdził Jarosław Gowin.

W sumie odbyło się 10 konferencji tematycznych dotyczących m.in. pracy, ekologii, ale także kultury czy relacji państwo-Kościół.

❖ ❖ ❖

* **EWA GNIADY** (ur. 10.12.1977). Doktor teologii z zakresu teologii moralnej. Absolwentka Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Obecnie pracuje w redakcji czasopism „Misjonarze Kombonianie" i „Mini Kombonianie" Zgromadzenia Misjonarzy Kombonianów w Krakowie.

PIOTR KŁYS OFMCONV
Rzym-Włochy

O rozeznaniu na „Gregorianum”

Na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie odbyła się seria konferencji pod tytułem: „Prawa wolności. Rozeznawanie według reguł św. Ignacego”. Była to inicjatywa Centrum Duchowości Ignacjańskiej, które analizuje sposoby postępowania ograniczające lub utrudniające wewnętrzną wolność. Przedstawiając sposób postępowania zalecany przez św. Ignacego, pragnie pokazać różne zasady, które określają, chronią, pogłębiają i zwiększają wolność, pozwalając na uporządkowanie życia.

Cykl 6 wykładów, trwających od 8 marca do 26 kwietnia 2018 r., miał na celu przybliżenie duchowych doświadczeń Założyciela jezuitów dotyczących rozeznawania, wyrażonych nowym językiem, dostosowanym do współczesnego człowieka. Reguły św. Ignacego przypominają o rzeczy dosyć banalnej, ale ważnej, że we współczesnym świecie toczy się walka dobra ze złem. I to, co jest jego specyfiką – ta walka nie dotyczy walk między narodami czy między ludźmi, ale dotyczy serca ludzkiego, ona się toczy w naszym sercu. Przypominanie o regułach św. Ignacego dotyczących rozeznawania duchów czy innych aspektów duchowości jest ważne, gdyż przypomina nam prawdę, że jesteśmy ciągle polem walki i my w tej walce musimy brać czynny udział.

Ciekawostką jest też to, że osoby zaproszone do wystąpienia jako eksperci od duchowości, to postaci z różnych środowisk. To, co ciekawe, to konfrontacja z regułami, które zostały napisane prawie pięć wieków temu, a które mimo upływu czasu zachowują niezwykłą świeżość i są pod tym względem ciekawym fenomenem. Reguły powstały z doświadczenia duchowego samego Ignacego i odwołują się jakby wprost do tego doświadczenia. Kiedy więc czytamy je dzisiaj, wchodzimy w ten świat, który nam tłumaczy nasze doświadczenie wewnętrzne. Reguły są wciąż aktualne, ponieważ pozwalają nam siebie rozumieć lepiej.

❖ ❖ ❖

TOMASZ SZYMCZAK OFMCONV
Rzym-Włochy

The Languages of Palestine at The Time of Jesus.

Międzynarodowa konferencja w Rzymie

W dniach 9-10 maja 2018 r. w aulach Papieskiego Instytutu Biblijnego „Biblicum" w Rzymie, odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa, zatytułowana: „The Languages of Palestine at the Time of Jesus", poświęcona, jak wskazuje tytuł, językom używanym w Palestynie w czasach Jezusa. Konferencja została zorganizowana przez pracowników naukowych Wydziału Orientalistycznego „Biblicum". Głównym odpowiedzialnym za jej przygotowanie i zorganizowanie był prof. Craig Morrison OCD, prodziekan Wydziału Orientalistycznego, wykładowca języka aramejskiego i jego rozmaitych odmian.

Konferencja rozpoczęła się w środowy wieczór, 9 maja. Rektor Papieskiego Instytutu Biblijnego, prof. Michael Kolarcik SJ, przywitał zgromadzonych uczestników konferencji i oddał głos dziekanowi Wydziału Orientalistycznego „Biblicum", prof. Agustinusowi Gianto SJ. Prof. Gianto wprowadził zgromadzonych w tematykę wieczoru i przedstawił pierwszego z mówców konferencji, prof. Stevena Fassberga z Hebrew University of Jerusalem.

Steven Fassberg, w relacji otwierającej spotkanie, zatytułowanej: „Hebrew and Aramaic: Mutual Influences in Palestine", podkreślił wyjątkowe znaczenie, jakie ta właśnie tematyka – sytuacji językowej Palestyny w I w. – ma dla poszczególnych dziedzin nauki. Są nią zainteresowani, zarówno językoznawcy, jak i teolodzy, i historycy, i socjolodzy. Prof. Fassberg zestawił ze sobą historię użycia języków hebrajskiego i aramejskiego w Palestynie i pokazał, że na każdym etapie tej historii języki te wpływały na siebie, oddziałując, zarówno na swoje słownictwo, jak i na gramatykę i syntaksę. Według niego, w Palestynie na początku I w. posługiwano się, zarówno hebrajskim, jak i aramejskim, obok nich były w użyciu grecki i w mniejszym stopniu łacina. Nie sposób powiedzieć, przyznał Fassberg, który język był używany w jakim kontekście (np. czy hebrajski głównie w liturgii, a aramejski tylko przy codziennych czynnościach) czy jednoznacznie określić, w jakich regionach Palestyny używano jakiego języka (np. jednoznacznie określić preferencje co do hebrajskiego w ośrodkach miejskich i w centrum, co do

aramejskiego na wsi i na peryferiach).

Środowe przedłożenie Stevena Fassberga otworzyło sympozjum i pokazało, z jakimi tematami trzeba będzie się zmierzyć, żeby odpowiedzieć na pytania dotyczące obecności i użycia aramejskiego, hebrajskiego, greckiego i łaciny w I w. w Palestynie. W czwartek, 10 maja, zaprezentowano 10 referatów, które pod różnym kątem ujęły temat konferencji. Prace zostały rozdzielone na 4 bloki tematyczne:

- Historical Overwiev and Literacy;
- Hebrew;
- Aramaic;
- Aramaic and Greek.

Moderator pierwszego porannego bloku, prof. Joseph Sievers, „Biblicum", wprowadził słuchaczy w tematykę pierwszej sekcji konferencji, poświęconej historii oraz piśmiennictwu i oddał głos pierwszemu mówcy, Jonathanowi Price'owi.

Prof. Price z Tel Aviv University przedstawił relację zatytułowaną: „The Languages of the Jews in Iudaea/Palestina: The Evidence of Inscriptions". Prof. Price, specjalista zajmujący się od lat inskrypcjami odnajdywanymi na terenie Ziemi Świętej i jeden z wydawców *„Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palestinae" zaprezentował, w jaki sposób materiał pochodzący z inskrypcji może pomóc w odtworzeniu sytuacji językowej Palestyny w I w. Zwrócił uwagę na szereg pułapek metodologicznych, na które trzeba mieć niezwykłe baczenie, aby uniknąć wyprowadzania błędnych wniosków. Podkreślił między innymi, że język inskrypcji nie odzwierciedla języka mówionego, że nie zawsze na podstawie języka inskrypcji można ustalić język kogoś, kto taką inskrypcję zlecił lub przygotował. Świadectwo inskrypcji daje badaczom* argumenty przemawiające za tym, że Palestyna była wielojęzykowa, posługiwano się na jej terytorium, zarówno aramejskim, jak i hebrajskim oraz greckim. Nie był to świat językowo jednorodny.

Prof. Catherine Hezser z SOAS University of London, autorka wielu publikacji związanych z życiem codziennym w Palestynie, w konferencji zatytułowanej: „Jewish Literacy and Languages in Roman Palestine" przedstawiła kwestie związane z piśmiennictwem w Palestynie za czasów rzymskich. Pisanie i czytanie nie było umiejętnością znaną wszystkim osobom. Sporo zadań piśmienniczych było powierzanych wysoce wykwalifikowanym niewolnikom, specjalistom od formułowania wypowiedzi na piśmie. Według prof. Hezser, piśmiennictwo stało na

wyższym poziomie wśród Żydów z diaspory, którzy mieli możliwość korzystania z greckiego systemu wychowania. Wśród Żydów mieszkających na terenie Palestyny ten odsetek był zapewne niższy, a pisanie i czytanie było zarezerwowane dla odpowiednich grup zawodowych czy religijnych i raczej nie wykraczało poza języki semickie.

Drugi blok przedpołudniowej sesji poświęcono zagadnieniom związanym z językiem hebrajskim. Moderatorem tej sekcji był prof. Peter Dubovsky SJ, dziekan Wydziały Biblijnego Papieskiego Instytutu Biblijnego.

Pierwsze przedłożenie, zatytułowane: „When Hebrew Went Numinous", zostało wygłoszone przez światowej klasy naukowca, prof. Willema Smelika z University College London. Smelik jest znany wszystkim, którzy studiują literaturę targumiczną. W jego dorobku naukowym znajdują się wydania Targumów i wiele opracowań dotyczących literatury targumicznej i rabinicznej. Konferencja Smelika dotyczyła bardzo ciekawego zagadnienia – zastanawiał się on bowiem nad czynnikami, które wpłynęły na to, że w pewnym momencie historii zaczęto mówić o języku hebrajskim jako o świętym języku. Pytanie jest o tyle ciekawe, że hebrajski był używany właściwie w bardzo podobnych kontekstach jak aramejski. Smelik analizował wiele czynników, które mogły wpłynąć na taki stan rzeczy. Pewne jest jedno: ani grecki, ani aramejski nie uzyskały nigdy takiego statusu, nie mówiono o nich nigdy jako o „świętym języku".

Prof. Agustinus Gianto SJ z Papieskiego Instytutu Biblijnego, drugi mówca tej porannej części spotkania, wygłosił relację pt.: „Lukan Semitism – A Puzzling Mystery". Pytanie, jakie prowadziło jego rozważanie, można byłoby sformułować w następujący sposób – dlaczego w Ewangelii Łukasza, znanej z tego, że posługuje się bardzo dobrym językiem greckim, możemy znaleźć semityzmy (zarówno arameizmy, jak i hebraizmy)? Najwięcej czasu poświęcił nazwie własnej Jerozolimy, której imię u Łukasza jest zapisane raz w jego greckim, raz w jego hebrajskim brzmieniu. Gianto pokazał, że jest możliwe wskazanie różnicy w użyciu obydwu form. Jedna – grecka, używana jest z pozytywną konotacją, druga – hebrajska, w kontekstach negatywnych. Wydaje się zatem, że mamy tutaj do czynienia ze świadomym wyborem. Bogactwo językowe Palestyny pozwoliło Autorowi trzeciej Ewangelii na wyrażenie teologicznych spostrzeżeń w taki właśnie ciekawy sposób. Semityzmy pojawiające się w Ewangelii nie są zatem przypadkowym elementem, świadczącym o kontakcie autora z językami semickimi, ale są zamierzone i mają konkretną funkcję.

Ostatnia konferencja drugiej przedpołudniowej sekcji: „The Arabian Element in the Language History of Ancient Palestine" została wygłoszona przez prof. Riccardo Continiego z Università di Napoli L'Orientale. Zagadnienie, jakiemu poświęcił swoją prezentację, wykroczyło nieco poza ramy określone przez drugi blok tematyczny. Nie dotyczyło ono bowiem języka hebrajskiego, ale elementów arabskich, które były obecne w językowej historii starożytnej Palestyny. Contini, podsumowując swoje wystąpienie, stwierdził, że możemy być raczej pewni, że Jezus z Nazaretu nie rozmawiał po arabsku, ale nie można wykluczyć, że w czasie swoich wędrówek nie spotkał kogoś, kto się takim językiem posługiwał.

Przedłożenie Continiego zamknęło poranną część prac. Na zegarach wybiła godzina 12.30, uczestnicy rozeszli się na zasłużoną przerwę obiadową i wrócili na salę po 90 minutach przerwy.

Popołudniową sesję otworzono o godzinie 14.00 i przedstawiono prace trzeciego bloku rozważań, poświęconemu językowi aramejskiemu. Moderator, prof. Josef Briffa SJ z Papieskiego Instytutu Biblijnego, ponownie przywitał zgromadzonych gości i zaprosił pierwszego relatora.

Prof. Christian Stadel z Ben-Gurion University of the Negev, zajął się sytuacją językową Samarytan. W relacji zatytułowanej: „השומרוני הטוב – שומרה טבה – ὁ καλός Σαμαρείτης. Language Shift and Language Use in the Samaritan Community" przedstawił materiał dotyczący języka używanego w Samarii. Zaprezentował teksty pochodzące z inskrypcji, w których używano, zarówno aramejskiego, jak i hebrajskiego. Wskazał, że późniejsze inskrypcje zawierały, w przeważającej części, teksty w języku greckim. To pokazuje, że w Samarii nastąpiła zmiana, języki semickie stopniowo zostawiały coraz więcej miejsca językowi greckiemu.

Drugie przedłożenie w bloku dotyczącym języka aramejskiego zatytułowane było: „The Aramaic Dialects of Early Roman Palestine. Origin, Variation, Use". Przedstawił je prof. Holger Gzella z Leiden University. Analizował niektóre aspekty języka aramejskiego i pokazał, jak historia języka aramejskiego w Palestynie stawała się stopniowo coraz bogatsza. O najwcześniejszych stadiach tej historii świadczą chociażby te fragmenty Biblii, które są napisane po aramejsku. O późniejszych etapach zaświadcza materiał pochodzący z inskrypcji, z monet, z dokumentów prawnych oraz coraz liczniejsza literatura. Można powiedzieć, że aramejski zrobił karierę w Palestynie i od języka będącego *lingua franca*, stał się prawie tak samo ważny jak hebrajski, towarzysząc mieszkańcom, zarówno w zwykłych sytuacjach codziennego

życia, jak i w czasie studiowania Pisma.

Ostatnią sesję, moderowaną przez prof. Marca Avilę OMV z Papieskiego Instytutu Biblijnego, otworzyło przedłożenie prof. Geoffreya Khana z Cambridge University zatytułowane: „Would Jesus Have Understood the Modern Spoken Aramaic Dialects?". Khan wprowadził zgromadzonych we współczesny świat języka aramejskiego. Obecnie istnieją 4 grupy odmiany języka neoaramejskiego: centralna, północno-wschodnia, zachodnia, mandejska. Posługują się nim różne wspólnoty, oddalone od siebie, zarówno geograficznie, jak i religijnie. Dialektami grupy centralnej posługują się głównie chrześcijanie z Syryjskiego Kościoła Prawosławnego (*Syrian Orthodox Church*), dialektami grupy północno-wschodniej posługują się chrześcijanie z *Assyrian Church of the East* oraz wspólnoty żydowskie, dialektami z grupy zachodniej posługują się chrześcijanie z kościoła melchickiego (*Melkite Greek Catholic Church*) oraz muzułmanie, a dialektem mandejskim, w Iranie – mandejczycy. Na pytanie postawione w tytule, prof. Khan odpowiedział przecząco, choć nie wykluczył, że możliwa byłaby jakaś komunikacja z kimś ze wspólnoty żydowskiej posługującej się jednym z dialektów z północno-wschodniej grupy języka neoaramejskiego. Te dialekty bowiem są najbardziej konserwatywne i zachowały najwięcej elementów z przeszłości.

Kolejna konferencja miała tytuł: „The Alphabetic Tradition of the «Conexiones» between Midrash and Onomastica Sacra in Roman Palestine", wygłosił ją prof. Marco Mancini z Università di Roma „La Sapienza". Prof. Mancini pokazał, w jaki sposób budowano pomost pomiędzy językiem hebrajskim a językami greckimi i łaciną. Zaprezentował materiał pochodzący z różnych źródeł, dotyczący hebrajskiego alfabetu i sposobów nauczenia tegoż alfabetu w środowiskach posługujących się językiem greckim i łaciną.

Ostatnią konferencję, zamykającą, zarówno czwarty blok tematyczny, jak i całe dwudniowe sympozjum, wygłosił prof. Craig Morrison OCD z Papieskigo Instytutu Biblijnego. Jego wystąpienie było zatytułowane: „When Jesus Speaks Aramaic in the Greek Gospels". Prof. Morrison pokazał, że użycie języka aramejskiego w greckich Ewangeliach może być zrozumiane jako próba pokazania Jezusa jako kogoś bliskiego zwykłym mieszkańcom Galilei. Ewangelia została napisana po grecku, a zatem w języku, który miał wyższy status społeczny niż aramejski. Zachowanie aramejskich elementów pozwoliło na pokazanie, że Jezus znał życie zwykłych ludzi mieszkających na peryferiach, mówił ich językiem, był kimś, kto przeżył znakomitą większość swojego życia, nie w centrum wielkiego ośrodka miejskiego, ale nad brzegami jeziora

położonego na peryferiach.

Każdy z mówców miał do dyspozycji ok. 40 min., po każdym z wystąpień była możliwość zadania pytań, z czego korzystano bardzo chętnie. Trzymano się ściśle założeń czasowych, a jest to warte zaznaczenia, bo nie jest to czymś zwyczajnym podczas sympozjów i konferencji odbywających się w Rzymie. Pozwalam sobie na skomentowanie tego aspektu konferencji tylko z jednego względu – gdyby nie przestrzegano dyscypliny czasowej, to niemożliwa byłaby realizacja tak ambitnego programu, przewidującego 10 (prawie 45-minutowych) wystąpień w ciągu jednego dnia! Warto podkreślić, że tak bogaty program nie był trudny w odbiorze. Zaproszeni mówcy to absolutna światowa czołówka, jeśli chodzi o badania naukowe w dziedzinie języka hebrajskiego i aramejskiego (i greckiego), w dziedzinie historii tych języków. Nie sposób zatem było się nudzić.

Czy można podsumować w jakiś sposób tę konferencję i zebrać to, co przedstawiono w wystąpieniach, opisując językowy świat Palestyny w czasach Jezusa? Wydaje się, że jest kilka punktów wspólnych dla wszystkich wystąpień, kilka punktów, pod którymi podpisałby się każdy z konferencjonistów. Przede wszystkim, nie ma wątpliwości, że używano w rzymskiej prowincji Palestynie, w czasach Jezusa, przynajmniej 4 języków: hebrajskiego, aramejskiego, greckiego i łaciny. Gdzie przebiegała linia oddzielająca użycie aramejskiego i hebrajskiego, raczej nie sposób powiedzieć jednoznacznie, choć część mówców podpisałaby się zapewne pod twierdzeniem, że kiedy mówimy o aramejskim, można myśleć o języku posiadającym nieco niższy status niż hebrajski. I choć w tym czasie coraz większą karierę robił właśnie język aramejski, to o hebrajskim zaczęto w pewnym momencie mówić jako o *Lashon Hakodesh*, świętym języku. Jakim językiem mówił Jezus? Po dwóch dniach rozważań można stwierdzić, że prawdopodobnie posługiwał się obydwoma, zarówno hebrajskim, jak i aramejskim, a jest wielce prawdopodobne, że i język grecki nie był Mu kompletnie obcy.

Dla kogoś żyjącego w XXI w. Polsce, raczej jednorodnej językowo, jest to zawsze dużym wyzwaniem – zrozumieć, że w innych częściach świata, już od starożytności posługiwano się dwoma, trzema czy większą ilością języków, które przenikały się i miały na siebie wpływ. Językowa sytuacja Palestyny w czasach Jezusa w żaden sposób nie przypomina sytuacji w dzisiejszej Polsce. Już tylko uświadomienie sobie tylko tego aspektu Ewangelii pozwala podchodzić do tekstów, które znamy tak dobrze, z większą pokorą. Świat Jezusa i jego uczniów był prawdopodobnie o wiele bogatszy, niż sobie to uświadamiamy.

Prof. Morrison zakończył swoją konferencję, cytując pytanie, które zadaje Natanael w Ewangelii według św. Jana: „Czy może być coś dobrego z Nazaretu?" (J 1,46). Chrześcijaństwo to opowieść o Mesjaszu, który przychodzi z Nazaretu, z peryferii. I prawdopodobnie mówił przez większą część swojego życia w języku zwykłych ludzi, po aramejsku, w dodatku z akcentem galilejskim.

RECENZJE

MAREK CHMIELEWSKI*
Lublin

„Leksykon duchowości franciszkańskiej” – „wychylony” ku przyszłości

Ojciec święty Franciszek, listem z 21 listopada 2014 r., zapowiedział ustanowienie Roku Życia Konsekrowanego (30.11.2014-02.02.2016) z okazji 50. rocznicy soborowej „Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium”*, której rozdział szósty poświęcony jest życiu zakonnemu. We wprowadzeniu do tego listu przywołał słowa Jana Pawła II z jego adhortacji apostolskiej „Vita consecrata”, w których święty Papież zachęcał osoby życia konsekrowanego, aby starały się „nie tylko wspominać i opowiadać swoją chwalebną przeszłość, ale także budować nową wielką, historię! Wpatrujcie się – zachęcał adresatów –

* **MAREK CHMIELEWSKI** (ur. 06.05.1959). Kapłan diecezji radomskiej. Profesor teologii duchowości. Absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W l. 2000-2006 był dyrektorem Instytutu Teologii Duchowości KUL. Od 2000 r. jest prezesem Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości (do 2005: Sekcja Duchowości Teologów Polskich). Jest członkiem Towarzystwa Naukowego KUL, członkiem rzeczywistym Lubelskiego Towarzystwa Naukowego oraz członkiem Rady Naukowej dwumiesięcznika „Życie Konsekrowane", oraz Rady Naukowej „Journal of Religious Science *Soter*" (Kowno, Litwa). W l. 2002-2011 (przez trzy kadencje) był członkiem zarządu Polskiego Towarzystwa Mariologicznego. Od 2008 r. ściśle współpracuje z Fakultetem Teologicznym Uniwersytetu Witolda Wielkiego (Vytautas Didziojo Universiteta) w Kownie na Litwie jako członek Komisji Przewodów Doktorskich. W 2001 r. został odznaczony Srebrnym Krzyżem Zasługi RP. Dnia 27 czerwca 2012 r. Uniwersytet Witolda Wielkiego w Kownie (Litwa) przyznał mu doktorat *honoris causa*.

Jest trzecią kadencję prodziekanem Wydziału Teologicznego KUL i członkiem Senatu KUL (2005-2008, 2008-2012, 2012-2016). Od 2005 r. przewodniczy Komisji Stypendialnej KUL, a od 2009 – Senackiej Komisji Dyscyplinarnej do spraw Studentów i Doktorantów. Był promotorem doktoratu *honoris causa* KUL dla o. Daniela-Ange (24 IV 2009). Obszary zainteresowań badawczych to: metodologia teologii duchowości, mistyka, duchowość świeckich konsekrowanych. Zainicjował i redagował „Leksykon duchowości katolickiej”, Lublin-Kraków 2002 (nagroda indywidualna II stopnia Rektora KUL). Zapoczątkował i redaguje serię „Duchowość w Polsce” (14 tomów; od 2010 r. jest to rocznik naukowy) oraz serię pt. „Biblioteka Teologii Duchowości". Opublikował ponadto kilka książek oraz ok. 220 artykułów naukowych.

w przyszłość, ku której kieruje was Duch, aby znów dokonać z wami wielkich dzieł”[1].

Mocne „wychylenie” ku przyszłości, do którego z zapałem obecny Papież wzywa rodziny zakonne, byłoby iluzoryczne bez mocnego osadzenia w historii i całym duchowym dziedzictwie własnej wspólnoty życia konsekrowanego.

Jeśli chodzi więc o rodzinę franciszkańską, to w „Leksykonie duchowości franciszkańskiej” otrzymuje ona bezcenną i niezwykle bogatą treściowo pomoc w budowaniu własnej tożsamości oraz formacji duchowej.

O niekwestionowanej przydatności tego dzieła, przetłumaczonego z języka włoskiego, świadczy fakt, że drugie jego wydanie ukazuje się dokładnie 10 lat od jego pierwszej edycji w języku polskim. Jak zauważają redaktorzy dzieła, jest ono poszerzone o 20 nowych haseł i obejmuje w sumie 163 dość obszerne jednostki, liczące nawet po kilkanaście stron, niekiedy stanowiące prawdziwe monografie. Zostały one przygotowane w sposób wnikliwy, z podaniem licznych cytatów ze źródeł franciszkańskich. Pod względem treści hasła właściwie nie wychodzą poza kontekst franciszkański, co jest zgodne z charakterem i przeznaczeniem tego dzieła.

Jedną czwartą haseł opracowali polscy autorzy. Leksykon jest bowiem dziełem 87 autorów, którzy niemal w całości należą do różnych wspólnot franciszkańskich. Natomiast hasła przygotowane przez autorów włoskojęzycznych zostały przetłumaczone przez 47 tłumaczy, którzy (z wyjątkiem 3 osób) także należą do rodziny franciszkańskiej. Fakt ten jednoznacznie wskazuje, że dzieło zostało przygotowane przez bardzo kompetentny zespół i stanowi wiarygodne kompendium wiedzy na temat duchowości franciszkańskiej.

Poszczególne hasła, nierzadko mające w tytułach uszczegółowienie lub wskazanie na treści pokrewne, zostały opracowane w taki sposób, że z ich lektury skorzystają zarówno fachowcy, jak i nie mający przygotowania teologicznego; członkowie rodziny franciszkańskiej i wszyscy zainteresowani tą duchowością. Cennym uzupełnieniem każdej jednostki jest na ogół dość obszerna bibliografia zamieszczona na końcu, zaktualizowana w drugim wydaniu leksykonu w znacznym stopniu w oparciu o najnowszą literaturę polskojęzyczną.

[1] Jan Paweł II, *„Adhortacja Vita Consecrata”. O życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie*, Watykan 1996, nr 110.

Jeśli chodzi o dobór haseł, to dotyczą one najbardziej typowych dla franciszkanizmu zagadnień, nierzadko osadzonych we współczesnym kontekście eklezjalnym i społecznym. Z tej racji można powiedzieć, że leksykon jest, nie tyle dziełem historyczno-retrospektywnym, co raczej opracowaniem, które wskazuje na aktualność ducha i dzieła św. Franciszka z Asyżu. Jest on również mocno „wychylony" ku przyszłości. W tym sensie recenzowane dzieło wpisuje się w postulat św. Jana Pawła II i papieża Franciszka, aby „patrzeć w przeszłość z wdzięcznością", „przeżywać teraźniejszość z pasją" i „przyjmować przyszłość z nadzieją"[2]. Z tej racji w pełni zasadne i potrzebne jest drugie wydanie „Leksykonu duchowości franciszkańskiej" w jego poszerzonej i zaktualizowanej formie. Dzieło zostało bardzo starannie przygotowane pod względem edytorskim i może stanowić przykład dla podobnych opracowań duchowości wielkich szkół zakonnych.

❖ ❖ ❖

TOMASZ SZYMCZAK OFMCONV
Rzym-Włochy

Nowa książka z teologii moralnej

W piątek, 9 czerwca 2017 r., w bibliotece Papieskiego Wydziału Teologicznego św. Bonawentury „Seraphicum" w Rzymie, odbyła się prezentacja książki o. prof. dr. Giulio Cesareo OFMConv, wykładowcy teologii moralnej, pt. „Un corpo per la comunione – Un'etica da risorti con Cristo", Rzym 2016 („Ciało dla komunii – etyka zmartwychwstałych z Chrystusem").

Na spotkaniu, prowadzonym przez o. prof. dr. Roberto Tamanti OFMConv, wykładowcę teologii moralnej, głos zabrali ks. prof. dr Sergio Passeri, wykładowca tej samej dyscypliny w Brescia, oraz sam Autor. W trakcie prezentacji ks. prof. S, Passeri uwypuklił zasadność publikacji, poczynając od jej przystępnego wprowadzenia. „Tekst usytuowany jest w kontekście posoborowej teologii moralnej – podkreślił mówca – ubogaconej wpływem Soboru Watykańskiego II. Interesuje się odwiecznym pytaniem odnośnie do postępowania, jak powinniśmy żyć".

[2] Franciszek, *List z okazji roku życia konsekrowanego*, Watykan 2014, nr 1-3.

Uwaga koncentruje się, nie tyle na naturze człowieka, obiekcie filozofii, ile na człowieku odkupionym przez chrzest. I nie przypadkowo poprzednia publikacja o. G. Cesareo nosiła tytuł: „Battesimo e vita morale – L'ethos dell'uomo nuovo in Cristo" („Chrzest i życie moralne – etos nowego człowieka w Chrystusie", wyd. Miscellanea Francescana, Rzym 2014). Nowe dzieło zawiera również szeroki i różnorodny zestaw cytowanych autorów, od Ojców Kościoła po współczesnych, oryginalny układ tradycyjnego schematu teologii moralnej, aż po zastosowanie w życiu chrześcijańskim takiej tematyki, jak asceza czy piękno. „Studium w ramach przygotowywania tego tekstu – stwierdził o. G. Cesareo – było dla mnie ponownym odkryciem ABC wiary: jesteśmy w pełni kochani, we wszystkich naszych wymiarach, i stąd nieustannie otrzymujemy dar kochania we wszystkich naszych wymiarach, w tym wszystkim, czym jesteśmy, nawet w biedocie naszej cielesności. W Chrystusie nasze ciało jest powoli przekształcane przez Ducha Świętego, aby zamiast być miejscem mojej obrony, stało się miejscem daru ze mnie". O. R. Tamanti zakończył ponowieniem gratulacji dla Autora i życzeniem, aby „również poprzez jego pracę rzeczywistość komunii mogła coraz bardziej przejawiać się w Kościele i w każdym relacyjnym doświadczeniu ludzkim, gdyż jest to pragnieniem serca człowieka".

❖ ❖ ❖

Celestyn Stanisław Napiórkowski OFMConv
Teresin-Niepokalanów

Franciszkanizm w kręgu innych duchowości

Mirosław Daniluk SCJ, *W kręgu duchowości zakonów i zgromadzeń zakonnych*, Wydawnictwo Księży Sercanów DEHON, Poznań 2017, s. 160, e-mail: dehon@wydawnictwo.net.pl; www.wydawnictwo.net.pl

Trudno o lepszego specjalistę w tym temacie. Ks. Mirosław Daniluk studiował historię na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, a także na Wydziale Humanistycznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Ponad ćwierć wieku (1972-2006) pracował w Międzywydziałowym Zakładzie Leksykograficznym (od 2006 r. Instytut Leksykografii KUL). 23 lata (1983-2006) pracował w redakcji „Encyklopedii katolickiej", dla której napisał 420 haseł, przede wszystkim z historii oraz duchowości zakonnej. W dzieje kultury wpisał się także wielkim i bardzo pożytecznym dziełem: „Encyklopedia instytutów życia zakon-

nego. Pojęcia. Terminy. Instytucje. Dokumenty. Czasopisma", Lublin 2000. Wespół z ks. Eugeniuszem Ziemannem SCJ opublikował informator „Męskie zgromadzenia zakonne i stowarzyszenia życia apostolskiego na prawie papieskim", Kraków 2012.

Świadomi klasy Autora otwieramy jego ostatnią książkę o zakonach i zgromadzeniach zakonnych.

Wprowadzenie[1] napisał jego współpracownik, ks. Eugeniusz Ziemann. Zaprezentował treść książki i zakończył oceną: „Niniejsza publikacja stanowi ogromny wkład w ukazanie historii i duchowości życia zakonnego, zarówno w kontekście polskim, jak i ogólnokościelnym"[2].

Książka przynosi 6 tekstów już wcześniej publikowanych: 2 o sercanach, 2 o franciszkanach, 1 o maryjności i maryjnościach w różnych zakonach oraz 1 o działalności charytatywnej zakonów i stowarzyszeń życia apostolskiego. Idąc po linii franciszkańskich zainteresowań ograniczam się jedynie do rozdziałów poświęconych franciszkanizmowi.

Rozdział zatytułowany „Franciszkanizm – fenomen nie tylko średniowiecza"[3], Ziemann streścił następująco: „[…] ukazuje znaczenie franciszkanizmu w kulturze nie tylko życia zakonnego. Jest rzeczą znamienną, że chociaż zakon był poddany licznym doświadczeniom, kryzysom oraz kasatom, odradzał się na bazie praktykowania rad ewangelicznych – zwłaszcza ubóstwa, jakiego wzór dał Chrystus w swoim ziemskim życiu – a nie przez debaty intelektualne na jego temat. Wśród podstawowych kwestii związanych z fenomenem duchowości franciszkańskiej wysuwa się na czoło ojcostwo Boga i wynikające z niego powszechne braterstwo wszystkich stworzeń, szczególnie z ludźmi najuboższymi, przyrodą ożywioną i nieożywioną. We franciszkanizmie na szeroką skalę podjęta została akcja zaprowadzania pokoju wśród zwaśnionych książąt. W nim także ukształtowały się: nowa koncepcja rzeczywistości ziemskich, nowa koncepcja władzy zakonnej, nowe rozumienie ubóstwa, a także nowy stosunek do misji".

W rozdziale „Pierwotna duchowość franciszkańska na tle duchowości monastycznej"[4] Autor zwrócił uwagę na 4 tematy: wizję Boga. wizję świata, wizję śmierci oraz smutek i radość. Odmienność ujęcia francisz-

[1] Por. M. Daniluk, *W kręgu duchowości zakonów i zgromadzeń zakonnych*, Poznań 2017, s. 5-8.

[2] Tamże, s. 8.

[3] Por. tamże, s. 73-91.

[4] Por. tamże, s. 92-110.

kańskiego w zestawieniu z ujęciem monastycznym Ziemann tak zestawił: „W wizji monastycznej Bóg był przede wszystkim wszechpotężnym Stwórcą, wielkim Panem, surowym Sędzią wzbudzającym grozę, natomiast we franciszkanizmie – najlepszym Ojcem, źródłem wszelkiego dobra i największej miłości okazanej ludziom we wcieleniu Jezusa Chrystusa. W wizji monastycznej świat widzialny, pomimo dostrzegania jego fizycznego piękna, stanowił przeszkodę i zagrożenie w drodze do Boga, w wizji franciszkańskiej widzialne piękno świata stanowi drogę do jego Stwórcy. W monastyzyzmie wizja Boga jako stwórcy i sędziego wywoływała ogromny lęk przed śmiercią, sądem i piekłem, wyrażany w pozdrowieniu mnichów *memento mori*, natomiast w duchowości franciszkańskiej z Bogiem jako najlepszym i miłującym ojcem fenomen śmierci traci swoją grozę. Z dwóch wizji Boga – monastycznej i franciszkańskiej – wynika także odmienny stosunek do takich emocji, jak smutek i radość. Reguły monastyczne zalecają swoim członkom melancholijną powagę i wstrzemięźliwość w okazywaniu zewnętrznej radości, natomiast w praktyce spotkań franciszkanów już w samych początkach zakonu nie brak wyrazów braterskiej spontanicznej radości".

Franciszkanie ze szczególnym zainteresowaniem przeczytają, co Autor napisał o ich maryjności w rozdziale „Maryjność a maryjności. Różnorodność maryjnych aspektów duchowości zakonnej"[5]. Według Daniluka w duchowości św. Franciszka dominowała Maryja jako Matka Boża, która „Pana Majestatu uczyniła naszym bratem", św. Bonawentura „akcentował udział Maryi w odkupieniu i Jej zbawcze pośrednictwo", Bernardyn ze Sieny i Konrad z Saksonii – duchowe macierzyństwo, Jan Duns Szkot – Niepokalane Poczęcie, Hubertyn z Casale cierpienia Maryi oraz potrzebę naszego z Nią współcierpienia. Hubertyna (+ ok. 1329) z jego dziełami „Arbor vitae crucifixae Jesu Christi" zalicza do jednego z prekursorów nabożeństwa do Serca Jezusowego. Przypomniał, że Jakub z Todi (+1306), autor przejmującej poezji „Stabat Mater" przepełnionej współczuciem dla cierpiącej Maryi, był franciszkaninem. Podniósł szczegół mało znany, a doniosły w dziejach maryjnej pobożności: „Niewolnictwo maryjne propagował przed Ludwikiem Grignion de Montfortem (1673-1716) Jan od Aniołów (1536-1609) w dziele „Esclavitud Mariana". „W praktyce wprowadzali je już w połowie XVII w. misjonarze franciszkańscy w Kongu". W Polsce w XIX w. promowali tę pobożność maryjną kapucyni: Prokop Leszczyński (+1895) i Honorat Koźmiński (+1916). Wawrzyniec z Brindisi (+1619) miał znaczny wpływ na promocję Niepokalanego Poczęcia, Wniebowzięcia, królewskiej godności

[5] Por. tamże, s. 57-72; 61-62.

i wszechpośrednictwa, idei Matki Kościoła oraz Maryi jako wzoru. Kapucyni, Hieronim z Forli (+1620) i Michał Anioł z Wenecji (+1612) zainicjowali uroczysty obrzęd koronacji Maryi. Franciszkanie są też odpowiedzialni za dołączenie do „Zdrowaś, Maryjo" w XV w. drugiej części, czyli „Święta, Maryjo". W ich klasztorach według powszechnej opinii w XIII w. rodziła się modlitwa „Anioł Pański". Oni także są odpowiedzialni za wprowadzenie do liturgii świąt Niepokalanego Poczęcia (w 1263 r.), Siedmiu Radości (w 1906 r.), Najświętszej Maryi Pośredniczki Łask (w 1932 r.).

Ks. M. Daniluk nie zapomniał o św. Maksymilianie i Rycerstwie Niepokalanej. Recenzent z Niepokalanowa ma jednak trudności z wybaczeniem mu, że jedynie o nich wspomniał.

Książka zdumiewa skondensowaną bogatą informacją i zwięzłością słowa. Jednego i drugiego nauczyła Autora „Encyklopedia katolicka", której oddał najbardziej twórcze lata swego życia.

Franciszkanie dziękują Serwicie. Bardzo dziękują.

❖ ❖ ❖

EWA GNIADY
Kraków

„Wobec in vitro". Nowatorski podręcznik bioetyczny

Na polskim rynku wydawniczym w 2017 r. ukazał się podręcznik bioetyczny, zatytułowany „Wobec *in vitro*", wydany nakładem kieleckiego wydawnictwa „Jedność", pod patronatem i kierunkiem przewodniczącego Zespołu Konferencji Episkopatu Polski ds. Bioetycznych, abp. Henryka Hosera. Ta poświęcona procedurze *in vitro* publikacja została przygotowana m.in. przez członków Zespołu Ekspertów KEP ds. Bioetycznych. „Przekaz medialny dotyczący zapłodnienia pozaustrojowego jest niesłychanie zawężony, jednostronny, a często też uproszczony i nierzadko manipulowany, a więc żeby dotrzeć do świadomości ludzi w sprawach tak ważnych, jaką jest, mimo wszystko, operowanie na granicy życia i śmierci, jak się tego można dowiedzieć, konieczne jest przedstawienie tego problemu w jego całościowym ujęciu" – powiedział abp Hoser.

„Już sam tytuł – jak zaznaczył ks. prof. Franciszek Longchamps de Berier – nie jest przeciw *in vitro*. Ten podręcznik stawia przede wszystkim pytania dotyczące procedury *in vitro* i konsekwencji tej procedury, pokazuje kompleksowość zagadnienia. Abp Hoser wskazuje, że problem jest trudny do rozpoznania, gdyż operuje w optyce mikroskopowej i w sposób laboratoryjny oraz nieudolny próbuje odtworzyć organizm matki, gdzie następuje zapłodnienie. Dodał także, że tę trudną problematykę przybliża właśnie niniejszy podręcznik, który uświadamia ludziom, co praktycznie dzieje się w laboratorium, „na szkle". Za tą procedurą stoi odczytanie: kim jest człowiek, jaki jest status bytu, który powołuje się poprzez zapłodnienie pozaustrojowe i jaki jest status embrionu z punktu widzenia antropologii".

Ta nowatorska praca zbiorowa została napisana przez wybitnych specjalistów, ukazuje problem zapłodnienia pozaustrojowego z punktu widzenia genetyki, moralności, filozofii, teologii i prawa. Jak podkreślił ks. prof. Jacek Grzybowski, pomysł na książkę pojawił się pod koniec 2013 r., a praca nad nią trwała ponad trzy lata. „Doszliśmy do wniosku, że jest konieczność i potrzeba, aby pojawiło się wieloaspektowe opracowanie tego bardzo kontrowersyjnego, trudnego, moralnie ważnego problemu"**.** A skierowana jest do bardzo szerokiego grona odbiorów, na co wskazuje różnorodność autorów, wśród których są między innymi prawnicy, antropolodzy, filozofowie, lekarze czy teologowie. Wśród autorów są: ks. prof. Piotr Morciniec, ks. prof. Marian Machinek MSF, prof. Andrzej Kochański, prof. Alina T. Midro, ks. prof. Andrzej Maryniarczyk SDB, o. prof. Jacek Salij OP, prof. Michał Królikowski, ks. prof. Franciszek Longchamps de Bérier oraz prof. Maciej Barczentewicz. Publikacja ma stanowić pomoc uzupełniającą dla nauczyciela w nauczaniu religii rzymskokatolickiej w klasach licealnych, jednak jak wskazywali redaktorzy książki podczas jej prezentacji, może z niej korzystać każdy, kto szuka informacji dotyczących *in vitro*.

Zachętą do przestudiowania niniejszej pracy niech będą słowa bp. prof. Józefa Wróbla: „Tocząca się dyskusja o zapłodnieniu pozaustrojowym, której jesteśmy świadkami, domaga się merytorycznego dialogu i rzetelnej debaty. Niewątpliwą pomocą w spokojnej rozmowie na ten trudny temat może być profesjonalnie przygotowana publikacja, która całościowo przedstawia procedurę biomedyczną wspomaganej prokreacji oraz klarownie ukazuje jej najważniejsze aspekty".

CELESTYN STANISŁAW NAPIÓRKOWSKI OFMCONV
Teresin-Niepokalanów

Franciszkanie na Wołyniu.
Nowość sprzed stu lat

Biblioteka „Wołanie z Wołynia" przyniosła kolejny, 120. tom: J. Dunin Karwicki, *Z zamglonej i niedawno minionej przeszłości. Opowiadania historyczne*, „Wołanie z Wołynia" Biały Dunajec-Ostróg 2017.

W 2017 r. ukazała się książka Karwickiego, po raz pierwszy opublikowana w Warszawie w 1901 r. Tę interesującą inicjatywę zawdzięczamy Ośrodkowi „Wołanie z Wołynia", który od 1997 r. publikuje książki tematycznie związane z Wołyniem i diecezją łucką. Jako pozycja 120. ukazało się wznowienie książki historyka Karwickiego sprzed 116 lat. Franciszkański rocznik „Lignum Vitae" z zainteresowaniem przegląda tę świeżutką staroć, pytając ją o synów św. Franciszka. Karwicki pisze o 46 miejscowościach. Przy trzech wzmiankuje o franciszkanach. Te 3 miejscowości to: Szumsk, Międzyrzec Ostrogski i Dederkały.

Szumsk: „W pamiętnym roku 1648 Szumsk uległ smutnemu losowi całego Wołynia od napadu Kozaków. W latach 1675 i 1676 do szczętu zniszczyli go Tatarzy, uprowadzając ludność w jasyr i rabując kościół i cerkiew monasterską. Dzięki jednak dbałości miejscowych dziedziców, miasteczko zaczęło szybko z gruzów się podnosić. Rozpoczęli oni murować klasztor dla oo. Bazylianów, na miejscu drewnianego, spalonego przez Kozaków, i zakładać fundamenty pod kościół i konwent oo. Franciszkanów, z wyraźnym obowiązkiem odprawiania w nim Mszy świętych za spokój duszy fundatorów, obrządku wschodniego. Lecz dopiero wnuk Daniły, Stanisław Maliński, podczaszy halicki, złączywszy się z wyznaniem rzymskokatolickim, budowę tę dokończył i bogato Franciszkanów Szumskich uposażył. Stefan Rupniewski, biskup łucko-brzeski, w roku 1741 kościół solennie konsekrował. Nie sami tylko kollatorowie Malińscy byli dobrodziejami Szumskiego Franciszkańskiego konwentu, widzimy bowiem znaczne legaty, poczynione różnymi czasy przez liczne rodziny, jako to: Drzewieckich, Pruszyńskich, Wkryńskich (dziś już wygasłych), Leszczyńskich, Wyleżyńskich, Iskierwskich i innych. […] Widocznie więc oo. Franciszkanie szumscy nie

byli źle uposażeni. W roku 1832, już za mej pamięci, dobra klasztoru i sumy przyłączono do Zarządu Dóbr Państwa, a kościół na powrót zamieniono na cerkiew obrządku prawosławnego”[1].

Międzyrzec Ostrogski: „W kierunku wschodnim od Nowomalina zaledwo lekka mila do Międzyrzeca Ostrogskiego, stanowiącego prawie jedną osadę z Bilmażem, przedmieściem starożytnego Ostroga. Droga wiedzie przez nieznaczną wioskę Luczyn, ciągle nad błoniami i pięknymi stawami, uformowanymi przez rzekę Zbytenkę, wpadającą do Wilii, jak wiadomo, lewego dopływu Horynia. Z dala już świecą pokryte miedzią, wyniosłe kopuły wspaniałego kościoła i obszernych zabudowań klasztornych oo. Franciszkanów, nazwanego w pierwotnej erekcji *conventus Mederecensis ordinis*. Jest to pobożna fundacja z r. 1606 ostatniego z ks. Ostrógskich, Janusza, kasztelana krakowskiego. Od dawna to miejsce musiało być z natury bardzo warowne i broniło okolicę od najazdów tatarskich i kozaczych; dotąd otoczone jest szczątkami wałów ziemnych, do których dziś tulą się liche domki miejscowego żydostwa, mającego tu prawem dozwolone zamieszkanie, jako w miasteczku liczącym 1247 mieszkańców obojga płci. Sam zaś kościół i klasztor zbudowany w kształcie małej twierdzy, zewsząd opasany wysokim murem i broniony 4-ma basztami i ogromną bramą wjazdową, niegdyś działami i strzelbą oblężniczą ufortyfikowaną. Gwardian konwentu oo. Franciszkanów miał komendę nad miejscową załogą i w czasie rozruchów i najazdów wojennych obowiązany był udzielać przytułek okolicznym mieszkańcom. Łaskami słynący obraz Matki Boskiej uroczyście tu został ukoronowany 15 sierpnia 1779 r. przez Franciszka Komornickiego, sufragana łuckiego, biskupa cesareopolitańskiego”[2].

Dederkały: „Pozostawiwszy za sobą bielejące mury dworu Brykowskiego, spostrzegamy w lewo od traktu imponujące gmachy byłego klasztoru oo. Reformatów w Dederkałach, przerobione przed kilkoma laty na rządowe seminarium dla nauczycieli wiejskich szkół ludowych. Wspaniały, wysoko sklepiony kościół, ze skromnymi ołtarzami, rzeźbionymi w drzewie, wedle reguły ich zakonu – cudowny obraz Chrystusa Pana ukrzyżowanego, ściągający do niedawna jeszcze tłumy pobożnych – obszerny klasztor, formujący lewe skrzydło, z budynkami gospodarskimi w tyle, a wszystko to otoczone obszernym sadem

[1] J. Dunin Karwicki, *Z zamglonej i niedawno minionej przeszłości. Opowiadania historyczne*, Biały Dunajec-Ostróg 2017, s. 56-57.

[2] Tamże, s. 96-97.

owocowym, opasanym potężnym murem, i wszędzie czysto, schludnie utrzymane – oto jak przed kilkunastu laty przedstawiał się ten dederkalski konwent oo. Reformatów, zakonu żebraczego, to jest *Mendicantes*", jedyny pozostawiony z tej surowej reguły w trzech tutejszych guberniach. Dla braku księży mszalnych w obszernej diecezji Łucko-Żytomierskiej, z dodaniem do niej dawnej diecezji Kamienieckiej na Podolu, władza duchowna porozsyłała większość zakonników mszalnych dla administrowania oddalonych parafii. W ostatnich latach pozostał tylko gwardian, wyżej wspomniany zacny ojciec Bogusz, z dwoma braciszkami zakonnymi: kwestarzem bratem Piotrem i zakrystianem bratem Izydorem. Pierwszy, prawdziwy typ jowialnego kwestarza, opisanego przez Chodźkę, objeżdżał z rozpoczęciem wiosny cały kraj, od głębokiego Polesia aż do stepowej Ukrainy i naddniestrzańskich siół podolskich, i wracał pod jesień z furami obładowanymi rozmaitą prowizją i stadkiem baranów, ofiarowanych im *more antiquo* przez dobrodziejów klasztornych – śpieszył bowiem zawsze do Dederkał na 14 września, tj. na największy doroczny odpust Podwyższenia Św. Krzyża. Drugi braciszek pilnował porządku w kościele, ogrodu oraz wonnych kwiatów w klasztornych rabatach i przystrajał nimi ołtarze w czasie wielkich kościelnych uroczystości. Obydwaj pilnowali blichu woskowego, w którym na cały kraj wyrabiano świece woskowe do kościołów. Gwardian zaś zarządzał gospodarką całego konwentu, tak już uszczuplonego, i dbał, aby wszędzie był ład, porządek i względny dostatek dla przyjęcia dobrodziejów klasztornych, gdy który do nich zechce zawitać, i dla rozdawania obfitych jałmużn. Ileż to razy ja sam, piszący te słowa, zaskoczony w podróży przez niepogodę, zawieję lub ciemną noc, kazałem nawracać do klasztoru i doznawałem zawsze u tych poczciwych mnichów najserdeczniejszej gościnności, nocując w pięknej dawnej prowincjalskiej celi i słuchając nazajutrz Mszy świętej, odprawianej na moją intencję przed cudownym obrazem Pana Jezusa. W ogóle do ostatnich dni egzystencji klasztoru nabożeństwa tu odbywały się solennie; w czasie odpustów bywał natłok pobożnych przystępujących do Świętych Sakramentów, a przez cały rok gwardian, mimo może nieraz doznawanego niedostatku, rozdawał jałmużny i żywił biednych w obrębie klasztoru i u furty. Reformaci, stosując się do reguły swego zakonu żebraczego, najpokorniej odmówili przyjęcia naznaczonej im przez rząd rocznej pensji po 40 rb. na zakonnika i żyli jedynie z kwesty, która, Bogu chwała, o ile wiem, nigdy ich nie zawiodła. To, co opowiadam, pozostało, niestety! wspomnieniem niedawno minionej przeszłości. Pamiętam jednak z mego dziecięctwa wiele pięknych typów dawnych Reformatów, którzy spełniali funkcje

kapelanów po zamożnych dworach, jak np. ojca Gracyana, starego ojca Ludwika, któremu nieraz przed laty pięćdziesięciu sługiwałem do Mszy świętej w kaplicy borowickiej. W późniejszych latach, ponieważ nie było tu nowicjatu, bardzo się przerzedziły szeregi Reformatów dederkalskich; nigdy oni głębokimi teologami nie byli, lecz ożywieni silną wiarą, chwalili Boga, jak umieli, podtrzymując gorliwość religijną w szerokim promieniu okolicy i czyniąc wiele dobrego około siebie. Toteż główne odpusty w Dederkałach, na Porcjunkulę (14 sierpnia), a szczególnie na Podwyższenie Św. Krzyża (14 września) bywały bardzo ludne i solenne. Pobożni, przeważnie piechotą, schodzili się tu z dalekich okolic tutejszych prowincji. Oo. Reformaci ściśle spełniali obowiązki duszpasterstwa i gorąco modlili się za swych dobrodziejów”[3].

❖ ❖ ❖

[3] Tamże, s. 110-112.

KOMUNIKATY

Dokument Kongregacji Nauki Wiary

1 marca 2018 r. Kongregacja Nauki Wiary ogłosiła list „Placuit Deo", w którym ostrzega przed nowymi formami herezji pelagianizmu i gnozy. Przypomina, że człowiek nie może zbawić się sam, a zbawienie, które daje nam Chrystus, obejmuje całego człowieka, zarówno jego duszę, jak i ciało.

Stolica Apostolska przypomina, że zbawienie każdego człowieka dokonuje się poprzez zjednoczenie z Jezusem Chrystusem, jedynym i powszechnym Zbawicielem, który ustanowił nowy porządek relacji z Bogiem i ludźmi.

List „Placuit Deo" na nowo wykłada te podstawowe prawdy wiary. Jest on odpowiedzią na odżywanie we współczesnym świecie dwóch dawnych herezji, które wypaczają chrześcijańską wiarę. Mówi prefekt Kongregacji Nauki Wiary, abp Luis Ladaria: „W sposób szczególny, jak często zauważa Ojciec Święty, w naszych czasach szerzy się neopelagianizm. Człowiekowi, który żyje w skrajnej autonomii, wydaje się, że może zbawić się sam, bez uznania, że w tym, co jest w nim najgłębsze, zależy od Boga i od innych. Do zbawienia człowiek stara się więc dojść o własnych siłach lub zdając się na czysto ludzkie struktury, niezdolne przyjąć nowość Ducha Bożego. Z drugiej strony swoisty neognostycyzm proponuje zbawienie czysto wewnętrzne, ograniczone do subiektywizmu. Chce się w ten sposób wyzwolić człowieka z ciała i świata materialnego, w którym nie dostrzega się już opatrznościowej ręki Stworzyciela, a jedynie rzeczywistość pozbawioną sensu i podatną na manipulacje w zależności od ludzkich interesów".

Nowy dokument przypomina, że pełne zaspokojenie ludzkich pragnień dokonuje się jedynie w Bogu, dzięki Niemu i poprzez zjednoczenie z Nim. Zbawienie człowieka nie sprowadza się do rzeczy, które może sam osiągnąć. Nie zapewniają go dobrobyt materialny, nauka i technika, władza czy zadowolenie z siebie. „Nic z tego, co stworzone, nie może w pełni zaspokoić człowieka, ponieważ Bóg przeznaczył nas do życia we wspólnocie ze Sobą" – czytamy w watykańskim dokumencie.

Odnosząc się z kolei do nowych form gnozy, List Kongregacji Nauki Wiary przypomina, że zgodnie z biblijnym objawieniem, źródłem zła nie

jest ciało czy świat materialny. Przeciwnie, świat jest dobry, bo stworzył go Bóg, a zło, które wyrządza człowiekowi największą krzywdę, pochodzi z ludzkiego serca. Zbawienie nie odnosi się jedynie do naszego wnętrza, lecz do całego naszego istnienia. „Cała osoba, w ciele i duszy, została stworzona z miłości Boga, na Jego obraz i podobieństwo, i jako taka ma żyć z Nim w jedności" – przypomina watykański dokument.

List „Placuit Deo" wskazuje też na znaczenie sakramentów i samego Kościoła, który jako widzialna wspólnota wierzących chroni nas przed zagrożeniami ze strony pelagianizmu i gnozy.

❖ ❖ ❖

Telefon w konfesjonale

Kapłan używający telefonu komórkowego w czasie spowiedzi dopuszcza się poważnego nadużycia. Niewyobrażalne jest, by w czasie sakramentu pokuty i pojednania spowiednik korzystał z mediów społecznościowych czy pisał sms-y. O tym grzechu niektórych kapłanów mówił kard. M. Piacenza, Penitencjarz Większy, otwierając 6 marca 2018 r. doroczny watykański kurs forum wewnętrznego dla spowiedników z całego świata. Organizowany on jest tradycyjnie przez kierowaną przez niego Penitencjarię Apostolską w czasie Wielkiego Postu.

Korzystanie z komórki w konfesjonale kard. M. Piacenza jednoznacznie nazwał „ateizmem praktycznym", który „ukazuje kruchość wiary samego spowiednika w to nadprzyrodzone wydarzenie łaski" dokonujące się podczas spowiedzi. Penitencjarz Większy zwrócił uwagę, że nie może mieć miejsca sytuacja, w której spowiednik wchodzi do konfesjonału z włączonym telefonem.

Zwieńczeniem watykańskiego kursu była liturgia pokutna w bazylice watykańskiej, którą w piątek, 9 marca 2018 r. po południu poprowadził Franciszek. Zarówno Papież, jak i spowiednicy zasiedli po niej do konfesjonałów. W ten sposób Watykan kolejny już raz przyłączył się do światowej akcji „24 godziny dla Pana".

❖ ❖ ❖

Dokument młodych o Kościele

W Watykanie zaprezentowano 24 marca 2018 r. dokument stanowiący podsumowanie tygodniowej przedsynodalnej debaty młodzieży z całego świata.

W Niedzielę Palmową (25 marca) został on przekazany Papieżowi Franciszkowi. Zrobił to reprezentant Panamy, kraju, gdzie odbędą się przyszłoroczne Światowe Dni Młodzieży. Dokument młodych zostanie włączony do „Instrumentum laboris", które przed październikowym Synodem Biskupów o młodzieży i powołaniach otrzymają jego uczestnicy.

„Pragniemy Kościoła autentycznego, dostępnego, prostego i kreatywnego. Kościoła, który nie boi się ryzykować, ale który również potrafi przyznać się do błędów. Pragniemy Kościoła, który chce nas słuchać i nie traktuje nas przedmiotowo" – mówili uczestnicy przedsynodalnego spotkania podczas watykańskiej prezentacji dokumentu młodych. Składa się on z 3 części. Pierwsza poświęcona jest wyzwaniom i możliwościom, jakie stoją przed współczesną młodzieżą. Druga mówi o wierze i powołaniu, rozeznawaniu i towarzyszeniu młodym; a trzecia o formacyjnych i duszpasterskich działaniach Kościoła.

„Najważniejszą rzeczą jest, że ten dokument zbiera doświadczenia z całego świata. Jest zbiorem uniwersalnych potrzeb bez szczególnego zwracania uwagi na kraje rozwijające się czy Zachodnią Europę. Jest to wspólny głos młodego człowieka, który poszukuje Boga" – podkreśla reprezentant Polski.

„Wiele młodych osób poszukuje sensu życia i duchowości, ale często rozmija się to z instytucjonalnym pojmowaniem Kościoła. Widać to, zarówno w Polsce, jak i innych krajach Europy. W tym dokumencie to wybrzmiewa. I jest jakby prośba skierowana do Kościoła, aby na to zwrócił uwagę i by nauczanie, które jest przez Kościół proponowane, było dostosowane do młodych ludzi. Innymi słowy, by Kościół nie dawał łatwych odpowiedzi albo nie mówił, że od zawsze tak było i dlatego tak jest. Młodzi ludzie, którzy poszukują Boga, chcą od Kościoła usłyszeć dokładnego wytłumaczenia, dlaczego niektóre rzeczy są nauczane w taki, a nie inny sposób" – kontynuuje reprezentant Polski. „Nie chcemy być traktowani powierzchownie, chcemy aby nas potraktowano na serio. Jeśli zastanawiamy się nad czymś, to jesteśmy też gotowi usłyszeć bardzo skomplikowane i głębokie odpowiedzi na te pytania. Tak samo chcemy, by Kościół pokazał swą ludzką stronę – księża i inne osoby, które nauczają – by byli gotowi przyznać się do błędu, przeprosić czy opowiedzieć o swoim życiu, czy w jaki sposób spotkali Boga. Jest to oczekiwanie, nie tylko na nauczanie *ex cathedra*, ale na dawanie świadectwa, mówienie o sobie".

W czasie konferencji prasowej podkreślono, że przygotowany przez młodzież dokument nie zawiera ostatecznych wniosków i konkluzji, a zbiera jedynie różne stanowiska i opinie. Wśród tematów, które często

dzielą młodych, wymieniono m.in. aborcję, antykoncepcję, homoseksualizm, konkubinat i małżeństwo.

Zaznaczono, że opinie sprzeczne z katolicyzmem nie zostały usunięte, ponieważ w tym spotkaniu uczestniczyli również ludzie innych wyznań chrześcijańskich i innych religii, a także niewierzący. Niewygodne tematy pozostawiono, by pokazać, co naprawdę myślą młodzi ludzie i wskazać na sprawy, co do których trudno się wszystkim zgodzić.

Uczestnicy przedsynodalnego spotkania podkreślili, że zaproszenie ich do dialogu z Kościołem było bardzo radosnym doświadczeniem, także pogłębiającym wiarę. Stąd ich apel, by Watykan częściej ich głos konsultował oraz by podobne spotkania odbywały się także w diecezjach, w różnych sektorach pracy duszpasterskiej.

❖ ❖ ❖

Prezentacja nowej adhortacji papieskiej

W dniu 9 kwietnia 2018 r. w Watykanie miała miejsce prezentacja adhortacji apostolskiej papieża Franciszka „*Gaudete et exsultate.* O powołaniu do świętości we współczesnym świecie". Adhortacja składa się z 5 rozdziałów.

Nie jest to tekst akademicki czy doktrynalny. Jego celem jest „odpowiedź na powołanie do świętości w praktyczny sposób w naszych czasach".

Rozdział 1: Powołanie do świętości

Wiele jest rodzajów świętych. Obok tych, którzy oficjalnie zostali uznani przez Kościół za świętych, są też i tacy, i to o wiele liczniejsi, o których nie wspominają podręczniki historii, a jednak odegrali oni decydującą rolę w przemianie świata. Jest wśród nich wielu chrześcijańskich świadków, których męczeństwo jest znamienne dla naszych czasów. „Każdy święty jest misją, zaplanowaną przez Ojca, by odzwierciedlić i uosabiać, w specyficznej chwili dziejów, pewien aspekt Ewangelii". Świętość jest doświadczaniem tajemnic życia Chrystusa, „ciągłym umieraniem i zmartwychwstawaniem wraz z Nim", naśladowaniem różnych aspektów Jego ziemskiego życia: bliskości względem odrzuconych, ubóstwa, ofiarnej miłości. „Pozwól Duchowi kształtować w Tobie osobistą tajemnicę, która może odzwierciedlać Jezusa Chrystusa we współczesnym świecie", w misji budowania królestwa miłości, sprawiedliwości i powszechnego pokoju.

Świętość jest zróżnicowana, jak samo człowieczeństwo; Pan przewidział szczególną drogę dla każdego z wierzących, nie tylko dla duchowieństwa, osób konsekrowanych czy tych, którzy prowadzą życie kontemplacyjne. Bez względu na naszą rolę wszyscy jesteśmy powołani do świętości „przez życie w miłości i dawanie świadectwa", w codziennym powracaniu do Boga. Jednym ze sposobów dawania świadectwa jest „kobiecy styl świętości" słynnych świętych kobiet oraz nieznanych i zapomnianych kobiet, które każdego dnia przemieniały swe środowisko. Świętość rozwija się, zarówno przez stawianie czoła wielkim wyzwaniom, jak i przez małe gesty: rezygnację z plotkowania, cierpliwe i pełne miłości słuchanie, skierowanie miłego słowa do ubogich.

Świętość zachowuje człowieka w wierności swemu najgłębszemu „ja", w wolności od wszelkiego zniewolenia i wydawaniu owoców dla świata. Świętość nie umniejsza człowieczeństwa, gdyż jest ono spotkaniem ludzkiej słabości i mocy łaski Bożej. Potrzebujemy jednak chwil samotności i ciszy przed Bogiem, aby stanąć w prawdzie wobec siebie i pozwolić Panu wejść.

Rozdział 2: Dwaj niepozorni wrogowie świętości

Gnostycyzm i pelagianizm, dwie „fałszywe formy świętości", obecne już we wczesnej historii Kościoła, nadal sprowadzają nas na manowce. Herezje te proponują „antropocentryczny immanentyzm podający się za katolicką prawdę" poprzez przesadny perfekcjonizm nieuwzględniający łaski.

Gnostycy nie są w stanie uznać, że miarą ludzkiej doskonałości jest głębia miłości, a nie zdobyta wiedza. Oddzielając umysł od ciała, redukują nauczanie Jezusa do bezdusznej i twardej logiki, która wszystko chce zdominować. Jednakże doktryna „to nie zamknięty system, pozbawiony dynamicznej umiejętności stawiania pytań, wątpliwości, dociekań". Chrześcijańskie doświadczenie to nie szereg intelektualnych ćwiczeń; prawdziwa mądrość chrześcijańska nigdy nie może być oderwana od miłosierdzia względem naszych bliźnich.

Moc, jaką gnostycyzm przyznaje umysłowi, pelagianizm nadaje z kolei woli, osobistym staraniom. Choć współcześni pelagianie pozytywnie wyrażają się o łasce Bożej, to jednak sugerują, że ludzka wola jest czymś czystym, doskonałym, wszechmocnym, a łaska jest dodatkiem. Nie zdają sobie sprawy, że w tym życiu łaska nie uzdrawia ludzkiej słabości całkowicie i raz na zawsze.

Łaska buduje na naturze. Nie czyni z człowieka nadczłowieka, lecz dba o niego i stopniowo go przemienia. Jeśli odrzucimy tę historyczną i stopniową rzeczywistość, możemy w istocie odrzucić i zablokować łaskę Pana. Jego przyjaźń nieskończenie przerasta: nie możemy jej kupić czynami; może ona być jedynie darem pochodzącym z inicjatywy Jego miłości. Tylko to pozwala nam podejmować współpracę w naszej stopniowej przemianie.

Niektórzy chrześcijanie, kiedy przeceniają wartość ludzkiej woli i swe własne możliwości, mogą mieć obsesję na punkcie prawa, zależy im na społecznym i politycznym uznaniu, są pedantyczni w podejściu do liturgii, doktryny i prestiżu Kościoła; chlubią się swym praktycyzmem; przesadnie starają się o programy samopomocy, samorealizacji, jak również o pewne zasady, zwyczaje i sposoby działania. Życie Kościoła staje się obiektem muzealnym albo zostaje przywłaszczone przez garstkę wybranych. Pozbawia to Ewangelię jej prostoty, uroku i smaku, staje się ona tylko jakąś odbitką, która nie zostawia wiele miejsca na działanie łaski.

Rozdział 3: W świetle Mistrza

Błogosławieństwa to nakreślony przez Jezusa portret tego, jak On rozumie bycie świętym w naszym codziennym życiu. „Szczęśliwy" i „błogosławiony" stają się tutaj synonimem słowa „święty". Osiągamy pełne szczęście poprzez wierne praktykowanie błogosławieństw. Możemy je praktykować tylko wtedy, gdy Duch Święty napełnia nas swoją mocą i uwalnia nas od naszej słabości, egoizmu, samozadowolenia i pychy.

Papież Franciszek opisuje każde błogosławieństwo i jego wezwanie, kończąc każdą z sekcji tekstu słowami: „to właśnie jest świętość".

W Mt 25. Jezus mówi o Błogosławieństwach w odniesieniu do miłosierdzia. „Jeśli dążymy do świętości, która miła jest w oczach Boga, tekst ten podaje nam jasne kryteria, według których będziemy sądzeni". Kiedy rozpoznajemy Chrystusa w ubogim i cierpiącym, to swym wzrokiem sięgamy do samej głębi serca Chrystusa, Jego najgłębszych uczuć i wyborów. „Pan nasz powiedział to bardzo jasno, że świętości nie można rozumieć czy przeżywać w oderwaniu od tych wymogów".

Zwodnicze ideologie mogą nas prowadzić z jednej strony do oddzielania tych wymogów Ewangelii od ich osobowego związku z Panem, tak że chrześcijaństwo staje się swoistą organizacją pozarządową, pozbawioną mistycznego światła, które jest tak jasne w życiu świętych. Z drugiej strony są i tacy, którzy odrzucają społeczną działalność innych, twierdząc, że jest ona powierzchowna, światowa, świecka, materiali-

styczna, komunistyczna czy populistyczna; ich własne etyczne troski są ważniejsze niż wszystko inne.

Na przykład, obrona niewinnych nienarodzonych powinna być jasna, stanowcza i gorliwa, gdyż stawką jest godność ludzkiego życia, które zawsze jest święte i wymaga miłości dla każdego człowieka, bez względu na stadium jego rozwoju. Jednakże „równie święte" jest życie ubogich, ogołoconych, osamotnionych i pokrzywdzonych; chorzy i starcy narażeni na kryptoeutanazję; ofiary handlu ludźmi i nowych form niewolnictwa. Również sytuacja migrantów nie powinna być mniej doniosła niż „poważne" kwestie bioetyczne. Dla chrześcijanina „jedyną odpowiednią postawą jest stawianie się w pozycji tych naszych braci i sióstr, którzy narażają swe życie, by zapewnić przyszłość swym dzieciom".

Rozdział 4: Przejawy świętości we współczesnym świecie

Papież mówi z kolei o „pewnych aspektach powołania do świętości, które, jak mam nadzieję, okażą się szczególnie znaczące" w postaci „pięciu wielkich przejawów miłości do Boga i bliźniego, które uważam za szczególnie ważne w świetle pewnych zagrożeń i ograniczeń obecnych we współczesnej kulturze".

Wytrwałość, cierpliwość i łagodność: wyraża to wewnętrzną siłę, opartą na Bogu, która uzdalnia do dawania świadectwa stałości w czynieniu dobra. Musimy uznać i zwalczać agresywne i egoistyczne skłonności. Chrześcijanie „wpadają w pułapkę słownej przemocy w internecie i różnych formach cyfrowej komunikacji". Nawet w katolickich mediach może dojść do przekroczenia pewnych granic, a zniesławianie i oczernianie stać się czymś normalnym. „Uderzające jest, że czasami, twierdząc, że bronią innych przykazań, kompletnie zapominają o ósmym, które zakazuje składania fałszywego świadectwa, kłamstwa i bezwzględnego oczerniania innych". Nie jest dobrze, kiedy spoglądamy na innych jak bezlitośni sędziowie, czujemy się od nich lepsi i zawsze staramy się ich pouczać. Jest to już subtelną formą przemocy. Być na drodze do świętości, oznacza znosić „codzienne upokorzenia", innymi słowy są to „ci, którzy zachowują milczenie, by ocalić swą rodzinę, ci którzy wolą chwalić innych niż chwalić się samemu, albo też ci, którzy podejmują się niechcianych zajęć, a niekiedy nawet decydują się na znoszenie niesprawiedliwości, ofiarując to Panu". Aby postępować w ten sposób „trzeba mieć serce uspokojone przez Chrystusa, wyzwolone z agresywności pochodzącej z nadmiernego egoizmu";

Radość i poczucie humoru: Święci są święci i mają dobre poczucie humoru. Promieniują pozytywnym duchem i nadzieją, nawet w trudnych chwilach. Kiepski humor źle świadczy o świętości. Smutek może być oznaką niewdzięczności za Boże dary. Współczesna kultura, indywidualistyczna i konsumpcyjna, nie daje prawdziwej radości; konsumpcjonizm nadyma tylko serce;

Śmiałość i namiętność: Świętość to również *parrhesia*: śmiałość, przynaglenie, by ewangelizować i pozostawić po sobie w tym świecie ślad. „Śmiałość i apostolska odwaga stanowią istotny element misji". Jeśli odważymy się pójść na peryferie, spotkamy Jezusa, który już tam jest w sercach naszych braci i sióstr, w ich poranionym ciele, w ich kłopotach i głębokim strapieniu. Bardziej niż biurokratów i funkcjonariuszy Kościół potrzebuje gorliwych misjonarzy, z entuzjazmem dzielących się prawdziwym życiem. Święci nas zaskakują i zawstydzają, ponieważ swoim życiem przynaglają nas do porzucenia nudnej i ponurej mierności. Duch Święty pozwala nam kontemplować historię w świetle zmartwychwstałego Jezusa. W ten sposób Kościół nie pozostanie w miejscu, lecz stale będzie przyjmował niespodzianki Pana;

We wspólnocie: Wzrastanie w świętości to postępowanie w życiu i działaniu we wspólnocie z innymi. Dzielenie się słowem i wspólne sprawowanie Eucharystii kształtuje braterstwo i czyni nas świętą i misyjną wspólnotą. Prowadzi też do rozwoju prawdziwych i dzielonych z innymi doświadczeń mistycznych. Takie doświadczenia są jednak rzadsze i mniej znaczące niż małe codzienne rzeczy. Jezus prosił swych uczniów, by zwracali uwagę na detale: kończące się na uczcie wino, zagubioną owcę, dwie małe monety wdowy. Poprzez te małe rzeczy zostajemy niekiedy obdarowani pocieszającym doświadczeniem Boga;

W nieustannej modlitwie: Ufna modlitwa bez względu na jej długość jest odpowiedzią otwartego serca na spotkanie z Bogiem twarzą w twarz, kiedy można usłyszeć cichy głos Pana. W takiej ciszy możemy rozeznać drogi świętości, do których Pan nas powołuje. Jest to ważne dla każdego ucznia, by spędzać czas z Mistrzem, słuchać Jego słów i zawsze się od Niego uczyć. Bóg wchodzi w naszą historię i dlatego nasza modlitwa jest przeplatana wspomnieniami. Pomyśl o swej historii, kiedy się modlisz, a znajdziesz w niej tak wiele łaskawości. Modlitwa błagalna jest wyrazem serca, które ufa Bogu i zdaje sobie sprawę, że samo nic nie może uczynić. Modlitwa prośby często uspokaja nasze serca i pomaga wytrwać w nadziei. Modlitwa wstawiennicza jest aktem zaufania Bogu, a zarazem przejawem miłości bliźniego. W Eucharystii spisane słowa

osiągają najwyższą skuteczność, gdyż wtedy żywe Słowo jest naprawdę obecne.

Rozdział 5: Walka duchowa, czujność i rozeznawanie

Szatan jest obecny od pierwszych stron Pisma świętego. Nie powinniśmy go uważać za mit, figurę retoryczną czy jakiś wymysł, gdyż staniemy się mniej czujni i w konsekwencji bardziej podatni na zranienie.

Nasza droga do świętości jest stałą walką, na którą Pan wyposaża nas poprzez modlitwę, słowo Boże, sprawowanie Mszy świętej, adorację Najświętszego Sakramentu, sakramentalne pojednanie, uczynki miłosierdzia itd.

Droga do świętości jest źródłem pokoju i radości, danej nam przez Ducha. Skąd możemy wiedzieć, że coś przychodzi do nas od Ducha Świętego, a nie od ducha świata czy diabła? Dzięki rozeznawaniu, które jest czymś innym niż inteligencją czy zdrowym rozsądkiem. Dar rozeznawania jest szczególnie niezbędny dzisiaj, ponieważ współczesne życie rozprasza się na tak wiele różnych spraw, które uchodzą za równie ważne i dobre.

Rozeznawanie jest łaską. Nie jest ono przeznaczone jedynie dla ludzi bardziej inteligentnych czy lepiej wykształconych. Nie wymaga ono specjalnych umiejętności, lecz słuchania: Pana i innych, a także samej rzeczywistości, która zawsze stanowi dla nas wyzwanie do podjęcia nowych dróg. Słuchanie wyzwala nas, abyśmy mogli odstawić na bok nasze stronnicze i ułomne poglądy, nasz wyrobiony sposób postrzegania rzeczy. Musimy rozeznać Boży harmonogram, abyśmy nie odrzucili Jego wezwania do rozwoju. Dlatego też proszę wszystkich chrześcijan, aby codziennie robili rachunek sumienia w szczerym dialogu z Panem.

Potrzebujemy ciszy przedłużonej modlitwy, by lepiej zrozumieć Boży język, interpretować prawdziwe znaczenie inspiracji, które – jak wierzymy – zostały nam dane, uspokoić nasze troski i na nowo zobaczyć całe nasze życie w Bożym świetle.

Nasze uważne rozeznawanie zakłada posłuszeństwo Ewangelii stanowiącej najwyższy standard, ale także nauczaniu Kościoła, które jej strzeże, abyśmy szukali w skarbcu Kościoła tego, co jest najbardziej owocne dla zbawienia „dzisiaj"; w obliczu wiecznego „dziś" zmartwychwstałego Pana nie ma bowiem miejsca na sztywność.

❖ ❖ ❖

Instrukcja o studiach prawa kanonicznego

Prawo kanoniczne musi stać się narzędziem naprawdę służącym ludziom. Konieczne jest to szczególnie w sprawach dotyczących orzeczenia nieważności małżeństwa, które – zgodnie z wolą Papieża Franciszka – wymagają stworzenia bardziej przejrzystych i dostępnych procedur. Temu służy właśnie nowa, ogłoszona 3 maja 2018 r. watykańska instrukcja o studiach prawa kanonicznego w świetle reformy procesu małżeńskiego.

REFERATY

JACEK JAN PAWŁOWICZ

Czerkasy-Ukraina

Prawosławne „rozwody" a katolickie orzeczenia nieważności – wokół adhortacji „Amoris laetitia"

Referat wygłoszony w trakcie Zjazdu Stowarzyszenia TeologówMoralistów, który odbył się w Nysie w dniach 11-13 czerwca 2017 r.

W toczącej się dyskusji wokół Synodu biskupów na temat rodziny oraz przy omawianiu adhortacji „Amoris laetitia", która była jego owocem, wysuwano propozycje nowego podejścia względem rozwodników żyjących w powtórnych związkach małżeńskich, odwołując się do praktyki prawosławnej, która akceptuje pewne formy drugiego małżeństwa.

Wypowiedział się na ten temat kard. Walter Kasper, który stwierdził, że Kościół katolicki mógłby się czegoś nauczyć z prawosławnej praktyki błogosławienia kolejnych związków.

Głos w tej kwestii zabrał również sam papież Franciszek podczas konferencji prasowej w trakcie lotu powrotnego z Brazylii, 28 lipca 2013 r. Powiedział wtedy: „W odniesieniu do problemu Komunii dla osób żyjących w drugim związku trzeba pamiętać, że osoby po rozwodzie mogą przyjmować Komunię św., nie ma problemu, natomiast kiedy żyją w nowym związku – nie mogą. Uważam, że trzeba na to spojrzeć w całości duszpasterstwa małżeństwa. Dlatego jest to problem. Ale także – teraz czynię nawias – prawosławni mają inną praktykę. Oni trzymają się teologii *ekonomii*, jak ją nazywają, i dają drugą szansę, pozwalają na to. Ale myślę, że ten problem – zamykam nawias – musi być badany w ramach duszpasterstwa małżeństwa"[1].

[1] http://www.fronda.pl/a/co-papiez-naprawde-powiedzial-podczas-konferencji-prasowej-w-samolocie,29910.html (data wejścia: 11.05.2017).

W związku z powyższym rodzi się pytanie: czy wspomnianą praktykę stosowaną w prawosławiu można w jakimś stopniu przenieść na grunt Kościoła rzymskokatolickiego?

W pewnych kręgach można spotkać się z opinią, że w gruncie rzeczy w praktyce „rozwody" udzielane w Cerkwi prawosławnej i stwierdzenie nieważności małżeństwa orzekane przez sądy biskupie w Kościele katolickim są to sprawy bardzo sobie bliskie, mimo że inaczej się nazywają i inaczej się je uzasadnia od strony teologicznej. Niektórzy idą nawet jeszcze dalej w swoich wnioskach i twierdzą, że prawosławni robią to samo znacznie prościej, gdyż obywają się bez całej procedury sądowej istniejącej w Kościele katolickim. Jeszcze inni stawiają pytania: dlaczego przy tak dużej zbieżności nauczania Kościoła katolickiego i Cerkwi prawosławnej (i wspólnych źródłach tegoż nauczania) mamy do czynienia z różną praktyką w tym względzie? A może, w gruncie rzeczy, ta praktyka nie jest aż tak bardzo różna..., choć inaczej jest uzasadniana i nazywana?

Mając na uwadze powyższe stwierdzenia, powstaje kolejne pytanie: czy praktyka Cerkwi prawosławnej, która udziela „rozwodów" i praktyka Kościoła katolickiego, który orzeka o nieważności zawartego małżeństwa – są ze sobą tożsame?

Udzielenie wyczerpującej odpowiedzi wymaga poszukania odpowiedzi na inne, nie mniej ważne pytanie: jaka jest geneza praktyki udzielania „rozwodów" w Cerkwi prawosławnej? Dopiero odpowiedź na nie pozwoli nam zrozumieć cały kontekst historyczny, kulturowy i teologiczny, w którym zrodziła się i ukształtowała ta praktyka. W tym celu musimy cofnąć się do czasów, gdy w Kościele zapoczątkowany został proces rozłamu, w wyniku którego podzielił się na Kościół Wschodni – Bizantyjski (którego spadkobierczynią w znacznej mierze jest Cerkiew prawosławna) i Kościół Zachodni – Łaciński.

1. Geneza „rozwodów" w Cerkwi prawosławnej

Omawiając to zagadnienie, trzeba wyjaśnić, że do X w., a więc do czasu, gdy Kościół nie uległ jeszcze rozłamowi, w kwestii nierozerwalności małżeństwa panowała jednomyślność, zarówno Wschodu, jak i Zachodu. Kościół niepodzielony pozostał wierny Ewangelii i nauce Apostołów. Sobory, synody, jak również Ojcowie Kościoła i pisarze chrześcijańscy omawianego okresu zgodnie nauczali, że to, co „Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela" (Mt 19,6).

Praktyka udzielania „rozwodów" w Cerkwi prawosławnej swoimi korzeniami sięga właśnie X w. i nie miały na to wpływu bynajmniej racje teologiczne, a wręcz przeciwnie – czynniki świeckie.

Pierwsza istotna zmiana nastąpiła wraz z „Nomocanone in 14 titoli", wydanej przez patriarchę Fozio w 883 r., w którym – obok potwierdzenia nierozerwalności małżeństwa – przedstawiono także listę powodów udzielania rozwodu, w formie znanej już z legislacji Justyniana I, który podjął próby wprowadzenia prawa małżeńskiego do Kościoła[2]. W tym czasie Bizancjum nadało ceremonii kościelnej charakter prawa państwowego, które, mając za fundament prawo rzymskie, zezwalało na rozwody. Dokonał tego cesarz bizantyjski Leon IV (866-912), który w 89. Noweli wyraził swoją wolę, aby każde małżeństwo ludzi wolnych było usankcjonowane poprzez ceremonię kościelną. Nowelizując obowiązujące prawo, zarządził, że małżeństwo, którego nie pobłogosławił Kościół, nie będzie prawnym małżeństwem, ale konkubinatem. W ten sposób uległa zatarciu granica pomiędzy tym, co święte a tym, co świeckie[3]. W konsekwencji Kościół bizantyjski zmuszono do daleko idących kompromisów i ustępstw, które niejednokrotnie były sprzeczne z prawem kanonicznym[4]. Kościół w zaistniałej sytuacji przejął monopol rejestracji rozwodów. Kapłani nie mogli nie udzielać błogosławieństwa powtórnym związkom, skoro pociągało to za sobą pozbawienie praw obywatelskich na okres kilku lat[5]. Zaś człowiek pozbawiony praw obywatelskich nie mógł sprawować żadnego urzędu państwowego, służyć w wojsku, a nawet zajmować się kupiectwem.

Pierwszym patriarchą, który, w powszechnej opinii, patrzył na rozwody jednoznacznie przychylnie, był Aleksy I z Konstantynopola (1025-1043)[6]. Tak więc Kościół Wschodni w rzeczywistości został (przy swojej bierności) zmuszony do zaakceptowania długiej listy powodów do roz-

---

[2] Por. C. Vasil', *Separacja, rozwód, rozwiązanie węzła małżeńskiego i powtórne zaślubiny. Stanowisko teologiczne i rozwiązania praktyczne Kościołów prawosł*awnych, w: *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i Komunia w Kościele katolickim*, R. Dodaro (red.), s. 99-101.

[3] Por. J. Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu. Liturgia, teologia, życie*, Lublin 1995, s. 33.

[4] Por. E. Przybył, *Prawosławie*, Kraków 2006, s. 199.

[5] Por. P. Gajda, *Łączenie obrzędów sakramentu małżeństwa ze sprawowaniem Eucharystii*, www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAL/malz_zeucharystia.html, (data wejścia: 25.08.2017).

[6] Por. C. Vasil', *Separacja, rozwód...*, dz. cyt., s. 102.

wodów, inspirowanej bynajmniej nie wolą Ducha Świętego, lecz prawem cywilnym i polityką, które często bazują na zatwardziałości serca[7].

Wyjaśnienia wymaga również fakt, że prawosławie na określenie swojej praktyki nie używa pojęcia „rozwód". Jest to pojęcie używane potocznie przez ludzi, podobnie, jak wierni Kościoła katolickiego stwierdzenie nieważności małżeństwa nazywają „rozwodem" kościelnym. Cerkiew posługuje się w tym wypadku pojęciem „zdjęcia błogosławieństwa". Stąd też słowo „rozwód" w niniejszym tekście zostało ujęte w cudzysłów.

2. Teologiczne podstawy „rozwodów" w Cerkwi prawosławnej

Cerkiew prawosławna twierdzi, że nierozerwalność węzła małżeńskiego nie jest wymogiem absolutnym pod względem prawnym i powołuje się przy tym na tzw. „klauzule rozwodowe św. Mateusza", które na swój sposób interpretuje. Udzielając „rozwodów", prawosławie stwierdza, że „prawo Królestwa Bożego niczego nie narzuca siłą, zakłada natomiast wolną odpowiedź człowieka. Stąd też dar chrześcijańskiego małżeństwa wymaga akceptacji, przeżywania w wolności, ale może być w końcu odrzucony przez człowieka"[8]. Dlatego tym, którzy tego daru nie przyjęli, nie zaakceptowali go w pełni, Cerkiew daje drugą szansę na stworzenie prawdziwie trwałego związku.

Jak wspomniałem, swoją praktykę Cerkiew prawosławna opiera na dwu tekstach znajdujących się w Ewangelii według św. Mateusza, które określa się mianem tzw. „klauzul rozwodowych": „Powiedziano też: Jeśli kto chce oddalić swoją żonę, niech jej da list rozwodowy. A ja wam powiadam: Każdy, kto oddala swoją żonę – poza wypadkiem nierządu – naraża ją na cudzołóstwo; a kto by oddaloną wziął za żonę, dopuszcza się cudzołóstwa" (Mt 5,31-32) oraz: „Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony, lecz od początku tak nie było. A powiadam wam: Kto oddala swoją żonę – chyba w wypadku nierządu – a bierze inną, popełnia cudzołóstwo. I kto oddaloną bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo" (Mt 19,8-9).

W tekstach tych kwestię sporną dla egzegetów prawosławnych i katolickich stanowi rozumienie greckiego słowa πορνεια (*porneia*). Zagadnieniu temu poświęcono wiele publikacji naukowych. Nie czas i miejsce

[7] Por. tamże, s. 103.

[8] J. Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu…*, dz. cyt., s. 19. Por. także S. Hrycuniak, *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, Białystok 1994, s. 34.

na szerokie omawianie tego problemu. Zainteresowanych odsyłam do bogatej literatury[9].

Trzeba jednak jasno i dobitnie podkreślić, iż Cerkiew prawosławna, dopuszczając możliwość „rozwodów", nigdy do tego nie zachęcała[10], uznając taki stan rzeczy za tragedię ludzkiej słabości związaną z życiem w grzesznym świecie[11]. Powtórne małżeństwo[12] jest uznawane jako druga szansa lub też jako łaskawość dla ziemskich pragnień człowieka, jedynie przy jednoczesnym zachowywaniu idealnej normy wiecznego związku w imię Chrystusa i zgodnie z prawami przyszłego Królestwa Bożego. Udzielając „rozwodu" czy też używając terminologii cerkiewnej: „zdejmując błogosławieństwo", prawosławie kieruje się zasadą, że sakrament małżeństwa to dar łaski Bożej, którego udziela Bóg małżonkom

[9] K. Cieśliński, *Nierozerwalność małżeństwa w świetle Pisma Świętego*, „Ateneum Kapłańskie" 17(1926) s. 344-36, 433-451; 18(1926) s. 36-47, 113-128, 377-394, 467-484; R. Bartnicki, *Nauka Jezusa o małżeństwie*, w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych*, M. Wojciechowski (red.), Warszawa 1997, s. 41-54; tenże, *Będą dwoje jednym ciałem. Małżeństwo w świetle Nowego Testamentu*, Warszawa 2007; B. Jankowski, *Dookoła tzw. „Klauzul rozwodowych" pierwszej Ewangelii (Mt. 5, 32; 19,9)*, „Ruch Teologiczno-Kanoniczny" 1956, t. 3, s. 401-415; H. Langkammer, *Małżeństwo w świetle Nowego Testamentu*, CS 1975, s. 237-250; R. Karpiński, *Nierozerwalność małżeństwa w Nowym Testamencie Mt 5,32 i 19,9*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" XVIII(1965) nr 2, s. 77-88.

[10] „Zgoda na rozerwanie ślubu cerkiewnego nie może opierać się na jakiejś zachciance lub dla «potwierdzenia» rozwodu cywilnego. Zresztą, jeśli rozpad małżeństwa jest faktem dokonanym — zwłaszcza małżonkowie mieszkają już osobno — a odbudowa rodziny jest niemożliwa, pobłażliwość duszpasterska dopuszcza rozwód kościelny". *Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви,* (dalej jako: PSKRKP), Москва 12.09.2005, http://www.patriarchia.ru/db/print/141422.html, (data wejścia: 27.06.2017).

[11] W dokumencie końcowym „Chrześcijańskiego międzywyznaniowego konsultacyjnego komitetu państw Wspólnoty Niepodległych Państw i Bałtyki" wydanym przez Patriarchat Moskiewski czytamy: „rozwód – to jedna z największych tragedii rodziny i społeczeństwa. Cerkiew musi przypominać ludziom o odpowiedzialności, która spoczywa na nich, gdy zawierają małżeństwo"., http://www.patriarchia.ru//db/print/1063008.html, (data wejścia: 05.02.2017).

[12] W tym miejscu czytelnikowi należy się pewne wyjaśnienie. Prawosławie dopuszcza możliwość trzykrotnego zawierania małżeństwa, absolutnie zakazując czwartego. Jednak ceremonia liturgiczna drugiego i trzeciego małżeństwa różni się od ceremonii pierwszego, ma ona charakter pokutny i nie ma już znamion sakramentu. Współczesny obrzęd zawierania drugiego i trzeciego małżeństwa jest niczym innym jak rozwinięciem nabożeństwa zaręczyn z wyraźnymi elementami pokutnymi. Obrzęd „ukoronowania" jest skrócony i pozbawiony procesji do centrum cerkwi. Prawosławne przepisy liturgiczne zalecają, aby był on stosowany jedynie w tych przypadkach, gdy oboje nowożeńcy zawierają małżeństwo powtórne. Por. J. Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu…*, dz. cyt., s. 53-55.

przez posługę kapłana[13]. W niektórych jednak przypadkach ten dar może nie zostać przyjęty lub zostać po pewnym czasie odrzucony, gdyż sami małżonkowie nie byli dysponowani do jego przyjęcia[14]. Małżeństwo, jako sakrament, implikuje zesłanie łaski Boga, ale łaska ta – jak stwierdza prawosławny teolog o. J. Meyendorff – „aby być skuteczną, wymaga ludzkiej współpracy (*synergia*). W przypadku małżeństwa, które opiera się na osobistym zrozumieniu i psychologicznym dostosowaniu się dwojga ludzi, tradycja wschodnia uznaje możliwość popełnienia błędu, jak również i ten fakt, że życie samotne lub w wypadku śmierci współmałżonka, jest większym złem niż ponowne małżeństwo dla tych, którzy nie potrafią już żyć w zgodzie i miłości ze swoim dotychczasowym współmałżonkiem"[15]. Wartym podkreślania jest także, że Cerkiew zabrania wstępowania w powtórny związek stronie winnej rozerwania istniejącego związku, choć i w tym względzie istnieją wyjątki[16].

Według prawa kanonicznego Cerkwi faktycznym powodem do „zdjęcia błogosławieństwa" jest udowodnione cudzołóstwo[17]. Według

[13] Należy dodać, że w niektórych przypadkach Cerkiew prawosławna gani tych kapłanów, którzy nie chcą udzielać swojego błogosławieństwa na powtórne związki: „Święty Synod Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej w Definicji z dnia 28 grudnia 1998 roku potępił działania tych spowiedników, którzy zabraniają swoim duchowym dzieciom zawierać ślub po raz drugi na tej podstawie, że drugie małżeństwo rzekomo gani Cerkiew; zabraniają małżonkom rozwodu w tym wypadku, gdy przez te lub inne okoliczności życie rodzinne staje dla małżeństwa niemożliwym", *Chrześcijański międzywyznaniowy*…, art. cyt.

[14] Por. J. Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu*…, dz. cyt., s. 53-55. Por. także E. Przybył, *Prawosławie*…, dz. cyt., s. 199; S. Harakas, *Kościół prawosławny wobec kwestii moralnych*, w: *Prawosławie – światło wiary i zdrój doświadczenia*, K. Leśniewski (red.), Lublin 1999, s. 260.

[15] Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Kraków 2007, s. 186.

[16] „Prawosławne prawo kościelne z rozerwaniem małżeństwa wiąże zakaz powtórnego małżeństwa dla strony winnej. Wyjątki dopuszcza się tylko uwzględniając ekonomię". Протоиерей Владислав Цыпин, *Каноническое Право*, (dalej jako: KP), Москва 2009, 53.3.

[17] W 1918 r. Lokalny Sobór Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej w *Определении о поводах к расторжению брачного союза, освященного Церковью* uznał, oprócz cudzołóstwa i zawarcia przez jedną ze stron nowego małżeństwa, również: „odstępstwo męża albo żony od Prawosławia, nienaturalne wady, niezdolność do współżycia małżeńskiego, która była uprzednia przed małżeństwem albo jest skutkiem świadomego samookaleczenia, trąd lub syfilis, długotrwałą nieuzasadnioną nieobecność, dożywotnie więzienie, połączone z pozbawieniem wszystkich praw stanu, zamach na życie albo zdrowie żony lub dzieci, stręczenie, czerpanie bezprawnych korzyści majątkowych z męża (żony), nieuleczalną ciężką chorobę duchową. (…) W obecnej chwili ta lista przyczyn do rozerwania małżeństwa uzupełniona została następującymi przyczynami: choroba AIDS, medycznie poświadczony chroniczny alkoholizm albo narkomania, wykonanie aborcji przez żonę bez wiedzy męża", PSKRKP X. 3;

teologii Cerkwi takie małżeństwo „umiera" moralnie wraz z miłością[18]. Prawo to prawosławie opiera na wspomnianych „klauzulach rozwodowych św. Mateusza"[19].

3. KWESTIA SZAFARZA SAKRAMENTU

Nie mniej istotną kwestią dla naszych rozważań na temat „rozwodów" jest wyjaśnienie, kto jest szafarzem sakramentu małżeństwa w Cerkwi prawosławnej i Kościele katolickim. Otóż w prawosławiu przymierze małżeńskie, jakie układają między sobą narzeczeni, zostaje potwierdzone i przypieczętowane błogosławieństwem Chrystusa w osobie kapłana. To on jest „kanałem" udzielanej łaski. Tak więc w Cerkwi prawosławnej, w przeciwieństwie do Kościoła katolickiego, szafarzem sakramentu małżeństwa jest biskup lub kapłan (diakon nie posiada takiej władzy), a nie narzeczeni[20]. O. Meyendorff tak pisze na ten temat: „przyjmując, że kapłan jest szafarzem małżeństwa, podobnie jak jest on szafarzem Eucharystii, Kościół prawosławny *imlicité* łączy małżeństwo z wiecznym Misterium, gdzie nie istnieją granice pomiędzy niebem i ziemią, gdzie również ludzka decyzja i działanie osiągają wieczny wymiar"[21].

To kapłan, a nie narzeczeni, udziela sakramentu, który został ustanowiony przez Boga. Wzajemna zgoda narzeczonych wyrażona na samym początku obrzędu ukoronowania oznacza jedynie, że są oni wolni od jakichkolwiek przeszkód, łaska zaś pochodzi od spełnionego obrzędu, którego celebransem jest kapłan. To on udziela błogosławieństwa –

Por. także KP 53.3 oraz hasło: *брак*, w: *Православная Энциклопедия*, t. VI, Москва 2003, s. 166-170.

[18] Por. J. Piegsa, *Człowiek – istota moralna*, t. 3, Opole 2000, s. 248.

[19] Prawne podstawy do rozwodu opierające się na „klauzulach św. Mateusza" zostały sformułowane w 117 noweli cesarza św. Justyniana. Prawne normy tej noweli zostały następnie włączone do prawosławnego «Nowokanonu w 14 tytułach». Bizantyjskie ustawodawstwo rozróżnia przyczyny rozwodu i dzieli je na: związane z karą i zakazem powtórnego małżeństwa dla winnej strony (rozwód *sit damno*) oraz przyczyny rozwodu nie związane z winą małżeńską (rozwód *sine damno*). Por. KP 53.3.

[20] „Święty stan małżeński następuje za wspólną zgodą tych, którzy w niego wstępują bez żadnej przeszkody i przez błogosławieństwo kapłańskie", *Катехизис Петра Могили*, Kijów-Paryż 1996, s. 183. „Biskupi i prezbiterzy udzielają sakramentu małżeństwa od czasów Apostolskich"; *Katechizm Cerkwi Prawosławnej*, Hajnówka 2001, s. 567. Por. także E. Przybył, *Prawosławie*…, dz. cyt., s. 200.

[21] J. Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu*…, dz. cyt., s. 29-30.

łaski sakramentu. Małżonkowie w żadnym wypadku i w żadnym innym sensie nie mogliby udzielić sobie sakramentu[22].

W związku z tym, jeśli kapłan udziela łaski sakramentu, on także – gdy ta łaska została odrzucona – ze względu na wyrozumiałość dla ludzkiej słabości, może to błogosławieństwo zdjąć. W ten sposób Cerkiew pragnie dać drugą szansę mężczyźnie i kobiecie do zawarcia prawdziwego małżeństwa w Chrystusie, gdy pierwszy związek okazał się błędem. Nawet błogosławieństwo Cerkwi – jak twierdzi o. Meyendorff – nie zawsze może magicznie naprawić ludzki błąd[23].

Zupełnie inaczej rzecz przedstawia się w Kościele katolickim, gdzie szafarzami sakramentu małżeństwa są sami narzeczeni. To oni udzielają sobie nawzajem łaski, która pochodzi od Boga i ma charakter trwały i nierozerwalny. Rola biskupa, kapłana lub diakona, asystującego przy zawieranym przez nich związku, sprowadza się do funkcji urzędowego świadka Kościoła, który ten związek powagą Kościoła katolickiego potwierdza i błogosławi, ale nie jest udzielającym łaski sakramentu[24]. W ten sposób „aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa. Ten święty związek, ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie jest uzależniony od ludzkiego sądu. Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami”[25].

Decydującym jest więc słowo przysięgi małżeńskiej. Przez to słowo sam Bóg wkracza zbawczo za pośrednictwem Kościoła w życie obojga małżonków. Przez to sakramentalne słowo zawarte jest nieodwołalne przymierze, powiązane z egzystencjalną sytuacją miłości małżonków i wzajemnego daru z siebie[26]. Dlatego człowiek nie ma takiej władzy, aby rozdzielić to, co złączył Bóg.

Po tych wyjaśnieniach nadszedł czas, aby powrócić do postawionego na wstępie pytania: czy praktyka Cerkwi prawosławnej, która udziela

[22] Por. P. Evdokimov, *Przymierze miłości*, Białystok 2007, s. 138.

[23] Por. J. Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu…*, dz. cyt., s. 52.

[24] Pot. *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1986, s. 21.

[25] *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, (dalej jako: KDK), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, nr 48.

[26] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, (dalej jako: KKK), Poznań 1994, nr 1625.

„rozwodów" i praktyka Kościoła katolickiego, który orzeka o nieważności zawartego małżeństwa – są ze sobą tożsame?

W świetle przedstawionych wyżej wyjaśnień i faktów widzimy, że mamy do czynienia z dwiema różnymi praktykami, które w żadnej mierze nie są ze sobą tożsame, a nawet podobne ani od strony teologicznej, ani prawnej. Fundamentalna różnica dotyczy bowiem zaistnienia skutku sakramentu małżeństwa, jakim jest łaska udzielana w tym sakramencie, powodująca zawiązanie nierozerwalnego węzła małżeńskiego.

W przypadku Cerkwi prawosławnej „zdjęcie błogosławieństwa" dotyczy ważnie zawartego i dopełnionego małżeństwa, w którym łaska sakramentu małżeństwa została udzielona, choć po pewnym czasie została ona odrzucona na skutek ludzkiej słabości. Mówiąc prościej: sakrament zaistniał, został zawiązany węzeł małżeński, który następnie przez kapłana uległ rozwiązaniu. Mamy zatem do czynienia – jakkolwiek by to nazwać – z formalnym rozwodem umożliwiającym stronom (dotychczasowy małżonkom) zawarcie ponownego związku małżeńskiego z inną osobą.

W przypadku zaś Kościoła katolickiego proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa ma za zadanie dowieść, że skutek sakramentu nie zaistniał, łaska nie została udzielona, ponieważ istniały uprzednio obiektywne przeszkody ku temu[27]. Mówiąc najprościej, sakrament nie zaistniał, choć zewnętrzny obrzęd został odprawiony zgodnie z przepisami liturgicznymi Kościoła. Odnośnie tej kwestii jasno i wyraźnie wypowiada się „Katechizm Kościoła Katolickiego", w którym czytamy: „Kościół, po zbadaniu sytuacji przez kompetentny trybunał kościelny może orzec nieważność małżeństwa, to znaczy stwierdzić, że małżeństwo nigdy nie istniało. W takim przypadku obie strony są wolne i mogą wstąpić w związki małżeńskie, licząc się z naturalnymi zobowiązaniami wynikającymi z poprzedniego związku"[28]. Nie można więc mówić, że Kościół udzielił rozwodu, gdyż niemożliwym jest rozwiązanie czegoś, co nie zostało nigdy związane.

W tym miejscu wypada zauważyć, że zdarzają się sytuacje, w których choć istnieją obiektywne przesłanki przemawiające za stwierdzeniem nieważności małżeństwa, to jednak Kościół, mając na uwadze wyższe dobro, nie wydaje takiego orzeczenia, a co najwyżej zaleca separację małżonków.

[27] Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, (dalej jako: KPK), Poznań 1984, kan. 1083-1094.

[28] KKK 1629.

Kościół rzymskokatolicki zawsze i niewzruszenie nauczał i naucza, że bezwzględną nierozerwalnością cieszy się małżeństwo zawarte bez żadnych przeszkód między ochrzczonymi i dopełnione. Powoduje ono zaistnienie sakramentalnego węzła małżeńskiego, który może być rozwiązany tylko i wyłącznie przez śmierć jednego współmałżonka[29]. Prawdę tę Kościół wielokrotnie potwierdził w swoich dokumentach[30], a w sposób definitywny została ona sformułowana na XXIV Sesji XIX Soboru Powszechnego – Trydenckiego w 1563 r. w kanonach o sakramencie małżeństwa[31].

W związku z powyższym należy stwierdzić, że choć w wielu kwestiach dotyczących małżeństwa i rodziny występuje zbieżność w nauczaniu Cerkwi prawosławnej i Kościoła katolickiego, to jednak w kwestii nierozerwalności związku małżeńskiego takiej zbieżności nie ma. Zaś „rozwody", których udziela Cerkiew i stwierdzenie nieważności małżeństwa, które orzekają sądy w Kościele katolickim, różni nie tylko nazwa, ale kwestia fundamentalna: „co Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela" (Mt 19,6).

❖ ❖ ❖

[29] Por. KPK, kan. 1141. Por. także KKK 1614, 1640.

[30] XVII Sobór Powszechny, Florencki, *Bulla unii z Ormianami „Exultate Deo"*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych* (dalej jako: DSP), t. III, s. 523-524. Por. także: Sobór Trydencki, Bolonia, P10: IX, 9, w: DSP, t. IV, s. 425; KDK, 49; Kongregacja Nauki Wiary, *List o nierozerwalności małżeństwa „Haec Sacra Congregatio"*, Watykan 1973, w: *Documenta inde a Consilio Vaticano Secundo expleto edita (1966-1985)*, Libreria Editrica Vaticana 1985, s. 48; KKK 1601-1666.

[31] Por. *Sobór Trydencki (1545-1563). Nauka, kanony oraz inne sprawy dotyczące sakramentu małżeństwa*, w: DSP, t. IV, A. Baron, H. Pietras (red.), Kraków 2004, s. 715-733.

PAULIN WŁADYSŁAW SOTOWSKI OFMCONV*
Łódź

Dlaczego Rycerstwo Niepokalanej?

Referat wygłoszony podczas dnia Rycerstwa Niepokalanej zorganizowanego w 100. rocznicę powstania MI dla wspólnot Rycerstwa Niepokalanej z terenu Warszawy. Spotkanie miało miejsce 7 października 2017 r., w kościele oo. Franciszkanów pw. Stygmatów św. Franciszka z Asyżu w Warszawie.

Pragnę odpowiedzieć na pytanie, dlaczego dziś, w sto lat po założeniu, interesujemy się Rycerstwem Niepokalanej oraz czy jest ono nadal aktualne? Czy może być dla nas doskonałą drogą chrześcijańskiego życia i apostolstwa? Z góry zapowiadam, że uważam je za wciąż aktualne, choć może nie osiągnęło głębi i skuteczności, jakiej pragnął dla niego św. Maksymilian. Najpierw więc przypomnijmy sobie, co to jest i skąd się wzięło Rycerstwo Niepokalanej.

Oficjalnie Rycerstwo Niepokalanej jest dziś stowarzyszeniem katolickim, ale nie przestało być ruchem kościelnym, zapoczątkowanym przez św. Maksymiliana Marię Kolbego, a nawet drogą chrześcijańskiego życia, charakteryzującą się właściwą dla siebie duchowością, dla której wzorem było przede wszystkim życie św. Maksymiliana. Wymieniłem tu trzy określenia tej rzeczywistości, jaką jest dziś Rycerstwo Niepokalanej: stowarzyszenie, ruch i droga chrześcijańskiej duchowości ze szczególnym charakterem maryjnym. Zanim jednak zajmiemy się istotą tych trzech rzeczywistości, przypomnijmy sobie jednak najpierw, skąd się wzięło Rycerstwo Niepokalanej, którego stulecie założenia obchodzimy.

1. SKĄD SIĘ WZIĘŁO RYCERSTWO NIEPOKALANEJ?

Sto lat temu założyła je grupa 7 kleryków franciszkańskich, studiujących w Międzynarodowym Kolegium Franciszkańskim w Rzymie. Św.

* **PAULIN WŁADYSŁAW SOTOWSKI OFMConv** (ur. 08.09.1937). Absolwent Wydziału Teologicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie. Wykładowca Pisma świętego w WSD oo. Franciszkanów w Krakowie i w Łodzi-Łagiewnikach. Redaktor wydania pism św. Maksymiliana Kolbego. Były redaktor dwumiesięcznika „Posłaniec św. Antoniego z Padwy". Autor wielu audycji na temat św. Maksymiliana i Pisma świętego w radio „Niepokalanów".

Maksymilian Maria Kolbe, który był inspiratorem powołania Rycerstwa Niepokalanej do życia, kilkakrotnie w różnych okresach swego życia opowiadał o jego początkach.

Po raz pierwszy wspominał o jego założeniu w 6-lecie jego powstania, w artykule zamieszczonym w październikowym „Rycerzu Niepokalanej" w 1923 r. Opowiedział wtedy samą scenę założenia Rycerstwa 16 października 1917 r.[1], a potem św. Maksymilian mówił o każdym z tych siedmiu założycieli, szczególną uwagę poświęcając dwom z nich, których rok później Bóg zabrał do siebie, bo zmarli w opinii świętości na panującą wówczas grypę „hiszpankę". Wszyscy byli bardzo dobrymi klerykami, jeden z nich został przecież kanonizowany, a dla dwóch dalszych prowadzone są procesy beatyfikacyjne.

W tym pierwszym pisemnym wspomnieniu św. Maksymilian nie podaje żadnych powodów założenia Rycerstwa. Tych powodów można szukać jedynie w uchwalonym wówczas „programie", czyli pierwszym oryginalnym Statucie Rycerstwa Niepokalanej. Znamy je dziś doskonale jako cel Rycerstwa, którym jest: „Starać się o nawrócenie grzeszników […] a najbardziej masonów i o uświęcenie wszystkich pod opieką i za pośrednictwem NMP Niepokalanej"[2]. A więc do założenia Rycerstwa pobudziła tych siedmiu kleryków świadomość, że trzeba starać się o nawrócenie i uświęcenie ludzi. Św. Maksymilian uważał jednak za stosowne nieco dokładniej opowiedzieć w późniejszych wspomnieniach, dlaczego on i jego koledzy zdecydowali się założyć Rycerstwo, które zgodnie z ówczesnym Kodeksem Prawa Kanonicznego uznano za „pobożny związek" (*pia unio*).

We wspomnieniu z 1935 r., zachowanym tylko w rękopisie, pisanym w Japonii na zlecenie ówczesnego gwardiana klasztoru w Nagasaki o. Kornela Czupryka, św. Maksymilian próbuje odtworzyć motywy założenia Rycerstwa. Na pierwszym miejscu wspomina swoje dyskusje ze współbraćmi klerykami „o lichym stanie naszego Zakonu i o jego przyszłości". Pisze, że utrwaliło mu się w pamięci młodzieńcze zdanie: „albo postawić [Zakon] na nogi, albo rozwalić"[3]. A więc Rycerstwo Niepokalanej miało posłużyć do pokonania marazmu w Zakonie franciszkańskim. Miało być dyskretnym środkiem ożywienia zakonnego życia i franciszkańskiego apostolstwa. Ale zaraz potem przypomina o swojej pobożno-

[1] Por. M.M. Kolbe, *Pisma*, cz. 2, (dalej jako: Pisma II), P.W. Sotowski (red.), Niepokalanów 2008, nr 951.

[2] Pisma II, 879.

[3] Pisma II, 1105.

ści maryjnej, która w sposób widoczny przejawiła się w dzieciństwie zakupem figurki Niepokalanej jako pamiątki z odpustu, a także tym, że będąc uczniem małego seminarium franciszkańskiego we Lwowie jako kilkunastoletni chłopiec – jak pisze – „z twarzą na ziemi obiecałem Najświętszej Maryi Panie królującej w ołtarzu, że będę walczył dla Niej. – Jak – nie wiedziałem, ale wyobrażałem sobie walkę orężem materialnym […] dziś – dodaje – wiem już, o jaką walkę Niepokalanej chodziło". Zwróćmy uwagę na formę wypowiedzi: dziś już wie, „o jaką walkę Niepokalanej chodziło". A więc uważał, że to Niepokalana kazała mu obiecać, że będzie dla Niej walczył, i Ona wiedziała o tym, o czym on sam jeszcze nie wiedział, że będzie to walka o dusze ludzkie, o ich zbawienie, walka ze złem. Ciągnąc ten temat, dodaje jeszcze refleksję: „Mimo dużej skłonności do pychy, Niepokalana pociągała mnie silniej". A więc Ona go kształtowała, Ona przykuwała jego uwagę silniej niż miłość własna. Wyrazem tego zapatrzenia się w Nią była jego praktyka trzymania na klęczniku obrazka „jakiegoś świętego, któremu objawiała się Niepokalana". „I często modliłem się do Niej" – dodaje[4], jakby stawiając się w miejscu świętego, który miał szczęście widzieć Ją na własne oczy.

Myśląc o motywach, które skłoniły go do założenia Rycerstwa Niepokalanej, św. Maksymilian zwraca więc uwagę na swoje więzi z Niepokalaną, na swoje przywiązanie do Niej, sięgające dzieciństwa i trwające w okresie młodzieńczym, a rozwinięte jeszcze bardziej w ciągu jego 7-letnich studiów rzymskich, o czym dowiadujemy się z różnych jego notatek i późniejszych refleksji o Matce Bożej. O. Maksymilian sugeruje tu, że pomysł założenia Rycerstwa wyrósł w jakiejś mierze z jego pobożności maryjnej. Uważał, że Ona życzyła sobie Rycerstwa do walki, jaką sama prowadziła, do walki o zbawienie każdego człowieka. Niewątpliwie chodzi tu o postawę Maryi, która bez reszty poświęciła się swojemu Synowi i dziełu, które Syna Bożego przy Jej udziale sprowadziło na ziemię – dziełu zbawienia. Postawę Maryi o. Maksymilian nazywa walką, mając na myśli rajską zapowiedź Boga, skierowaną do węża-szatana: „położę nieprzyjaźń pomiędzy ciebie i Niewiastę…" (Rdz 3,15) i zapowiedź Jej zwycięstwa: „Ona zetrze głowę twoją" (Rdz 3,15 Wlg).

Święty pisał to, mając za sobą wielokrotnie odnawiane oddanie się Niepokalanej. Chciał upodobnić swoje życie do Jej życia, chciał czynić to, co Ona czyniła, był przekonany, że Ona już go używa do swojej walki o zbawienie ludzi. A Rycerstwo Niepokalanej było jednym z wyrazów jego oddania się Matce Bożej i sprawom Jej leżącym na sercu.

[4] Pisma II, 1105.

Kolejną pobudką do założenia Rycerstwa Niepokalanej i do działania w jego duchu była świadomość, że są ludzie, którzy prowadzą walkę z Kościołem, że są nimi przede wszystkim członkowie masonerii. I tu wspomina demonstrację skierowaną przeciwko Kościołowi, Watykanowi i samemu Papieżowi. Wyrazisty obraz tej walki doprowadził do tego, że „powstała myśl założenia stowarzyszenia do walki z masonerią i innymi sługami Lucyfera”[5]. Ten ostatni motyw Święty przypomina w następnych wspomnieniach, m.in. we wspomnieniu pisanym rok później, przed samym powrotem z Japonii, gdzie dodaje, że w 1917 r. upłynęło 400 lat od „buntu Lutra” i „od początku masonerii lat dwieście”[6]. Ten obraz zagrożenia dla zbawienia ludzi ze strony organizacji wrogich Kościołowi będzie przypominał i rozwijał w następnych wspomnieniach[7].

Wszystkie te motywy łączą się dla naszego Świętego w obrazie Niepokalanej, jaki nosił w swoim sercu. Był to obraz Niepokalanej walczącej z szatanem, a zarazem Służebnicy Bożej, która całe swoje życie poświęciła zbawczemu dziełu swojego Syna, do czego została powołana przez Ojca Niebieskiego.

W Niepokalanej widział przewodniczkę i właścicielkę Jej Rycerstwa. We wspomnieniu z 1935 r. pisał, że choć Ona wkrótce po założeniu Rycerstwa zabrała 3 spośród jego współzałożycieli, to przecież „wiedziała, […] że reszta rozproszy się po świecie, że do nich przyłączą się inni, coraz to liczniejsi, że do dziś liczba ich zbliżać się będzie już do miliona. Wiedziała, że jedni wedle gorliwości większej lub mniejszej działać będą, inni zszeregują się w związki, by wspólnymi siłami, w myśl odpowiednich statutów, łatwiej i skuteczniej podbijać dusze dla Niej, a inni jeszcze zerwą wszelkie granice w poświęceniu się Jej, a nawet zamkną się w Jej zagrodzie, by całe życie wyłącznie dla Niej strawić. I nie ograniczą się Jej rycerze do obrony wiary, ale pójdą do ataku, do ofensywy zdobywać twierdze nieprzyjacielskie, a pójdą z miłością bez granic, z miłością Niepokalanej ku bliźnim w sercu, choćby to byli nie tylko obcokrajowcy, obcoplemieńcy lub innokolorowi, ale nawet otwarci wrogowie religii, Niepokalanej, Boga”[8].

[5] Pisma II, 1105.

[6] Por. Pisma II, 1108.

[7] Por. Pisma II, 1129, 1194.

[8] Pisma II, 1108.

2. RYCERSTWO NIEPOKALANEJ W DZIAŁANIU

Dziś nie mamy wątpliwości, że Rycerstwo Niepokalanej rozwinęło się dzięki inicjatywie św. Maksymiliana. Przez pierwsze 2 lata od założenia członkowie Rycerstwa mogli się w Kolegium jedynie modlić o wypełnienie nakreślonego celu, nawrócenia i uświęcenia ludzi. O. Kolbe zaczął je organizować dopiero po powrocie do Polski w 1919 r. To on doprowadził do powstania pierwszych kół Rycerstwa poza Rzymem, najpierw wśród franciszkanów, a wkrótce także wśród świeckich, którzy do Rycerstwa zapisali się 1 stycznia 1920 r. w liczbie 12 osób[9]. Członkowie pierwszego polskiego ogniska Rycerstwa kleryków, którzy rozjechali się potem do różnych klasztorów, zakładali przy nich koła Rycerstwa wśród świeckich.

Drugim etapem rozwoju Rycerstwa było założenie miesięcznika „Rycerz Niepokalanej", który miał być nie tylko łącznikiem pomiędzy członkami Rycerstwa, rozsianymi po Polsce i świecie, ale zgodnie z zamiarem św. Maksymiliana, miał także pełnić rolę apostolską. „Celem «Rycerza Niepokalanej» – pisał w jego pierwszym numerze – jest, nie tylko pogłębić i umocnić wiarę, wskazać prawdziwą ascezę i zapoznać wiernych z mistyką chrześcijańską, ale także w myśl zasad «Milicji Niepokalanej» starać się o nawrócenie akatolików"[10], czyli tych ludzi, którzy nie należą do Kościoła. Niezwykły rozwój miesięcznika „Rycerz Niepokalanej" prowadził do liczbowego wzrostu członków Rycerstwa.

Trzecim etapem rozwoju, zarówno wydawnictwa, jak i Rycerstwa było powstanie Niepokalanowa, który opinia publiczna z czasów przedwojennych zapamiętała jako pewnego rodzaju koncern prasowy. Był to przede wszystkim ośrodek apostolstwa przez prasę – apostolstwa, na jakim koncentrowało się życie szybko rosnącej franciszkańskiej wspólnoty. Niekiedy porównywano Niepokalanów z klasztorami benedyktyńskimi, w których realizowano hasło „Módl się i pracuj". Należy jednak pamiętać, że w Niepokalanowie wszelka praca była ukierunkowana wyłącznie na apostolstwo.

Z niepokalanowskiego doświadczenia św. Maksymilian bardzo szybko wyprowadził praktyczne wnioski. Wpadł na pomysł, aby słowem drukowanym posłużyć się na misjach *ad gentes,* na misjach w krajach, w których nie znano jeszcze Ewangelii, Chrystusa i Niepokalanej. Pomysł swój zaczął natychmiast realizować, jakby przeczuwał, że mało ma

[9] Por. Pisma II 865 H.

[10] Pisma II, 895.

czasu. Po wstępnych doświadczeniach japońskich, gdzie zaczął wydawać japońskiego „Rycerza Niepokalanej" („Seibo no Kischi"), gdzie założył Niepokalanów (Mugenzai no Sono), który otworzył na rodzime powołania, by jak najszybciej przekazać apostolstwo tubylczym franciszkanom. Pragnął zakładać nowe ośrodki misyjne, nowe Niepokalanowy, gdyż w działalności misyjnej widział drogę urzeczywistnienia celu Rycerstwa Niepokalanej.

Wspominając o tym, warto zawsze pamiętać, że dopóki warunki historyczne pozwoliły, wszystkich funduszów na utrzymanie i rozwój misji dostarczał polski Niepokalanów, a zatem misje te utrzymywało Rycerstwo poprzez ofiary składane w Niepokalanowie i poprzez pracę niepokalanowskiego ośrodka. Gdy o. Kolbe marzył o zakładaniu kolejnych placówek misyjnych, widział potrzebę zakładania nowych Niepokalanowów, które zapewnią utrzymanie misji z funduszów wypracowanych także przez Rycerstwo Niepokalanej.

W czasie pobytu na misjach zmienia się język o. Maksymiliana. Coraz rzadziej mówi o walce, której wzorem i głównym przewodnikiem była zawsze dla niego Niepokalana, „walcząca" z wężem-szatanem, a coraz częściej powtarza swój ulubiony pozytywny zwrot: „zdobyć cały świat dla Niepokalanej". Walka ma się stać działalnością pozytywną, „zdobywaniem dla Niej świata" i szerzeniem Królestwa Jezusowego. „Zdobycie całego świata [dla] Niepokalanej" uważa za cel Niepokalanowa i Rycerstwa Niepokalanej[11]. Pisząc zaś o tym w Japonii, myśli o konkretnych misjach w Japonii i w innych krajach[12]. Czytając i powtarzając to jego wyrażenie „zdobyć świat dla Niepokalanej", pamiętajmy, że oznaczało ono dla niego „jak największe rozszerzenie Królestwa Najświętszego Serca Jezusowego" – jak sformułował to w „Akcie oddania się Niepokalanej".

W rozważaniach o specjalnym celu Niepokalanowa zwraca uwagę, że to „podbicie całego świata Niepokalanej w myśl MI, czyli urzeczywistnienie celu MI […] zawiera w sobie «misję» w znaczeniu najobszerniejszym i najściślejszym, a więc w myśl rozdziału XII reguły"[13] św. Franciszka. Tu musimy się na chwilę zatrzymać, aby wyjaśnić tę myśl naszego Świętego. Św. Franciszek poświęcił misjom XII rozdział swojej Reguły, w którym pisał: „Którzykolwiek bracia za boskim natchnieniem

[11] Por. M.M. Kolbe, *Pisma*, cz. 1, (dalej jako: Pisma I), P.W. Sotowski (red.), Niepokalanów 2007, nr 296.

[12] Por. Pisma I, 260.

[13] Pisma II, 263.

zechcieliby udać się między Saracenów i innych niewiernych, niech proszą o pozwolenie swoich ministrów prowincjalnych. Ministrowie zaś niech nikomu [pochopnie] nie udzielają pozwolenia, oprócz tych, których uznają za odpowiednich do wysłania”[14]. Św. Maksymilian pracę apostolską, prowadzoną, nie tylko na misjach w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale także pracę w Niepokalanowie, czyli pracę w ramach realizacji celu Rycerstwa Niepokalanej, uważał za misję „w znaczeniu najobszerniejszym” i zarazem „najściślejszym”; w takim samym sensie, w jakim św. Franciszek pisze o misjach. Stąd wyprowadzał wniosek, że do pracy w Niepokalanowie (a więc do pracy w realizacji celu Rycerstwa) zakonnik musi mieć specjalne powołanie, a kto je odczuwa, winien prosić przełożonego prowincjalnego, aby zezwolił mu na tę pracę, podobnie jak ten, który odczuwa powołanie misyjne, musi mieć pozwolenie na podjęcie pracy misyjnej. Konsekwentnie więc, do pracy w Niepo-kalanowie, do pracy na rzecz realizacji celu Rycerstwa, nie można zmuszać nikogo, kto takiego powołania misyjnego nie odczuwa.

Zawsze jednak podkreślał, że każdy, kto pragnie w myśl Rycerstwa Niepokalanej pracować nad „zdobyciem świata dla Niepokalanej”, powinien najpierw zdobyć dla Niej samego siebie, czyli sam stać się Rycerzem Niepokalanej. Gdy we wrześniu 1939 r. wojna zatrzymała wszelką pracę apostolską, Rycerstwo, ze swoim niepokalanowskim centrum na czele, ograniczyło się do utwierdzenia w swoich członkach postawy właściwej dla Rycerzy Niepokalanej, ograniczając działalność apostolską do modlitwy i oddziaływania przez przykład życia. Choć zaraz po wojnie działalność Rycerstwa się odrodziła, o czym symbolicznie świadczył nakład „Rycerza Niepokalanej, który w 1947 r. osiągnął 700 tys., wkrótce jednak, gdy nastały rządy komunistyczne, przyszło kolejne zatrzymanie działalności apostolskiej Rycerstwa – pozostała tylko droga utrwalenia postawy „rycerskiej” w poszczególnych członkach, zarówno w Niepokalanowie, jak i poza nim. Nawet powolne odradzanie się Rycerstwa, które datuje się od beatyfikacji i kanonizacji Założyciela, polegało głównie na pogłębianiu życia duchowego członków, na ich formacji do życia według wzoru Niepokalanej oraz św. Maksymiliana, do jak najgłębszego przeżywania pełnego oddania się Niepokalanej i nie było w stanie powrócić do swojego charakteru misyjnego.

[14] *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, Kraków 2009, s. 409.

3. Ideał Rycerstwa Niepokalanej

Do języka św. Maksymiliana i Rycerstwa Niepokalanej należy nazwa „ideał". Zaraz po powrocie z Japonii, w 1936 r., o. Kolbe wygłosił w Niepokalanowie konferencję do braci i przedstawił w niej program pracy Niepokalanowa, a główną jej treść ujął także w artykule pt. „Nasz ideał", drukowanym w „Małym Dzienniku" i w „Rycerzu Niepokalanej". W określeniu „nasz ideał" zawarta jest myśl, że jest to nie tylko „ideał" Niepokalanowa, ale także „ideał" całego Rycerstwa Niepokalanej. We wspomnianej konferencji oraz w drukowanych artykułach, odpowiadał na pytanie: „Do czego dążymy? Jaki [jest] nasz ideał?". A jego najkrótsza odpowiedź brzmi: „Niepokalana – oto nasz ideał"[15].

Z tych i podobnych jego wypowiedzi wynika, że pod nazwą „ideał" rozumiał dwie rzeczy: samą osobę Niepokalanej oraz przeżycie i działanie wynikające z wpatrywania się w Nią i z miłości do Niej, a także z pragnienia, by Ją naśladować. „Ideał" zatem oznacza przede wszystkim jakiś wzór, w który należy wpatrywać się, naśladować go, do którego należy dążyć.

Pierwszym wymaganiem Rycerstwa Niepokalanej jest zatem: starać się dobrze poznać Maryję, Matkę Bożą Niepokalaną. Stąd trzeba się w Nią wpatrywać, kontemplować Ją, próbować zrozumieć, kim jest, starać się zrozumieć, na czym polega Jej więź z Trójcą Świętą i z każdą Osobą Trójcy Świętej, Jej wybranie przez Boga Ojca na Matkę Bożego Syna, Jej rolę jako Matki Syna Bożego Jezusa, Zbawiciela ludzi, Głosiciela Ewangelii i Odkupiciela, który ofiarował się na śmierć krzyżową z miłości do Ojca i do ludzi, a także jako Oblubienicy Ducha Świętego, który w Niej i z Niej działa, ożywia i uświęca ludzi. Trzeba przyglądać się, jak żyła i działała za ziemskiego życia i jak działa dziś. Trzeba odkryć Jej troskę o nawrócenie i zbawienie ludzi, przejawiającą się w objawieniach, (np. w Lourdes), gdzie wzywała ludzi do pokuty.

Uważał więc, że każdy chrześcijanin, chcąc zrozumieć drogi zbawienia, winien wpatrywać się w osobę Niepokalanej, kontemplować Ją, aby jak najlepiej rozpoznać w Niej urzeczywistnianie się planów Bożych i wzór dla własnego życia. Nie wolno jednak zapominać, że w myśli św. Maksymiliana Niepokalana nie zastępuje Chrystusa i Jego zbawczego dzieła, ale jest z Nim i z Jego zbawczym dziełem nieodłącznie zjednoczona. Wpatrując się zatem w Chrystusa, winniśmy także dostrzegać i podziwiać Jego Matkę.

[15] Pisma II, 1109.

Zapatrzenie się w ten Ideał osobowy, jakim jest Maryja Niepokalana, powinno prowadzić do Jej naśladowania: „Samemu się do Niej zbliżyć, do Niej się upodobnić, pozwolić, by Ona opanowała nasze serce i całą naszą istotę, by Ona żyła i działała w nas i przez nas, by Ona miłowała Boga naszym sercem…”[16] – pisał w swoim programowym artykule.

Z tego zapatrzenia i upodobnienia się do Niepokalanej, powinno wynikać działanie według Jej wzoru. To działanie według Jej wzoru ma być także ideałem rycerzy Niepokalanej. W tym samym artykule o. Maksymilian pisał: „Promieniować na otoczenie, zdobywać dla Niej dusze, by przed Nią także serca bliźnich się otwarły, by zakrólowała Ona w sercach wszystkich, co są gdziekolwiek po świecie, bez względu na różnicę ras, narodowości, języków i także w sercach wszystkich, co będą kiedykolwiek aż do skończenia świata – oto nasz ideał”[17].

Nieco obszerniej mówił o tym we wspomnianej konferencji programowej, wygłoszonej w Niepokalanowie i spisanej przez jednego ze słuchaczy. „To jest naszym ideałem, aby Pan Bóg otrzymał jak największą chwałę […] Musimy dążyć do tego, byśmy Pana Jezusa miłowali, jak Ona [Niepokalana] Go miłowała. By nasza miłość doszła do tego szczytu, by była miłością samej Niepokalanej. To jest szczyt miłości i do tego szczytu dążyć musimy. Musimy zdobyć cały świat dla tej miłości...”[18].

Dziś, gdy jesteśmy trochę bardziej zaznajomieni ze słowem Bożym i przejęci prawdą, że to Chrystus jest centrum, a zarazem wzorem misji i ewangelizacji, jako jedyny Pośrednik i Odkupiciel człowieka, który przywrócił nam jedność z Bogiem w Trójcy Jedynym, zaskakuje nas trochę język św. Maksymiliana, który stawia – jak nam się czasem wydaje – Niepokalaną w samym centrum duchowości. Zaraz więc na początku wspomnianej konferencji Święty zdaje się uprzedzać nasze pytania, wyjaśniając rolę Niepokalanej w dziele zbawienia. Wskazuje przede wszystkim rolę Maryi jako Pośredniczki w oddawaniu czci Bogu. Powtarza to, co dobrze znamy z wielu jego wypowiedzi. Przypomina rolę Jezusa jako Pośrednika, który przedstawia Bogu Ojcu wyrazy składanej Mu przez nas czci. I zwraca uwagę, że wyrazy naszej czci przedstawianej Bogu i Jezusowi są wciąż niedoskonale, a jeśli je zaniesiemy przez pośrednictwo Maryi, stają się doskonalsze i piękniejsze. Dlatego milsze Jezusowi i Bogu będą wyrazy naszej czci, jeśli je zaniesiemy przez Maryję. Choć wyraźnie tego w tej konferencji nie mówi, to przecież zakłada, że

[16] Pisma II 1109.

[17] Tamże.

[18] Konferencja z 23 czerwca 1936 r., w: *Konferencje ascetyczne św. Maksymiliana*, nr 36.

wszystko, co czynimy „przez Jej ręce", czyli przez Jej pośrednictwo, staje się czystsze i doskonalsze. Tak więc i zdobywanie świata, czyli wzywanie ludzi do nawrócenia, a także głoszenie Ewangelii będzie doskonalsze i bardziej oczyszczone, jeśli będzie wypływać z Jej wzoru i z miłości do Niej.

Choć w sposobie mówienia o. Maksymiliana, który był zafascynowany miłością do Matki Bożej do tego stopnia, że chciał, by rycerze Niepokalanej byli wprost zawładnięci przez Niepokalaną, podobnie jak opętani są zawładnięci przez złego ducha[19], choć tak często pojawia się formuła o „zdobyciu świata [dla] Niepokalanej", a nie dla Boga, czy Chrystusa, to dla niego było to oczywiste, że wszystko, co czynią on i rycerze, całkowicie Jej oddani, staje się jakby częścią Jej działalności, Jej służby Synowi i Ojcu Niebieskiemu. Pragnął przecież, aby Jej oddanych użyła „do jak największego rozszerzenia błogiego Królestwa Najświętszego Serca Jezusowego"[20].

Św. Maksymilian miał zawsze w pamięci tradycję swego Zakonu, który przez prawie 700 lat walczył o ogłoszenie prawdy o Niepokalanym Poczęciu, i zapowiadał, że teraz nadszedł czas na kolejny etap pracy: „Owe prawie siedem wieków naszych dziejów to zaledwie pierwsza część całej sprawy, warunek konieczny, by dopiero przystąpić do dzieła [...] do zrealizowania, do posiania tej prawdy w sercach wszystkich i każdego z osobna (zacząwszy od swego), dopilnowania wzrostu i przyniesienia owocu nawróceń. Niepokalana [...] chce i w nim [to jest w zakonie], i przez niego wstrzymać dusze w pogoni za używaniem, wejść do ich serc, opanować je skierować drogą wyrzeczenia się siebie do prawdziwego szczęścia, do Boga, przygotować w nich tron dla Boskiej Miłości, Boskiego Serca, nauczyć je kochać, zapalić miłością"[21].

Co on rozumiał przez „wcielenie prawdy" o Niepokalanym Poczęciu w życie?[22]. Wydaje się, że rozumiał przez to prowadzenie misji w duchu Rycerstwa Niepokalanej, aby *w*szystkie dusze na całej kuli ziemskiej poznały i pokochały Niepokalaną, a z Nią zbliżyły się do Boga, do całej Trójcy Świętej.

[19] Por. Pisma I, 452.

[20] Pisma II, 879,

[21] Pisma II, 1078.

[22] Por. Pisma I, 431.

4. Istota i charyzmat Rycerstwa Niepokalanej

Św. Maksymilian pozostawił po sobie dwa teksty zatytułowane „Istota MI", z których jasno wynika, że istotą Rycerstwa Niepokalanej jest oddanie się Jej. W obu tekstach w krótkich słowach omawia „Akt oddania się Niepokalanej". W tym akcie, przez niego ułożonym, mamy najpierw wezwanie do Niepokalanej. Jest to jakby przypomnienie Ideału, który winien być przedmiotem kontemplacji. Po nim następuje prośba o przyjęcie naszego oddania się Jej jako „rzeczy i własności". Choć oddajemy się Jej całkowicie, aby z nami uczyniła „cokolwiek Jej się podoba", to dodaje jednak sugestię, aby Ona użyła oddającego się do walki z szatanem, a więc do walki ze złem oraz użyła za „narzędzie" do szerzenia Jej czci i „jak największego rozszerzenia błogiego Królestwa Najświętszego Serca Jezusowego", czyli do budowania tego samego Królestwa, które budował Jezus, czyli do zbawienia wszystkich ludzi. Do istoty Rycerstwa należy więc oddanie się Jej, z tą nadzieją, że pod Jej kierunkiem będziemy przedłużać misję Jezusa na ziemi.

Nasze powyższe rozważania o „misji", jako „zdobywaniu świata dla Niepokalanej" i „walce" prowadzonej według Jej wzoru, pokazują, iż św. Maksymilian mocno podkreślał, że praca w Niepokalanowie i praca na rzecz celu Rycerstwa Niepokalanej jest pracą misyjną, jest misją w najściślejszym znaczeniu. A zatem misyjność jest niezbywalnym charakterem Rycerstwa Niepokalanej, a zarazem jego głównym charyzmatem. Ten charyzmat jest ściśle powiązany z miłością do Matki Bożej Niepokalanej i wynika z kontemplacji Jej osoby, z Jej służby Jezusowi i Bogu Ojcu, z Jej gotowością do pełnienia woli Bożej, do wsłuchania się w słowo Boże i dzielenia się swoją wiarą, ufnością i miłością z wszystkimi ludźmi. Miłość, z jaką św. Maksymilian mówił zawsze o Maryi, jest wzruszająca. Nasza miłość może mieć inną postać, ale za wzorem Świętego rycerz Niepokalanej powinien wpatrywać się w postać Niepokalanej, aby był zdolny Ją naśladować w służbie Bogu, Chrystusowi i ludziom. O. Maksymilian był zapatrzony w Niepokalaną, jaką widziała i słyszała Bernadtta w Lourdes, przez którą przekazywała orędzie wzywające do pokuty, czyli do nawrócenia.

On sam był przejęty wiarą oraz miłością do Boga i do Niepokalanej, i z tego powodu czuł się szczęśliwy. Dlatego pragnął podobnym szczęściem podzielić się z innymi ludźmi, którym opowiadał o Jezusie, o Kościele i o Niepokalanej. Pragnął więc, aby wszyscy rycerze Niepokalanej doświadczyli podobnego szczęścia oraz zechcieli podzielić się nim z innymi ludźmi, głosząc im Ewangelię.

Ten charyzmat jest wciąż aktualny w czasie, gdy Kościół podkreśla, jak bardzo potrzebna jest nowa ewangelizacja świata, a duchem misyjnym powinien być przeniknięty każdy chrześcijanin.

Drugim charyzmatem Rycerstwa Niepokalanej jest sama „rycerskość". Św. Maksymilian nosił w sercu trochę romantyczny obraz średniowiecznego rycerza, który bezinteresownie walczył o dobro, był obrońcą słabych, często obierał sobie jakąś panią swojego serca i jej bezinteresownie służył. Tak powinien postępować rycerz Niepokalanej. Porównując ten tytuł z innymi, jakimi posługują się czciciele Maryi, pisał: „I tak: «sługa Maryi», «sługa Niepokalanej» może przywieść na myśl zapłatę, za którą pracuje służący. Nawet wyrażenie «dziecko Maryi» niektórym przypomina pewne prawne obowiązki matki względem dziecka. Nazwa «niewolnik z miłości» też nie wszystkim przypada do gustu, bo mimo wyjaśnienia, że to z miłości, jednak trudno im odpędzić myśli, że niewolnik wbrew swojej woli pozostaje w niewoli. Stąd inni wolą wyrażenie «rzecz i własność». Oczywiście wszystkie te nazwy i wszystkie inne w rzeczy samej jedno i to samo oznaczają i wszyscy ci, co ich używają, pragną całkowitego oddania się Matce Bożej"[23]. Wybrał więc tytuł „rycerza", który kojarzył się mu ze szlachetnością i całkowitą bezinteresownością.

Jest to nawet trochę zaskakujące, że ten „rycerz" wydawał mu się bliski określeniom „rzecz i własność", jakich użył w „Akcie oddania". Powtarzał w nim przecież, „abyś mnie za rzecz i własność przyjąć raczyła". I zaopatruje te nazwy w taki oto komentarz. „Niech Ona czyni z tobą, co Jej się podoba, nie krępuje się żadnymi ograniczeniami obowiązków matki względem dziecka. Bądź Jej rzeczą, własnością, niech swobodnie cię użyje i zużyje, do czegokolwiek zechce bez żadnych zastrzeżeń. [Ona jest] właścicielką twoją, Panią i Królową twą absolutną. Sługa sprzedaje swą pracę, ty zaś daj i pracę, i cierpienie, i siebie całego jako dar. Proś, by nie szanowała twej wolnej woli, ale zawsze swobodnie wedle swej woli z tobą czyniła"[24].

5. Duchowość Rycerstwa Niepokalanej

Św. Maksymilian Maria Kolbe zaproponował Rycerstwu Niepokalanej specjalną drogę duchowości, choć bardzo bliską tradycyjnej duchowości katolickiej z pewnymi aspektami drogi franciszkańskiej. Drogą tej duchowości szedł przede wszystkim on sam. Doświadczał jej na sobie,

[23] Pisma II, 1195. Por. także Pisma I, 432.

[24] Pisma II, 1200.

zanim zdecydował się zalecać ją innym. Wobec faktu, że swoich zaleceń nie uporządkował w jakiś system, jego życie jest nadal podstawowym podręcznikiem duchowości Rycerstwa Niepokalanej.

Szczególne miejsce w tej duchowości zajmuje osoba Niepokalanej. Więź z Nią odegrała w jego życiu niezwykłą rolę. Ludzie, którzy nie docenią tej więzi, a nawet samej osoby Matki Bożej Niepokalanej, nigdy nie zrozumieją do końca ani tego, co Święty robił, ani tego, co pisał, i czemu naprawdę ma służyć założone przez niego Rycerstwo Niepokalanej. Wskazówki w dziedzinie duchowości kieruje zawsze do rycerzy Niepokalanej. Trudno jest wyróżnić uwagi ważne tylko dla zwykłych wiernych chrześcijan od tych skierowanych do rycerzy. Nawet uwagi wygłaszane do współbraci zakonnych niewiele się różnią od tych, które podawał innym rycerzom Niepokalanej czy też innym chrześcijanom. Zasady duchowości Rycerstwa Niepokalanej wyprowadza zawsze z ogólnych prawd teologicznych i uzasadnia je ogólną motywacją chrześcijańską, nigdy nie odwołując się do jakichkolwiek źródeł właściwych wyłącznie Rycerstwu Niepokalanej. Jeśli nawet mówi o szczególnych zobowiązaniach wynikających z oddania się Niepokalanej, które jest najważniejszym motywem w proponowanej przez niego duchowości, to nie traktuje ich jako drogi przeznaczonej wyłącznie dla rycerzy, ale widzi w nich drogę wszystkich chrześcijan, którzy podobnie jak on odkryją niezwykłą rolę Niepokalanej w Bożym planie zbawienia.

❖ ❖ ❖

ROMAN ALEKSANDER SOCZEWKA OFMCONV*
Teresin-Niepokalanów

Pierwsze reakcje w Niepokalanowie po śmierci o. Maksymiliana Marii Kolbego

Referat wygłoszony w Wyższym Seminarium Duchownym oo. Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach, 17 grudnia 2016 r. podczas sympozjum poświęconego męczeńskiej śmierci św. Maksymiliana Kolbego w KL Auschwitz

Mieszkańcy Niepokalanowa byli szczególnie zainteresowani tokiem wydarzeń związanych z o. Maksymilianem Kolbe – przełożonym klasztoru i cenionym przez współbraci. Nazywali go o. Dyrektorem, uważali za wychowawcę, ojca duchownego, wspierali modlitwą i pracą. Był powszechnie znanym redaktorem poczytnych czasopism, a po wyprawie do Japonii – gorliwym misjonarzem. Krótko mówiąc – był chlubą niepokalanowskiej wspólnoty. Aresztowanie było dla nich tak dogłębnym szokiem, że znaleźli się chętni i gotowi ofiarować się za niego. Po aresztowaniu stale podtrzymywali nadzieję wspieraną staraniami o jego szczęśliwy powrót do klasztoru. Tak więc ów dzień sobotni, 30 sierpnia 1941 r., gdy wieczorem odczytano w refektarzu list o. Piusa, uwięzionego w Auschwitz, z wiadomością o śmierci o. Maksymiliana, był jak uderzenie pioruna. „Wśród braci – zapisał kronikarz br. Teofil Zimoch – ta wieść zrobiła ogromne wrażenie".

Prześledzenie wydarzeń związanych z tą informacją jest nie tylko interesujące, ale także użyteczne do rozpoznania szeregu działań wspólnoty klasztornej dla podtrzymania pamięci o Wielkim Ojcu Dyrektorze, jak też dla okazania mu wdzięczności i czci należnej bohaterom tej klasy.

---

* **ROMAN ALEKSANDER SOCZEWKA OFMConv** (ur. 07.10.1934). Magister filologii klasycznej, doktor nauk humanistycznych. Absolwent Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Wieloletni nauczyciel języka łacińskiego i polskiego w Niższym Seminarium Duchownym oo. Franciszkanów w Niepokalanowie. Obecnie bibliotekarz Biblioteki Klasztornej w Niepokalanowie, kierownik Archiwum MI i kustosz *Votarium* w Niepokalanowie oraz dyrektor Archiwum Prowincjalnego Prowincji MB. Niepokalanej oo. Franciszkanów w Warszawie. Autor licznych publikacji z zakresu antyku, franciszkanizmu i historii Niepokalanowa.

Szereg wydarzeń tu przytoczonych, raczej przykładowo niż kompleksowo, wybrałem z 2 źródeł: z „Kroniki" br. Teofila Zimocha[1] oraz z biuletynu „Echo Niepokalanowa" z l. 1945-1947.

Na drugi dzień po tragicznej informacji, to jest w niedzielę, 31 sierpnia 1941 r., kronikarz zapisał: „Komunię przyjęliśmy za duszę śp. o. Maksymiliana Kolbego. O. Florian, gwardian, pojechał z tą wiadomością do o. prowincjała Maurycego Madzurka, do Warszawy". Intrygujący zapis znalazł się w „Kronice" 18 września 1941 r.: „Br. Lech napisał do br. Maksymiliana, że wie już o śmierci o. Maksymiliana, bo radio londyńskie w audycji polskiej zaraz po śmierci podało o tym wiadomość". Br. Lech, czyli Lechosław Duraj, w czasie okupacji znalazł się w Londynie. Korespondował z br. Maksymilianem Belką. Przed wojną obaj pracowali w redakcji „Małego Dziennika". Br. Lechosław był wyjątkowo uzdolniony w pisaniu i w sztuce graficznej. Z br. Konradem Zającem malowali obrazy. Mimo okupacji informacje, nawet z obozu, jakoś dochodziły. We wtorek, 14 października 1941 r. o godz. 6.30, za duszę o. Maksymiliana odprawiono Mszę żałobną śpiewaną. W tym samym dniu odbyło się drugie grupowe aresztowanie 7 braci, po którym w klasztorze powstał popłoch. Wielu zakonników pospiesznie opuściło opłotki Niepokalanowa. Po dłuższej przerwie, 31 stycznia 1942 r. czytamy: „Przysłano z obozu z Oświęcimia urzędowe powiadomienie o śmierci o. Maksymiliana Kolbego, że zmarł 14 sierpnia 1941 r. o godz. 12.50". Świadectwo zgonu nr 510/1941, wystawione w sobotę 24 stycznia 1942 r., dotarło do klasztoru w przeciągu tygodnia. Nie wiadomo, dlaczego tak długo ociągano się z dostarczeniem tej wiadomości. Cztery miesiące potem, 26 kwietnia „o godz. 17.00 kilku braci zrobiło zebranko, na którym postanowiono zbierać materiały dotyczące życia o. Maksymiliana Kolbego, zamordowanego w Oświęcimiu", a w pierwszą rocznicę śmierci, 14 sierpnia 1942 r., o godz. 6.30 została odprawiona uroczysta Msza żałobna za duszę śp. o. Maksymiliana Kolbego. Nic nowego w „Kronice" aż do 21 czerwca 1944 r. W klasztorze panował terror i strach. Kronikarz skupił się na zapisach stanu pogody, obserwował ruchy wojsk na kolei, informował o mało znaczących wydarzeniach lokalnych. „Echa Niepokalanowa" w czasie okupacji nie redagowano. Pod datą 21 czerwca 1944 r. zapisano w „Kronice": „O godz. 20.10 sześciu braci dyskutowało na temat pomnika na cześć o. Maksymiliana". 24 czerwca ukazał się pierwszy zbiorek myśli o. Maksymiliana, zatytułowany „Do ideału MI", podpisany pseudonimem Elfi, co znaczy br. Filemon Kozielczyk. Następnego dnia

[1] Por. W. Gral, *Historia klasztoru w Niepokalanowie 1939-1951*, mps, Gdynia 2005.

o godz. 16.40 o. gwardian Witalis Jaśkiewicz miał egzortę na temat pism o. Maksymiliana. 27 stycznia 1945 r. obóz w Auschwitz został oswobodzony. Więźniowie wracali do swoich rodzin i przekazywali obozowe przeżycia. W kwietniu 1945 r. inż. Załęski z Warszawy i Zaleski z Pasikonia opowiedzieli w Niepokalanowie wrażenia z Oświęcimia i ostatnie chwile o. Maksymiliana. W tym samym czasie „Echo Niepokalanowa" zamieściło tekst nowenny za przyczyną o. Maksymiliana, ułożoną przez więźniów obozu w Oświęcimiu. Znajdują się w nim także relacje o uzdrowieniach za przyczyną o. Maksymiliana[2]. W maju tego roku o. gwardian Witalis Jaśkiewicz zapowiedział rozpoczęcie nowenny w pewnej intencji za pośrednictwem o. Maksymiliana na dzień 21 tego miesiąca. W maju, czerwcu i lipcu „Echo Niepokalanowa" podawało obszerne fragmenty z konferencji lub korespondencji o. Maksymiliana. W „Rycerzu Niepokalanej" z lipca nr 1/45 dwaj świadkowie, S. Załęski i M. Zawadzki, dzielą się wspomnieniami z obozu, informując na łamach „Rycerza" pierwszy raz o śmierci o. Maksymiliana. W nekrologu zmarłych franciszkanów w czasie wojny, na okładce miesięcznika, na pierwszym miejscu zapisano o. Maksymiliana. Redaktor apeluje do byłych więźniów z Pawiaka i Oświęcimia, którzy zetknęli się z o. Maksymilianem, aby przesłali szczegółowe opisy o spotkaniu z o. Maksymilianem i podali adresy innych więźniów, zwłaszcza uwolnionego ojca rodziny. Nie wiedziano jeszcze, za kogo o. Maksymilian poszedł na śmierć.

W sierpniowym numerze „Rycerza Niepokalanej" tego roku na stronie 27 znalazł się sonet o. Ludomira Bernatka „Pamięci o. Maksymiliana Marii Kolbego".

W listopadowym i grudniowym numerze „Rycerza Niepokalanej" znajdujemy „Wspomnienia z ostatnich chwil życia śp. o. Maksymiliana" podane przez ks. Konrada Szwedę, współwięźnia obozowego. Z przekazu wynika, że ani ks. Szweda, ani redakcja „Rycerza" nie wiedzieli, za kogo o. Maksymilian poszedł na śmierć. Owszem, dano sprostowanie informacji z poprzedniego miesiąca, że nie był nim 16-letni chłopiec, ale że to był ojciec rodziny. Podano też powtórny apel, aby uratowany więzień zgłosił się i podał swój adres. Również wspomnienia ks. Szwedy podano w „Echu Niepokalanowa" nr 64 z 6 października 1945 r.

W 4. rocznicę śmierci, 14 sierpnia, zamieszczono w „Echu Niepokalanowa" jednostronicowy panegiryk na cześć o. Maksymiliana. Zaczyna się słowami: „Gdy wspominam o Tobie…", autor anonimowy. To samo źródło podaje, że 14 sierpnia w refektarzu udekorowano popiersie

[2] W Sochaczewie w styczniu 1944 r. Por. „Echo Niepokalanowa" 19-20(1945).

o. Maksymiliana, prawdopodobnie wykonane przez br. Maurycego Kowalewskiego, które w tej chwili znajduje się w Muzeum św. Maksymiliana.

„Echo Niepokalanowa" z 22 września tego roku przytacza obszerny list br. Ferdynanda Kasza z Dachau, pisany 7 września, w którym podaje nieco wiadomości z pobytu o. Maksymiliana w Oświęcimiu. Informuje też o ulotce na jego temat, wydanej w Jerozolimie przez br. Aureliusza Borkowskiego, korygując błędy, że nie zginął w Dachau i że śmierć była heroiczna.

W listopadzie 27/1945 w liście z Japonii o. Mieczysław Mirochna zapytuje, czy to prawda, że o. Maksymilian nie żyje. W grudniu, jak podaje „Echo Niepokalanowa", nauczycielka Maria Strzelecka z Sieradza Kościelnego przysłała 40 zł z zaznaczeniem – na beatyfikację. Redakcja wydała „Kalendarz Rycerza Niepokalanej" na rok 1946, ale w nim znalazła się tylko krótka wypowiedź o. Maksymiliana, aczkolwiek bardzo charakterystyczna: „Nie ma takiego heroizmu, którego by dusza nie wykonała z pomocą Niepokalanej". W „Echu Niepokalanowa" 73/45, 8-9 grudnia umieszczono artykuł podpisany literą F., zatytułowany „Za jego wzorem". W artykule zacytowano fragment listu o. Maksymiliana z więzienia na Pawiaku, sugerując, że jest to ostatni list z Oświęcimia. Wiadomo, że ostatni list z Oświęcimia był skierowany do matki, Marii Kolbowej.

Rok 1946 był wyjątkowo bogaty w utrwalaniu pamięci o o. Maksymilianie. W styczniu, w gimnazjum w Niepokalanowie, założono 4 drużyny Związku Harcerstwa Polskiego. Jednej z nich nadano imię o. Maksymiliana Kolbego. Ponadto został obwołany patronem ZHP w całym okręgu sochaczewskim, z komendą w Niepokalanowie. W lutym „Echo Niepokalanowa" przytacza list z Gniezna, zatytułowany: „Ojciec Maksymilian już działa obydwoma rękami". Treść listu podaje opis uzdrowienia po odprawieniu nowenny za przyczyną o. Maksymiliana. List jest potwierdzony podpisem ks. dr. Walentego Tobiaszewicza z parafii Kęty. W końcu lutego „Echo Niepokalanowa" z radością poinformowało, że odnalazł się ojciec rodziny, za którego o. Maksymilian poszedł na śmierć głodową. Nazywa się Franciszek Gajowniczek. Przebywa we Wrocławiu i wnet poda swój adres. W marcu podano oświadczenie Franciszka Gajowniczka i szczegóły z wypadków w Oświęcimiu. W styczniowym „Rycerzu Niepokalanej" ogłoszono, że można nabyć w Niepokalanowie fotosy z o. Maksymilianem. Było bardzo duże zamówień. Natychmiast wysłano 500 sztuk wykonanych w dziale fotograficznym. Zaraz też drukarnia wydrukowała podobiznę o. Maksymiliana w 3

formatach: 9x6, 9x11 i 13x24 cm. Pod koniec marca zmarła w Krakowie Maria Kolbowa, matka o. Maksymiliana. Pogrzeb odbył się 20 marca po południu. Kondukt prowadził o. Anzelm Kubit, poprzedzony wyjątkowo bogatym orszakiem duchownych diecezjalnych i zakonników. Delegatami Niepokalanowa byli bracia Salezy Mikołajczuk i Gabriel Siemieński. W kwietniu księża salezjanie z Krakowa zwrócili się z prośbą do Niepokalanowa o materiały do napisania i wystawienia na scenie dramatu o o. Maksymilianie. Prośbę podpisał ks. Domino. W maju ogłoszono wśród braci w Niepokalanowie konkurs na projekt pomnika ku czci o. Maksymiliana i okładki do książki z jego życiorysem. Nie znalazłem wyników konkursu. W czerwcu zmarł br. Kamil Banaszak, który ułożył i własnoręcznie napisał tekst nowenny za przyczyną o. Maksymiliana. Rękopis się zachował. W początkach sierpnia, na zaproszenie o. gwardiana Witalisa Jaśkiewicza, przyjechał do Niepokalanowa w koszu motocyklowym Jan Dobraczyński, znany jako płodny pisarz z kręgów katolickich. Dla Niepokalanowa Dobraczyński podjął się napisać rzecz o o. Maksymilianie. Jadąc do Niepokalanowa w koszu motocykla, uległ wypadkowi. Kosz się urwał, ale pasażer ocalał. Był więc dodatkowy motyw, aby książkę szybko napisać. Obiecał, że wyjdzie przed 8 grudnia. Faktycznie skończył pisać 23 sierpnia. We wrześniu drukarze złożyli tekst, zrobili odbitki, które przesłano do o. Mariana Wójcika w USA i do Italii. W połowie września skończono druk książki. W końcu listopada uzyskano od p. Salanik z Urzędu Bezpieczeństwa w Sochaczewie ustne zezwolenie na rozpowszechnienie książki z tytułem „Skąpiec Boży". Zaraz potem rozeszła się pogłoska, że nakład będzie zlikwidowany. Pisemne pozwolenie nosi datę 3 grudnia 1946 r. Następne wydania Autor rozszerzał i poprawiał. Wersja włoska „Skąpca Bożego" pod tytułem „Cantano nei sotterranei di Oswięcim", w przekładzie Leonardo Leonardi ukazała się w Brescia w 1949 r. W wigilię Wniebowzięcia NMP br. Cecylian wydrukował na płaskiej maszynie „Echo Niepokalanowa" (8 stron) poświęcone w całości o. Maksymilianowi. Wydrukowane egzemplarze rozdano braciom. W ten sposób uczczono 5. rocznicę śmierci. Wieczorem tego dnia bracia Salezy i Ferdynand wyświetlili przeźrocza z życia o. Maksymiliana. Trzy dni potem, 18 sierpnia o godz. 20.00, odbyła się akademia ku czci o. Maksymiliana. W programie był referat, recytacje poezji, występy orkiestry i przedstawienie w 4 aktach „Fragmenty z obozów". Był obecny na niej Franciszek Gajowniczek, który na końcu zabrał głos i opowiedział o trudnym życiu na Pawiaku i w obozie Auschwitz. Akademię dla szerszego grona powtórzono w sali Domu MI, 25 sierpnia o godz. 12.00. W październiku wysłano z Niepokalanowa list do o. Generała Zakonu w sprawie rehabilitacji eksbrata Gorgoniusza Rembisza od zarzutu do-

nosu na o. Maksymiliana. W tym też miesiącu spisano zaprzysiężone zeznania o heroicznej śmierci o. Maksymiliana od Franciszka Gajowniczka, Brunona Borgowca i ks. Konrada Szwedy. Pod koniec listopada o. Bernard od Matki Boskiej OCD, przygotował w maszynopisie „Życiorys Rycerza Niepokalanej – Ojca Maksymiliana Kolbego", dodał tekst nowenny o jego rychłą beatyfikacje. (11 stron formatu A4). Tekst ma imprimatur bp. Wacława Majewskiego i pozwolenie na druk o. Hadriana Leduchowskiego, komisarza generalnego prowincji warszawskiej. Broszurę wydrukowano dopiero w 1947 r. w Wydawnictwie Niepokalanów. W uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP, w sali Domu MI odtworzono słuchowisko w 2 aktach autorstwa o. Bolesława Wolskiego. Część druga tyczyła osoby o. Maksymiliana: były recytacje i śpiewy. W refektarzu br. Hieronim Wierzba zaczął czytać we fragmentach książkę „Skąpiec Boży". Czytanie skończył 30 grudnia. W dniu 15 grudnia harcerze urządzili w sali Domu MI akademię poświęconą o. Maksymilianowi o godz. 10.00 i 17.00. W tym też dniu o godz. 10.30 Polskie Radio emitowało pogadankę religijną „W służbie Niepokalanej" wygłoszoną przez o. gwardiana Witalisa Jaśkiewicza. Tekst tej pogadanki zamieszczono w „Echu Niepokalanowa" z zaznaczeniem miejsc wykreślonych przez cenzurę. „Ilustrowany Kalendarz Rycerza Niepokalanej" na rok 1947 zamieścił tylko akcent maksymilianowski. Ostatnia jego strona przedstawia okładkę książki Jana Dobraczyńskiego „Skąpiec Boży" na tle wybranego tekstu.

❖ ❖ ❖

CELESTYN STANISŁAW NAPIÓRKOWSKI OFMCONV
Teresin-Niepokalanów

Anglikański wymiar mariologii oraz pobożności maryjnej

Referat wygłoszony podczas ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego[1], zorganizowanego 16 marca 2018 r. w Instytucie Kultury Europejskiej Uniwersytetu Adama Mickiewicza (UAM) w Gnieźnie, przez UAM, na temat „Myśl mariologiczna i maryjna Johna Henry`ego Newmana", pod honorowym patronatem Polskiego Towarzystwa Mariologicznego.

Nigdy w życiu nie opublikowałem książki o mariologii czy pobożności maryjnej anglikanizmu. Nigdy w życiu nie opublikowałem nawet artykułu na ten temat. Nie dziwię się więc, że zacni i kompetentni organizatorzy naszego sympozjum w pierwotnym programie nie uwzględnili mojego wystąpienia. Ostatecznie znalazłem się w programie, co zobowiązuje mnie do wytłumaczenia się z mojego *fiat* na zabra-

[1] **Program sympozjum**:

12.00 - Otwarcie sympozjum – prof. dr hab. Leszek Mrozewicz, Dyrektor Instytutu Kultury Europejskiej UAM.
12.15 - Wprowadzenie w tematykę – ks. prof. UAM dr hab. Waldemar Szczerbiński, „Znaczenie Maryi dla chrześcijan i wyznawców innych religii".
12.45 - Rev. David Brown, kapelan Kościoła Anglikańskiego w Warszawie, „Mary in the Anglican Tradition. Newman's Mariology in the Reception of Contemporary Anglican Theologians".
13.15 - o. prof. dr hab. Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, Instytut Maryjno-Kolbiański „Kolbianum" w Niepokalanowie, „Anglikański wymiar mariologii oraz pobożności maryjnej".
13.45 - ks. mgr lic. Dariusz Dąbrowski COr, Gostyń, „Duchowość maryjna Johna Henry'ego Newmana".
14.15 - dr Marcin Kuczok UŚ, „Językowy obraz Maryi w kazaniach Johna Henry'ego Newmana". Przerwa kawowa
15.00 - ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, PWT we Wrocławiu, „Misterium Niepokalanego Poczęcia w mariologii bł. J.H. Newmana".
15.30 - mgr lic. Paweł Beyga, PWT we Wrocławiu, „Recepcja myśli mariologicznej i maryjnej J.H. Newmana w mariologii Soboru Watykańskiego II".
16.00 - ks. prof. KUL dr hab. Przemysław Kantyka, „Maryja w katolicko-anglikańskim dialogu ekumenicznym".
16.30 - Dyskusja
17.00 - Zamknięcie sympozjum – ks. prof. UAM dr hab. Waldemar Szczerbiński.

nie głosu w tak elitarnym zespole specjalistów od mariologii oraz maryjności Newmana.

Rozłamuję moje słowo na dwie części: „Droga do syntezy" i „Synteza". Droga do syntezy usprawiedliwi, przynajmniej częściowo, moją zgodę na wystąpienie.

1. DROGA DO SYNTEZY

W 1959 r. zostałem wysłany na Katolicki Uniwersytet Lubelski, by studiować mariologię, jako że byłem ewidentnie zauroczony o. Maksymilianem i jego mariologią, co przełożeni zauważyli i wzięli pod uwagę. Po magisterium i licencjacie (czerwiec 1961) mój promotor, o. Andrzej Ludwik Krupa OFM, zaproponował mi temat pracy doktorskiej: „Mariologia – ekumenizm". Oczywiste, że należało temat uściślić, doprecyzować. 23 stycznia 1965 r. broniłem rozprawy doktorskiej pt. „Mariologia a ekumenizm. Poglądy mariologiczne współczesnych europejskich teologów protestanckich rozpatrywane w aspekcie ekumenicznym"[2]. W indeksie rzeczowym nie pojawiło się jednak hasło „Anglikanizm". Brałem pod uwagę jedynie protestantów, do których przecież nie zaliczają się anglikanie. Otarłem się jednak lekko o Newmana[3]. Przez niego dokonywał się mój kontakt z anglikanizmem. Omawiając protestanckie zarzuty wobec katolickiej mariologii oraz maryjności, przytoczyłem uwagi Newmana na ten temat z jego „Listu do Pusey`a": „W religii przemawiają uczucia. Któż jest w stanie, skoro już doszły do głosu, nakazać im umiar? […] Same w sobie nie posiadają żadnej naturalnej zasady, która uzdolniłaby je do tego, by same sobą rządziły się i porządkowały. Prostą drogą spieszą ku swoim przedmiotom, a często w ich przypadku sprawdza się powiedzenie: Im kto więcej się śpieszy, tym mniej wykona roboty. Pociąga je przedmiot i dlatego niczego nie dostrzegają. Ze wszystkich pasji tą, którą najtrudniej uporządkować, jest miłość. Zaprawdę, nie uważałbym za miłość takiego uczucia, które nigdy nie grzeszy ekstrawagancją, które zawsze przestrzega poprawności i potrafi w każdej sytuacji zastanawiać się, co jest dobre i odpowiednie. Jakaż matka, jakiż małżonek lub małżonka, chłopiec czy dziewczyna, będąc zakochanym, nie powtarza – by się przymilić – tysiąca głupstw, których inni ledwie mogą słuchać? Mimo to nie są one nieprzyjemne dla tych, do których są kierowane. Niekiedy w sposób nieszczęśliwy powierza się je pismu, niekiedy prze-

[2] Po upływie ponad ćwierćwiecza praca ukazała się drukiem: *Spór o Matkę. Mariologia jako problem ekumeniczny*, Lublin 1988.

[3] Por. Tamże, s. 150 i 167.

dostają się do periodyków. I to, co niesie radość, kiedy płynie bezpośrednio z serca, a głos i gest je wyjaśniają, skoro zostanie na zimno odsłonięte oczom wszystkich, okazuje się jedynie melancholijnym wynurzeniem”[4].

Bez trudu domyślamy się, że Newman usprawiedliwia zarzuty stawiane przez anglikanów stronie katolickiej pod adresem ich maryjności. Stanowczo rozróżniał wiarę (niekiedy mówił o doktrynie) i pobożność. Usprawiedliwiał niewłaściwości i błędy w pobożności (nie w wierze, w doktrynie!).

W 1983 r. o. prof. Andrzej Ludwik Krupa, mój promotor i kierownik Katedry Mariologii, definitywnie odpłynął na emeryturę. Przejąłem po nim Katedrę. 11 grudnia 1985 r. ks. Wojciech Życiński SDB bronił swojej pracy doktorskiej pt. „Johna Henry Newmana teoria rozwoju doktryny mariologicznej”. Była to pierwsza rozprawa doktorska z mariologii napisana pod moim kierunkiem. Wojtek znał nieźle język angielski, dlatego nie kierowałem go na protestantyzm z dominacją luteranizmu i języka niemieckiego, ale na Newmana i anglikanizm. Życiński otwierał KUL-owskie Seminarium Mariologiczne na nowy, nieznany nam świat anglikanizmu. Przez kilka lat wkładał w uszy seminarzystów i promotora informacje o Newmanie i anglikanizmie, głównie ich mariologii oraz pobożności maryjnej. Skutecznie wprowadzał Newmana do naszej Katedry Mariologii, gdzie wielki z anglikanina katolik zaczął nauczać.

Na 19 września 2010 r. przewidziano beatyfikację Newmana. Prawdopodobnie właśnie dlatego w 2010 r. w Wydawnictwie KUL narodziła się rozprawa doktorska Życińskiego[5]. To spore wydarzenie w dziejach anglikanizmu nad Wisłą i Bystrzycą. Spore wydarzenie również poprzez „Aneks”, jaki Życiński dołączył do rozprawy, mianowicie „List do wielebnego Edwarda Bouverie Puseya doktora teologii dotyczący jego ostatniego Eireniconu”. To nie tradycyjna forma listu na jedną czy kilka stron, ale wykład – w formie dialogu z adresatem – obejmujący kilkadziesiąt stron.

Przekonany o wysokiej randze tego listu-wykładu i jego nowości pod polskim niebem, postarałem się o jego publikację w osobnej ksią-

[4] *A Letter to the Rev. E.B. Pusey, D. D. 0n his Recent Eirenicon*, London 1966, s. 84-85. Cyt.: S.C. Napiórkowski, *Spór o Matkę…*, dz. cyt., s. 150.

[5] Por. *Johna Henry'ego Newmana teoria rozwoju doktryny mariologicznej*, w aneksie J.H. Newmana *List do Puseya*, Lublin 2010, s. 274.

żeczce[6]. Newman swoje nauczanie o Maryi w Katedrze Mariologii poniósł w Polskę.

13 grudnia 2010 r. ks. prof. Kazimierz Pek, mój następca na kierowniczym stanowisku w Katedrze Mariologii KUL, zorganizował sympozjum „Serce mówi do serca – poświęcone J.H. Newmanowi z okazji jego beatyfikacji". W tej okazji udało się opublikować znany już nam doktorat Życińskiego. Nowy kierownik Katedry Mariologii skutecznie namówił swojego poprzednika na tym stanowisku na omówienie tej książki[7], tak znaczącej dla mariologii Newmana i anglikanizmu.

W 1991 r. staraniem Katedry Mariologii ukazała się w TN KUL zbiorówka pt. „Nauczycielka i Matka"[8], a w niej artykuł kierownika Katedry Mariologii: „Maryja w teologii i pobożności ewangelików"[9]. Przytoczę, co interesującego napisano o mariologii oraz maryjności w anglikanizmie. „Wielogłos anglikański. W czasie trwania Soboru Watykańskiego II ukazała się książka o Najświętszej Maryi Pannie z artykułami kilku anglikanów omawiających miejsce i rolę Maryi w dziele zbawienia, w Piśmie świętym, w Tradycji, w pobożności anglikańskiej XVII w. i w pobożności ludowej, następnie naukę o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu, wreszcie proces ewangelickiego przemyślenia na nowo stanowiska wobec Maryi[10]. Książka świadczy o nowym klimacie, który zdobywa sobie coraz szerszą przestrzeń w trudnej dla anglikanów refleksji nad Maryją"[11].

Drugi fragment zwraca uwagę na Ekumeniczne Stowarzyszenie Najświętszej Maryi Panny: „W 1967 r. powstało w Anglii Ekumeniczne Stowarzyszenie Najświętszej Maryi Panny (*The Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary*), założone przez Martina Gilleta przy współudziale przedstawicieli różnych wyznań chrześcijańskich. Obrało sobie za cel „rozwijanie ekumenicznej pobożności i studiowanie na różnych płasz-

[6] Por. John Henry Newman, *Odnajdywanie Matki. List do wielebnego Edwarda Bouverie Puseya doktora teologii dotyczący jego ostatniego Eireniconu*, tłum. W. Życiński, Niepokalanów 1986.

[7] Por. S.C. Napiórkowski, *Promocja książki Życińskiego o mariologii Newmana*, w: tenże, *Oto ja, Służebnica Pana, (problem – poszukiwania – perspektywy)*, Lublin 2015, s. 259-265.

[8] Por. *Nauczycielka i Matka. Adhortacja Pawła VI „Marialis cultus" na temat rozwoju należycie pojętego kultu maryjnego,* S.C. Napiórkowski (red.), Lublin 1991.

[9] Por. tamże, s. 355-404.

[10] Por. *The Blessed Virgin Mary.* Essays by Anglicans edited by E.L. Mascal and H.S. Box, Londyn 1963.

[11] *Nauczycielka i Matka…*, dz. cyt., *s.* 384.

czyznach miejsca i misji, jakie przypadają Maryi w Kościele w sytuacji podporządkowania Chrystusowi”[12]. Nastąpił szybki rozwój, którego nie zahamowała śmierć założyciela (+1980). Ekumeniczne Stowarzyszenie ma wiele sekcji, tak w krajach europejskich, jak w Stanach Zjednoczonych. Centrala znajduje się w Oksfordzie (*Campion Hall*), a sekretariat dla USA w Waszyngtonie, przy narodowym sanktuarium maryjnym Niepokalanego Poczęcia. Programuje, organizuje i wspiera różne formy działania mające na celu zbliżenie stanowiska w kwestii Matki Pana. Wprowadziło m.in. zwyczaj wspólnego odmawiania „Magnificat”, wspólną refleksję i wspólną modlitwę, organizuje różne grupy studyjne i modlitewne, odczyty, sympozja, pielgrzymki i wydawnictwa. O niezwykle bogatej działalności informuje w specjalnym biuletynie (miesięczniku)[13]. Od 1971 r. stowarzyszenie organizuje kongresy ekumeniczno-mariologiczne. O niemałej doniosłości tej formy pracy przekonuje tom materiałów wydanych w roku 1982[14]. Autorzy różnych wyznań podejmują problematykę, która przebywała do niedawna na przymusowej emigracji lub stanowiła przedmiot ostrej polemiki. Rozwijając ją w nowym duchu, autorzy chcą być rozumiani i usiłują rozumieć drugą stronę. Nie cofają się przed tematami najtrudniejszymi, jak: Pismo święte i Tradycja w relacji do Najświętszej Maryi Panny, Niepokalane Poczęcie, Wniebowzięcie i wstawiennictwo. Stowarzyszenie publikuje również broszurki zawierające pojedyncze referaty głoszone na zebraniach”.

2. Synteza

Nie znam lepszej syntezy anglikańskiej mariologii oraz pobożności maryjnej nad syntezę, jakiej dokonał prawie ćwierć wieku temu mój były asystent ks. dr Wojciech Życiński w swojej rozprawie habilitacyjnej[15]. Przejąłem ją do mojej książki „Teksty o Matce Bożej”[16]. W swojej rozprawie habilitacyjnej Autor objął szeroki wachlarz zagadnień: hermene-

[12] Tamże, s. 385n.

[13] Por. *The Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary*, Newsletter (11 Belmont Road, Wallington, Surrey SM6 88TE).

[14] Por. Ed. By Alberic Stacpoole, O.S.B. Guildford, London-Oxford-Worcester 1982. St. Paul Publications XVI+281.

[15] Por. W. Życiński, *Jedność w wielości. Perspektywy mariologii ekumenicznej*, Kraków 1992.

[16] Por. *Teksty o Matce Bożej. Chrześcijaństwo ewangelickie.* Wstęp, wybór i opracowanie S.C. Napiórkowski, tłum.: E. Adamiak, M. Daniluk, K. Kowalik, S.C. Napiórkowski, M. Straszewicz, H. Ulrich, Niepokalanów 2000.

utyka teologiczna i biblijna, aspekty semantyczno-lingwistyczne orzeczeń dogmatycznych, jedność w wielości biblijnego przekazu o Maryi, jedność w wielości patrystycznego przekazu o Maryi, jedność w wielości współczesnych interpretacji teologicznych z zakresu mariologii, jedność w wielości interpretacji miejsca Maryi w kulcie chrześcijańskim, jedność w wielości stanowisk Tradycji Kościołów chrześcijańskich odnośnie do Maryi, wreszcie – jedność w wielości jako zasada i program ekumenicznego dialogu o Matce Pana. Z tego przeglądu jasno wynika, że mariologia i maryjna pobożność anglikańska nie stanowią w rozprawie ani serca, ani nawet nerwu, a jednak pojawiają się i słowo o nich zdobywa wysoką ocenę jako udana synteza. Życiński umieścił ją w rozdziale 8. „Jedność w wielości stanowisk Tradycji Kościołów chrześcijańskich odnośnie do Maryi”[17]. Omawia tu stanowisko prawosławia i protestantyzmu z wyróżnieniem Lutra i reformacji, a również anglikanizmu.

Stojąc przed koniecznością skracania swojego słowa, spróbuję dokonać syntezy w kilku tezach:

- Nie ma jednego anglikanizmu. Są 3 a nawet 4 anglikanizmy: „Kościół Wysoki” (*High Church*), najbliższy katolicyzmowi, „Kościół Niski” (*Low Church*), najbliższy protestantyzmowi i „Kościół Szeroki” (*Broad Church*), najliczniejszy, konserwatywny, zatroskany o wierność wcześniej przyjętym założeniom i formom modlitwy przy dosłownej ich interpretacji. Trzeba jeszcze zauważyć tzw. anglikanizm modernizujący, otwarty na nowe interpretacje. Ten pluralizm wewnątrz anglikanizmu stanowczo zaleca ostrożność w formułowaniu ogólnych tez na temat anglikanizmu, a także maryjnej pobożności oraz mariologii anglikanizmu.
- *Sola Scriptura* – podstawą wiary i teologii chrześcijańskiej. Jeśli jakiegoś nauczania nie da się uzasadnić Biblią, nie można go podawać i postrzegać jako obowiązujące. Tradycyjnie powtarzane przez anglikanów oskarżenie katolików: „Maryja Biblii jest inna niż Maryja katolików”.
- Tylko jeden dogmat mariologiczny – *Theotokos* – Matka Boga, jako że tylko on jest jasno objawiony w Biblii – *Sola Scriptura*. On decyduje o obchodzeniu takiego święta i oddawaniu Maryi czci we wspólnocie świętych.
- Wszystkie katolickie dogmaty mariologiczne poza *Theotokos* – nie objawione w Piśmie świętym – są nie do przyjęcia i kom-

[17] Por. W. Życiński, *Jedność w wielości…*, dz. cyt., s. 237-256.

promitują Kościół rzymskokatolicki. Jeśli niektórzy anglikanie skłonni są je jakoś przyjmować, to ich prywatna sprawa.

- Być pobożnym maryjnie, to naśladować Maryję. Naśladowanie Maryi to bardzo ważny wyróżnik anglikańskiej pobożności maryjnej. Przypomina się, że Maryja została nam dana jako wzór świętości: słuchania słowa Bożego, otwarcia na nie, posłuszeństwa, oddania się na służbę Chrystusowi…
- Anglikańska pobożność maryjna przeżywa trudności i opory odnośnie do wzywania Matki Pana i modlitwy do Niej: „Nie jest rzeczą zwyczajną, aby anglikanie bezpośrednio do Niej zwracali się w modlitwie. Wzywać świętych czy prosić Chrystusa za ich pośrednictwem jest bardzo starożytnym zwyczajem chrześcijańskim. […] My jednak nie modlimy się tak. Nie odrzucamy wprawdzie tej praktyki, ale zachowujemy wobec niej daleko posuniętą rezerwę, świadomi wymagań religii monoteistycznej. Słysząc modlitwę kierowaną do Maryi, pierwszą reakcją anglikanina jest myśl: dlaczego prośba nie zostaje zanoszona, według starożytnej formy stanowiącej normę, do Boga Ojca przez pośrednictwo Jezusa Chrystusa, Jego Syna i w Duchu Świętym? Tylko On sam jest przedmiotem wszelkiego naszego kultu i źródłem wszelkiego dobra”[18].

3. Uwagi końcowe

Szczególnie głodnych wiedzy na temat mariologii oraz pobożności maryjnej w anglikanizmie zapraszam do lektury „Aneksów”, które zamieszczam na końcu mego mini-referatu.

Polska zna mariologię i pobożność maryjną anglikanów głównie poprzez Newmana. Nie można więc wykluczyć pewnej jednostronności i potrzeby uwzględnienia innych źródeł wiedzy.

Aneks 1

W kwestiach dotyczących, zarówno XVI-wiecznej mariologii, jak – jeszcze bardziej – pobożności maryjnej Kościoła rzymskokatolickiego, anglikanie podzielają stanowisko Reformacji, które sprowadzić można do twierdzenia, że Maryja katolików jest inna od tej, o której mówi Bi-

[18] R. Smythe, *Maria nella spiritualità anglicana*, w: *Maria nella Comunità Ecumenica*, Roma 1982, s. 99.

blia[19]. Stanowisko takie jest konsekwencją interpretacji art. 6 religii anglikańskiej twierdzącego, że „Pismo święte zawiera wszystkie rzeczy, jakie są konieczne do zbawienia. Wszystko więc inne, co nie jest w nim czytane i nie może być przez nie dowiedzione, nie jest dla nikogo wymagane, by było przyjęte do wierzenia jako artykuł wiary albo było uważane za potrzebne czy konieczne do zbawienia". Art. 15 tejże religii traktuje z kolei o Chrystusie jedynie bezgrzesznym. Stąd katolicka doktryna o Niepokalanym Poczęciu Maryi czy Jej pełni łask jest, zdaniem anglikanów, sprzeczna z Biblią. Z podobnych względów nie znajduje u nich akceptacji nauka o Wniebowzięciu czy trwałym dziewictwie Maryi. Sama doktryna z zakresu mariologii, jak i sposób, w jaki katolicy oddawali cześć Maryi, były dla anglikanów „szczególnym punktem krzyżowym" i przejawem wielkiego bałwochwalstwa. Wyraz powyższym przekonaniom dał przede wszystkim Edward Bouverie Pusey, profesor języka hebrajskiego i prawa na Uniwersytecie w Oksfordzie[20], który obok wielu pozytywnych wartości Kościoła katolickiego wskazał na niepokoje, a nawet zgorszenie anglikanów katolicką doktryną z zakresu mariologii i kultem maryjnym.

Spośród wielu twierdzeń doktryny mariologicznej Kościoła rzymskokatolickiego anglikanie akceptowali jedynie prawdę o Bożym Macierzyństwie Maryi jako udokumentowaną nauczaniem Biblii i Tradycją Kościoła niepodzielonego[21]. Stanowisko to znalazło wyraz w art. 2 religii anglikańskiej, stwierdzającym, że: „Syn, który jest Słowem Ojca, w łonie Błogosławionej Dziewicy z Jej natury wziął ludzką substancję". Chociaż w tradycji anglikańskiej Maryja nazywana jest po prostu „Świętą Dziewicą Maryją", to jednak anglikanie wprowadzają wyraźne rozróżnienie pomiędzy Nią a innymi świętymi ze względu na bycie Matką Bożą. Tytuł ten, według nich, służy właściwemu zrozumieniu tajemnicy wcielenia, ponieważ samemu Synowi Bożemu Maryja dała ludzką naturę, przez co też nierozerwalnie włączona została w tajemnicę odkupienia[22]. Dlatego

[19] Por. J. de Satge, J. McHugh, *Bible and Tradition in regard to the Blessed Virgin Mary*, MPCD, s. 51-61.

[20] Por. *The Church of England a Portion of Christ's Holy Catholic Church and Means of Restoring Visible Unity: An Eirenicon*, Oxford 1865.

[21] Por. Anglikańska Księga Modlitw z 1549 roku zawiera m.in. stwierdzenie: „Noi eleviamo lodi altissime e ringraziamo di cuore per la meravigliosa grazia e per la virtù che sono rese manifestate in tutti i Santi, sin dal principio del mondo, e *sopratutto nella gloriosa e santissima Vergine Maria, Madre di tuo Figlio Gesù Cristo, nostro Dio e Signore".* Cyt. za: H.R. Smythe, *Maria nella spiritualità anglicana…*, dz. cyt., *s.* 93.

[22] Por. E.L. Mascall, *The Blessed Virgin Mary*, s. 19.

też tytuł *Theotokos* anglikanie uważają za najbardziej starożytny i odpowiedni dla Najświętszej Maryi Panny. Wszelkie inne tytuły, jak i przywileje przypisywane Maryi, uważają za zbyteczne.

Działalność Ruchu Oksfordzkiego, teoria ewolucji, a w teologii rozwoju doktryny, czy wreszcie studia nad Biblią i patrystyką sprawiły, że wielu przedstawicieli Kościoła anglikańskiego usiłowało znaleźć odpowiedź na nurtujące ich dotąd pytania: Czy rzeczywiście katolicy przypisują Maryi prerogatywy Boga, czy do Niej odnoszą dzieło Chrystusa, czy współczesna doktryna z zakresu mariologii jest zniekształceniem nauki Kościoła pierwszych wieków i przez to zasługuje na miano bałwochwalstwa i zabobonu? Przedstawiciele tzw. Kościoła Wysokiego, zarówno doktrynalnie, jak i liturgicznie najbliżsi katolicyzmowi, skłonni są widzieć rzymskokatolicką mariologię merytorycznie zawartą w doktrynie Kościoła pierwotnego. Nie uległo zmianie natomiast stanowisko Kościoła Niskiego, który nawet Chrzest i Wieczerzę Pańską rozważa jedynie w kategoriach symbolu i pamiątki.

ANEKS 2

Reformacja w Anglii przebiegała, z wielu względów, w zasadniczo odmienny sposób aniżeli na kontynencie europejskim. Inaczej też potoczyły się dzieje Kościoła anglikańskiego już po oficjalnym zerwaniu jedności z Rzymem. Dominację usiłowały zdobyć przede wszystkim dwa ugrupowania: radykalnych purytan i konserwatywnych anglokatolików. Obiekcje tych pierwszych w odniesieniu do doktryny o wzywaniu i kulcie świętych sprawiły, że praktyka ta całkowicie została usunięta z oficjalnej liturgii i pobożności. Swe niezadowolenie purytanie wyrażali w szczególny sposób w kwestiach pobożności maryjnej. Obrazy i świątynie pod wezwaniem Matki Bożej uznano za przejaw zniekształcenia doktryny Ewangelii.

Niemal równocześnie ugrupowania konserwatywne usiłowały zachować czy odnowić to, co zostało zaniechane bądź uległo już zniszczeniu. W próbach mających na celu odrodzenie nabożeństwa do Matki Bożej przewodzili zwłaszcza abp Laud i jego kapelan Th. Owen. Inny z przedstawicieli hierarchii, bp Andrewes, w swej pobożnościowej książce „Preces Privatae" nazywa Maryję Świętą, Niepokalaną, Matką Bożą, zawsze Dziewicą. Godnym odnotowania wydaje się być fakt, iż praktyki wyrażające cześć i nabożeństwo do Matki Bożej, nie zawsze uzasadnione i poprawne teologicznie, z wielką niechęcią odnosiły się do tego, co określano jako „ekstrawagancję papieską". Czołowi przedstawiciele Ruchu Oksfordzkiego, spośród których wymienić można

choćby J.H. Newmana, E.B. Puseya czy bp. Forbesa, starając się znaleźć przekonywające uzasadnienia dla twierdzeń z zakresu mariologii, sprzeciwiali się jednocześnie pobożnym praktykom i formom nabożeństw, w których Maryja zdawała się zajmować naczelne miejsce. Powszechnie znanym stało się stwierdzenie, że reformatorzy usunęli Maryję i świętych przez drzwi, ale pozwolili im wrócić przez okno.

Druga generacja Traktarian (od „Traktatów na czasie" – artykułów pisanych przez członków Ruchu Oksfordzkiego, w większości autorstwa J.H. Newmana) nazywana była często również Rytualistami. Dążyli oni do przywrócenia, zwłaszcza w liturgii, wielu obrzędów katolickich, zaniechanych przez reformację. Między innymi w kwestii nabożeństwa i pobożności maryjnej przywrócono wiele praktyk zapomnianych od czasów Henryka VIII. Wzbudziło to protesty, zarówno wśród hierarchów episkopatu anglikańskiego, jak i świeckich. lojalnych wobec założeń reformacji angielskiej. Obawiano się wpływów mariolatrii, zasadniczo obcej dla mentalności angielskiej, nawet w okresie sprzed reformacji. W 1922 r. odrestaurowano sanktuarium maryjne w Walsingham, które stało się ponownie miejscem licznych pielgrzymek, a nawet przywrócono mu wcześniejszą nazwę „Nazaretu Anglii".

Współcześnie w pobożności maryjnej anglikanizmu dominuje przede wszystkim przykład świętości Maryi. Kościół stawia Ją za wzór współpracy z Bogiem, od którego pochodzi każda świętość. Jest Ona niewiastą pełną łaski, wierną, pokorną, cierpliwą, czyniącą zawsze Bożą wolę[23]. Jej godność jako Matki Boga i świętość wskazują zawsze na samego Boga i Jego Syna, przez co dla wszystkich ludzi i wszystkich czasów pozostaje Maryja niezawodnym przykładem i wzorem Bożej dobroci i Jego miłosierdzia. Jakkolwiek trudno jest wyrazić jednoznaczną ogólną opinię o Kościele anglikańskim, tak w zakresie jego doktryny, jak pobożności ze względu na wielką różnorodność poszczególnych wspólnot, to jednak nie ulega wątpliwości, że pobożność maryjna wśród anglikanów jest nie tylko znana, ale też w szerokim zakresie praktykowana. Wielu wiernych, zwłaszcza wychowanych w tradycji Kościoła Wysokiego czy spadkobierców anglokatolicyzmu uważa nawet nabożeństwo do Matki Bożej za nieodzowną czy wręcz istotną część życia Kościoła[24].

[23] Por. H.R. Smythe, *Maria nella spiritualità anglicana…*, dz. cyt., s. 97.

[24] Por. J.C. Stephenson, *Devotion to Our Lady Among Anglicans*, The Marian Era 1(1960) 127.

ANEKS 3

W *Library* Światowej Rady Kościołów w Genewie, 8 czerwca 1971 r. otrzymałem fundamentalne dla anglikanizmu teksty: „The shorter prayer book. Bring an abbreviated form of the book of common prayer with some additional matter", London [1948].

W 1972 r. byłem na stypendium w Lowanium. Mieszkałem w Maison Saint-Jean. Mieszkał tam również John Mademain, anglikanin, który jednak studiował teologię katolicką. Żaliłem się Johnowi, że nie znam języka angielskiego, a chciałbym czytać w tym języku „Artykuły Anglikańskie". John powiedział, że jego siostra posiada te „Artykuły" w języku łacińskim, wiec on spróbuje rozwiązać mój problem. Spróbował i rozwiązał. Wkrótce otrzymałem skarb anglikańsko-łaciński: „Libri precum publicarum Ecclesiae anglicanae. Verso latina", a Gulielmo Bright, A.M. et Petro Golgsmith Medd, presbyteris, Collegii Universitatis in Acad. Oxon. Sociis, facta. Apudrivington, Londidi, Oxonii, Cantabridgae 1865. Polska wersja „Artykułów Anglikańskich" narodziła się w Katedrze Mariologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, gdzie ks. Wojciech Życiński pracował nad Newmanem, a więc także nad anglikanizmem[25].

O Maryi Pannie „Artykuły" mówią jedynie w art. 2, w związku z wcieleniem „O Synu Bożym albo o słowie, które stało się prawdziwym człowiekiem": „Syn, który jest Słowem Ojca, odwiecznie z Ojca zrodzonym, prawdziwy i wieczny Bóg, jednej substancji z Ojcem, w łonie Błogosławionej Dziewicy z Jej natury wziął ludzką substancję. Tak więc dwie całe i doskonałe natury, to jest bóstwo i człowieczeństwo były złączone razem w jednej Osobie, nie będąc nigdy podzielone. Dlatego jeden jest Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, który prawdziwie cierpiał, był ukrzyżowany, umarł i pogrzebany, aby pogodzić nas z Ojcem i stać się ofiarą, nie tylko za grzech pierworodny, ale za wszystkie grzechy ludzkie".

[25] Por. W. Życiński, *Artykuły Anglikańskie*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne" 13 (1984) nr 2, s. 75-87.

ROMAN ALEKSANDER SOCZEWKA OFMCONV
Teresin-Niepokalanów

Klękając przed kapłaństwem. W setną rocznicę święceń kapłańskich św. Maksymiliana Marii Kolbego

Referat wygłoszony 29 kwietnia 2018 r. w Niepokalanowie

Kapłaństwo się nie starzeje, ale fakt i dzień święceń kapłańskich jest zapisany w wielu miejscach i trwale tkwi w pamięci prezbiterów. Dobrze jest świętować rocznicę święceń kapłańskich, w ten sposób podkreśla się ich wagę. Pod koniec kwietnia 2018 r. wspominaliśmy setną rocznicę święceń o. Maksymiliana Marii Kolbego, które przyjął w Rzymie, 28 kwietnia 1918 r., w bazylice San Andrea della Valle z rąk kard. Basilio Pompiljo, wikariusza Rzymu. Zachowała się relacja z tego wydarzenia, zapisana przez samego o. Maksymiliana w osobistym pamiętniku, pisanym w maju 1918 r.: „27 kwietnia wieczorem przygotowaliśmy wszystkie rzeczy potrzebne do święceń. 28 kwietnia rano po modlitwach wyszliśmy z kaplicy i około godziny 7 wyszliśmy z Kolegium do kościoła św. Andrzeja della Valle. Tam, ubrany w szaty diakona, przygotowywałem się do pierwszej Mszy świętej. Przychodzi Don Giulio i wywołuje wszystkich po imieniu, i ustawia w dwa równoległe szeregi, między którymi zaś przechodzi kard. Wikariusz i w głębi zakrystii siada na krześle… Na znak ceremoniarza wszyscy, a było nas przeszło stu, parami idziemy do kościoła i zajmujemy *stalle* chóru w prezbiterium – kard. Wikariusz ubiera się w szaty kościelne i rozpoczyna Mszę świętą. Przychodzi tonsura, święcenia mniejsze, przeplatane częściami Mszy świętej i wreszcie daje się słyszeć głos: «Accedant, qui ordinandi sunt ad ordinem presbyteratus» i na wezwanie imienia i nazwiska poszczególnych kandydatów do święceń odpowiadają głosy «adsum» i jeden po drugim dołącza się do gromadki subdiakonów i diakonów stojących na środku… Po konsekracji łzy mi się cisnęły do oczu, ale trzeba było powstrzymać wzruszenie i odmawiać modlitwy z Kanonu, razem z Kardynałem. Po święceniach wróciłem do domu – jakie wrażenie – trzeba przyznać, że Niepokalana mnie raczyła przywieść aż dotąd”.

Podobną relację z tej uroczystości o. Maksymilian przekazał w liście do matki Marii Kolbowej, napisanym 5 miesięcy później. W liście tym podkreślił powszechność kapłaństwa. „Było nas więcej niż stu z różnych zakonów i klerycy świeccy i z różnych narodowości; był nawet jeden Murzyn, co się święcił, a drugi również Murzyn usługiwał z innymi Kardynałowi przy święceniach. Jaki to piękny widok: wszyscy połączeni, pomimo takich różnic, węzłem religii katolickiej i miłości bratniej w Panu Jezusie. Do święceń kapłańskich było nas może 20. Wezwano nas po imieniu na środek z ławek i po Litanii do Wszystkich Świętych, podczas której leżeliśmy na ziemi, rozpoczęła się ceremonia święceń. Po wyświęceniu, przed podniesieniem, byliśmy już księżmi i razem z ks. Kardynałem wymawialiśmy, prócz innych modlitw Mszy świętej, także słowa konsekracji. Całą tę sprawę uznaję z wdzięcznością jako dar uproszony przez Niepokalaną…".

W następnym dniu po przyjęciu święceń każdy neoprezbiter odprawia Mszę prymicyjną. Pierwszy zapis Mszy prymicyjnej zachował się w „Ordo" z VIII w. w miejscowości Św. Amanda. W tamtych czasach odprawiano ją w rodzinnych parafiach lub w klasztorze, a cały obrzęd wyrażał zaślubiny z tą wspólnotą, w której będzie służył jako kapłan. Przed wyjściem z domu rodzice błogosławili nowego kapłana i przy śpiewie hymnu „Veni Creator" prowadzili go do kościoła. Następnie uroczyście prowadzono go do ołtarza przy śpiewie „Gloria in excelsis Deo". Prymicjantowi towarzyszył kapłan ubrany w komżę i kapę, czuwający nad poprawnym i dokładnym przebiegiem uroczystości. Po zakończeniu Mszy świętej prymicjant udzielał błogosławieństwa prymicyjnego według przepisanych formuł w „Rytuale rzymskim". Zwykle odbywało się to przez włożenie rąk prymicjanta na głowę błogosławionego razem ze słowami błogosławieństwa. Mszę prymicyjną o. Maksymilian odprawił 29 kwietnia na ołtarzu, gdzie Niepokalana objawiła się o. Ratisbonne'owi[1], a w następnych dniach na grobie św. Piotra w Watykanie, u Dwunastu Apostołów w Kurii Generalnej oo. Franciszkanów i w bazylice św. Pawła Apostoła za Murami. Wszystkie odprawiane Msze święte zapisywał w osobnej książeczce[2]. W rok po święceniach, w tym samym Pamiętniku, jednym zdaniem, podkreślonym linią, wspomniał: „28 kwietnia 1919 Pierwsza rocznica święceń kapłańskich".

[1] Chodzi o osobę o. Alfonsa Ratisbonne'a. Jako młody Żyd był bardzo źle nastawiony do chrześcijaństwa. Nawrócił się dzięki działaniu łaski wyproszonej przez Niepokalaną w Cudownym Medaliku, który przyjął od przyjaciela i stale go nosił. Po nawróceniu przyjął chrzest i kapłaństwo. Prowadził bardzo gorliwe apostolstwo wśród Żydów.

[2] „Dzienniczek mszalny", przechowywany w Archiwum MI w Niepokalanowie.

Z okazji Mszy prymicyjnej uczestniczącym w tej uroczystości rozdaje się pamiątkowe obrazki. W zależności od czasów i od stanu prymicjanta, miały one przeróżne formy, znane już w średniowieczu. Bywały wykonane na pergaminie, papierze, bibule, tkaninie, a nawet wyciśnięte w metalu. Zadaniem takich obrazków, wzbogaconych zwykle okolicznościowym napisem, było upamiętnienie prymicji, ale także przekazanie prawdy wiary o sakramencie kapłaństwa i jego misji. W średniowieczu mogły to być miniatury inicjałów w modlitewnikach[3]. Obrazki były często pamiątką znaczących wydarzeń religijnych w sanktuariach i klasztorach. Ich popularność wzrosła wraz z rozwojem drzeworytów w XIV w., miedziorytów w XV i druku w latach następnych. W Polsce w produkcji obrazków specjalizowały się drukarnie w Warszawie, Krakowie i Częstochowie.

O. Maksymilian także przygotował prymicyjne obrazki. Niektóre z nich się zachowały[4]. Obrazek o. Kolbego ma okolicznościowy napis: „«Cóżem ja jest, Panie, iżeś mnie przywiódł aż dotąd?» (2Sm 7,18) «Bóg mój i wszystko». Pamiątka pierwszej Mszy świętej, którą odprawił o. Maksymilian Maria Kolbe franciszkanin na ołtarzu, gdzie Niepokalana raczyła objawić się Ratyzbonowi w Rzymie dnia 29 kwietnia 1918 r. «Dozwól mi chwalić Cię, o Panno Święta. Daj mi moc przeciwko nieprzyjaciołom Twoim»". Tyle treści.

Awers obrazka przedstawia scenę Ostatniej Wieczerzy. Za stołem, na którym w centrum stoi kielich, siedzi Jezus Chrystus, lewą ręką obejmuje św. Jana Ewangelistę, a prawą podaje mu Komunię św. Na obrusie zwisającym ze stołu jest napis w języku włoskim: „Ten dzień niech będzie dla nas dniem szczęścia i niech w naszych sercach zostanie stała pamięć". Treść napisu i scena obrazkowa wyraża ideę o. Maksymiliana – przesłanie Świętego o Panu Bogu, NMP i św. Franciszku z Asyżu. Obrazki były przynajmniej w dwóch wersjach. Wersja podana w „Pismach

[3] Istnieje przekaz, że św. Bernardyn ze Sieny przekonał rytownika trudniącego się wyrobem kart do gry, aby porzucił ten rodzaj pracy, a rysował i malował miniatury z Jezusem Chrystusem lub chociażby z Jego znakiem i imieniem.

[4] Jestem szczęśliwym posiadaczem takiego obrazka. Otrzymałem go od przyjaciela z Włoch, o. Ludovico Bertazzo z Padwy. Miał ich kilka i podzielił się ze mną za relikwie bł. Rafała Chylińskiego. Ta pamiątka sprzed stu lat jest cenną ze względu na jej treść, także ze względu na jej oryginalność. Ostatnio z okazji setnej rocznicy święceń kapłańskich św. Maksymiliana powielono jeden z obrazków bez zaznaczenia, że jest to *reprint*. To jest nadużycie sztuki drukarskiej. W ten sposób powstają falsyfikaty. Obrazek w moim zbiorze jest oryginalny, Święty trzymał go w swoich rękach.

o. Maksymiliana”[5] i identyczne dwa egzemplarze[6] przedstawiają trzech aniołów, z których jeden trzyma w rękach kielich z hostią. Niżej jest napis w języku włoskim: „Ecco la bonta’ del nostro divin Salvatore e l’amor Suo per gli uomini”[7].

Cenne są relikwie św. Maksymiliana – kosmyk włosów z brody, ale osobiście bardziej cenię autografy Świętego, gdyż są one śladem jego prawicy i charakteru ukrytego w podpisie. W autografie kryje się też świadomość i wola, które zdecydowały o złożeniu tego podpisu, czyli część jego duszy. Cenię sobie prymicyjny obrazek św. Maksymiliana, bo jest już wiekowym zabytkiem, jest na pewno autentyczny, a dodatkowo dla mnie spójny w kapłaństwie przyjętym w tym samym miesiącu – w kwietniu, co się zdarza bardzo rzadko[8].

[5] PMK, s. 207.

[6] Zachowane w Archiwum MI w Niepokalanowie.

[7] „Oto dobroć naszego Zbawiciela i Jego miłość do ludzi”.

[8] Tak wynika z „Katalogu zakonników”.

Lignum vitae

19

2018

5. Z życia seminarium

INAUGURACJA ROKU AKADEMICKIEGO 2017/2018

Jak nakazuje tradycja żakowska, 2 października 2017 r., Mszą świętą o godz 10.00, pod przewodnictwem o. mgr. lic. Wiesława Pyzio, przełożonego Prowincji Matki Bożej Niepokalanej Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych w Polsce, w Wyższym Seminarium Duchownym oo. Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach, rozpoczął się nowy rok akademicki. Słowo Boże wygłosił o. dr Jan Maciejowski, przełożony Prowincji św. Maksymiliana Kolbego Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych w Polsce. Po Mszy świętej w auli seminaryjnej odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego. Na początku, po odśpiewaniu „Gaude Mater", słowa powitania wygłosił o. dr Mirosław Bartos, rektor seminarium. Po tej części o. mgr lic. Piotr Sielużycki, sekretarz seminarium, odczytał sprawozdanie z działalności seminarium za rok akademicki 2016/2017. Następnie zostały wręczone nagrody najlepszym studentom w roku akademickim 2016/2017 oraz ks. prof. dr hab. Piotr Tomasik, Dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego wręczył Indeksy UKSW alumnom I roku. W dalszej części kolejno przemawiali: o. mgr lic. Wiesław Pyzio oraz ks. Dziekan. Po odśpiewaniu „Gaudeamus igitur" o. Rektor ogłosił rozpoczęcie nowego roku akademickiego.

Pierwszy wykład w roku akademickim 2017/2018 wygłosił o. dr Rafał Kwiatkowski, nowy wychowawca w seminarium, na temat „Przygotowanie do kapłaństwa w prowincji MB NIepokalanej w czasie II wojny światowej".

Uroczystości zakończyły się wspólnym zdjęciem i obiadem.

Wśród gości byli obecni: ks. dr Jacek Kacprzyk, wicerektor Archidiecezjalnego Seminarium Duchownego w Łodzi oraz o. dr Piotr Hociej, wicerektor Wyższego Seminarium Duchownego oo. Franciszkanów w Krakowie.

❖ ❖ ❖

WARSZTATY MEDIALNE

W dniach 3-5 listopada 2017 r. Bracia klerycy wzięli udział w zorganizowanych przez redakcję seminaryjnego pisma „Nasze Życie" warsztatach medialnych pt. „Media w służbie ewangelizacji", w Wyższym Seminarium Duchownym oo. Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach.

Piątkowy wieczór rozpoczęła prelekcja „Misja radia w XXI wieku", którą poprowadził o. mgr Damian Karczmar OFMConv – dyrektor radia „Niepokalanów". Podzielił się w niej swoim doświadczeniem prowadzenia radia katolickiego oraz wyzwaniami, które przed nim stoją.

Kolejny dzień rozpoczął się wspólną Eucharystią, a po śniadaniu wystąpili Irmina i Marcin Śliwińscy, pracujący przy produkcji różnego rodzaju filmów, spotów i reklam. Zaprezentowali, jak powinien wyglądać proces tworzenia filmów, podając wiele ciekawych przykładów. Po obiedzie o pracy w redakcji opowiedział o. mgr Roman Bielecki OP – redaktor naczelny miesięcznika „W Drodze". Wieczorem natomiast uczestnicy spotkania wysłuchali referatu o. mgr. lic. Paulina Sotowskiego OFMConv – wieloletniego redaktora dwumiesięcznika „Posłaniec św. Antoniego z Padwy", autora książki o św. Maksymilianie oraz wykładowcy Pisma świętego, na temat „Św. Maksymilian – patron prasy katolickiej". Na koniec dnia uczestnicy warsztatów spotkali się na wspólnej rekreacji, gdzie mieli okazję wymienić doświadczenia z pozostałymi uczestnikami.

Ostatniego dnia warsztatów, po Mszy świętej w łagiewnickim Sanktuarium, swoją prelekcję pt. „Współczesny rynek mediów w Polsce: wygłosił dr Tomasz P. Terlikowski. Zaprezentował w niej analizę działania współczesnych mediów, przedstawiając niebezpieczeństwa z niego wynikające. Zaznaczył także duży dynamizm zmian w środkach masowego przekazu oraz współgrające z nią przemiany kulturowe, z którymi musi zmierzyć się również Kościół. Powinien on dostosować swój język na bardziej zrozumiały dla dzisiejszego świata, zachowując jednak swoją tożsamość i niezmienną naukę.

❖ ❖ ❖

SPOTKANIE AKCJI KATOLICKIEJ

25 listopada 2017 r., w Wyższym Seminarium Duchownym oo. Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach odbył się Dzień Akcji Katolickiej okręgu łódzkiego i zgierskiego. Spotkanie rozpoczęło się sprawozdaniem z działalności stowarzyszenia. Następnie prelekcję na temat pracy św. Maksymiliana Kolbego jako wzoru działalności katolickiej wygłosił, o. mgr lic. Paulin Sotowski OFMConv. Po nim wystąpiła s. mgr Sancja Mazur, która mówiła o zadaniach nowej ewangelizacji i miejscu Akcji Katolickiej w jej głoszeniu. W południe, w seminaryjnej kaplicy, uczestnicy spotkania zebrali się na Mszy świętej pod przewodnictwem bp. Władysława Ziółka. W swojej homilii bp Senior zwrócił uwagę, by

członkowie Akcji Katolickiej byli przede wszystkim świadkami życia według Ewangelii w świecie, który zapomniał o przykazaniach. Po Eucharystii odbyła się wspólna *agapa*. W części artystycznej w auli seminaryjnej wystąpiła schola „Miraculum" z łagiewnickiego sanktuarium. Spotkanie zakończyło się koronką do Bożego Miłosierdzia.

❖ ❖ ❖

EGZAMIN *EX UNIVERSA THEOLOGIA* I Z PRAWA KANONICZNEGO

9 lutego 2018 r. odbył się egzamin *ex universa theologia* dla jedynego alumna z VI roku. Egzamin przebiegł pomyślnie.

Egzamin jurysdykcyjny z prawa kanonicznego odbył się 21 lutego 2018 r. pod przewodnictwem ks. dr. Przemysława Góry i o. dr. Mirosława Bartosa, rektora seminarium. Ten egzamin przebiegł również pozytywnie.

❖ ❖ ❖

SPOTKANIE WSPOMNIENIOWE

24 lutego 2018 r. w Wyższym Seminarium Duchownym oo. Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach gościła rodzina, przyjaciele i znajomi śp. o. prof. dr. hab. Benignego Leona Dyczewskiego, w 2 rocznicę jego śmierci.

Rodzina, przyjaciele, społecznicy, miłośnicy, kultury i sztuki, regionaliści wspominali profesora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, o. Benignego Dyczewskiego oraz długoletniego wiceprzewodniczącego Katolickiego Stowarzyszenia *Civitas Christiana* Marka Korycińskiego podczas sobotniej sesji wspomnieniowej: „Życie, formacja i działalność o. Benignego Dyczewskiego oraz Marka Korycińskiego". Organizatorami sesji byli Andrzej i Błażej Dyczewscy, bratankowie o. Benignego. Spotkanie rozpoczęło się Mszą świętą w Sanktuarium św. Antoniego koncelebrowaną przez o. bp. Mariana Kruszyłowicza OFMConv, przyjaciela i świadka życia o. Benignego Dyczewskiego oraz ks. Krzysztofa Stolę, przyjaciela Marka Korycińskiego. Po Mszy świętej uczestnicy spotkania złożyli wieniec na grobie śp. o. Benignego.

Poobiednia część spotkania odbyła się w auli seminarium. Trzygodzinna sesja wypełniona była wspomnieniami wszystkich tych, którzy w sposób szczególny związani byli z o. Benignym, nie tylko poprzez pracę naukową na KUL czy w stowarzyszeniu *Civitas Chistiana,* ale również

przez zwykłe sytuacje życia codziennego, spotkania, rozmowy czy uczestnictwo w sprawowanych przez o. Benignego Mszach świętych. Zebrani wspominali o. Benignego jako człowieka niezwykle otwartego, życzliwego i wsłuchującego się w drugiego człowieka.

Jeden z uczestników zwrócił uwagę, że z olbrzymiego dorobku naukowego o. Profesora (na który składa się kilkadziesiąt książek i kilkaset publikacji naukowych) szczególnie mocno zapamiętany zostanie tzw. „Dekalog medialny", czyli 10 przykazań właściwego stosunku do mediów, które o. Benigny spisał dla swoich studentów, przyszłych dziennikarzy. Dziś, w dobie masowej „konsumpcji mediów", owe przykazania stają się coraz bardziej aktualne.

10 przykazań właściwego stosunku do mediów:

Ja, Pan, jestem twoim Bogiem, a nie telewizja lub jakiekolwiek inne medium.

1. Nie zapominaj nastawić anteny na świat nadprzyrodzony, na to, co w górze jest. Bóg dotrzymuje tego, co mówi i obiecuje, media nie.
2. Nie twórz fałszywych wyobrażeń o sobie, świecie i Bogu. Rzeczywistość jest często inna, aniżeli przedstawiają ją media.
3. Miej czas na Dobrą Nowinę. Tak wiele złych wiadomości dostarczanych przez media – przez dłuższy czas – nie zniesie żaden człowiek.
4. Nie zgub swoich bliźnich z oczu i nie strać wiary w ich dobrą wolę. Są oni lepsi niż ukazują ich media.
5. Nie miej upodobania w przemocy i gwałcie. Media nie mogą się bez nich obyć. A życie bez nich jest szczęśliwsze.
6. Trzymaj się mocno wyobrażenia świata i systemu wartości przekazywanych przez tradycję i do jakich sam dochodzisz. Media często je niszczą, niszczą też *sacrum* i wszelkie tabu.
7. Miej własną opinię na temat ważnych zagadnień życia i nie wierz wszystkiemu, co czytasz w prasie, słyszysz w radiu, oglądasz w telewizji i internecie. Media ubierając się w słowa i obrazy obiektywizmu, często są stronnicze, wiele w nich sensacji, jednostronności i półprawd, uprawiają propagandę.
8. Nie pozwól uzależnić się. Broń swojej wolności, zachowaj dystans i postawę krytyczną wobec tego, co czytasz, słyszysz, oglądasz. Właściciel koncernów medialnych, partie polityczne, potężni producenci i handlowcy przy pomocy mediów chcą pozyskać ciebie jako swego zwolennika, nabywcę swoich towarów i usług.

9. Nie patrz na innych, bądź panem samego siebie. Świat pełen ludzi potrzebuje niezależnych i w pełni rozwiniętych osobowości.
10. Nie uchylaj się od odpowiedzialności. Bohaterzy telewizyjni i filmowi mają życie wymyślone i za ciebie żyć nie będą.

❖ ❖ ❖

ZMARŁ O. MGR MANSWET HENRYK WARDYN

Dnia 25 lutego 2018 r., odszedł do Pana o. mgr Manswet Wardyn, członek Gdańskiej Prowincji św. Maksymiliana Marii Kolbego Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych w Polsce, jubilat w Zakonie i w kapłaństwie, Asystent Prowincjalny.

O. Manswet Wardyn, imię chrzestne Henryk, był jednym z czworga dzieci Alojzego i Heleny z d. Ossowska. Urodził się 24 grudnia 1937 r. w Gdyni. W r. 1952 ukończył szkołę podstawową i rozpoczął naukę w Liceum Ogólnokształcącym w Gdyni. Jako 17-letni młodzieniec w swoim życiorysie pisał: „upodobałem sobie służbę przy ołtarzu i od dawna myślałem poświęcić się Bogu na służbę jako kapłan”. W swoim podaniu o przyjęcie do Zakonu napisał: „Mam szczery zamiar zostać kapłanem w Zakonie oo. Franciszkanów i poświęcić się najpiękniejszej pracy nad szerzeniem Królestwa Bożego na ziemi i zbawieniem nieśmiertelnych dusz”. Idąc za głosem powołania w 1954 r. rozpoczął nowicjat w Niepokalanowie pod okiem mistrza nowicjatu o. Władysława Ryguły. Rok później, 28 sierpnia 1956 r. złożył pierwszą profesję zakonną. Przez kolejne 2 lata kończył szkołę średnią w Jaśle, po czym rozpoczął studia filozoficzne w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi-Łagiewnikach, które trwały 2 lata. Po ich zakończeniu rozpoczął studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Krakowie. 30 października 1960 r. złożył profesję wieczystą, a 23 czerwca 1963 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk bp. Juliana Groblickiego. W okresie formacji dał się poznać jako człowiek zdolny i pracowity, aktywny i pełen inicjatyw, zamiłowany liturgista i dobry ceremoniarz.

Po święceniach został skierowany do wspólnoty w Łodzi, gdzie był m.in. prefektem w szkole. Po roku przełożeni wysłali go na studia na Katolicki Uniwersytet Lubelski na Wydział Filozofii, które trwały 5 lat. Po ich zakończeniu na krótko wrócił do Łodzi i już w tym samym roku zo-

stał skierowany do Gdyni, gdzie przebywał przez 14 lat, aż do 1983 r. W tym czasie pełnił różne posługi: prefekta, wikariusza parafii, a później gwardiana konwentu gdyńskiego i proboszcza. W 1977 r. został mianowany również Asystentem Prowincjalnym Prowincji Matki Bożej Niepokalanej, a rok później wykładowcą Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi-Łagiewnikach. W 1983 r. został przeniesiony do Łodzi, gdzie kontynuował wykłady oraz był sekretarzem studiów w seminarium. W 1986 r. został mianowany na 3 lata rektorem tegoż seminarium. W kolejnej kadencji posługiwał w Gdańsku, gdzie od 1989 r. przez 3 lata był Wikariuszem Prowincji, Asystentem Prowincjalnym oraz gwardianem klasztoru, pełniąc również obowiązek Przewodniczącego Komisji ds. Apostolstwa. W 1992 r. na Kapitule Prowincjalnej został wybrany na Prowincjała, powstałej w 1986 r. Gdańskiej Prowincji św. Maksymiliana Marii Kolbego. Posługę tę pełnił przez dwie kadencje (8 lat). W następnej kadencji powierzono mu urząd gwardiana klasztoru poznańskiego, który pełnił do 2012 r., czyli przez kolejne trzy kadencje (12 lat). Następnie, ciągle pozostając w Poznaniu, pełnił różne obowiązki klasztorne m.in. był ekonomem klasztoru. Angażował się również bardzo mocno w życie poznańskiego Sanktuarium Matki Bożej w Cudy Wielmożnej, Pani Poznania. W l. 2012-2016 pełnił urząd Asystenta Prowincjalnego. Ten urząd powierzono mu także na następne 4 lata w roku 2016. W Poznaniu pozostał do końca swoich dni, znosząc cierpienie, które nawiedziło go w ostatnich miesiącach.

❖ ❖ ❖

OBRONA PRACY MAGISTERSKIEJ

7 marca 2018 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie odbyła się obrona pracy magisterskiej o. dk. Łukasza Jankowskiego zatytułowanej „Teologia modlitwy święceń diakonatu według Pontyfikału Rzymskiego z 1990 roku", napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Jacka Nowaka SAC.

Nowemu magistrowi składamy serdeczne gratulacje.

❖ ❖ ❖

ZWYCZJANY-NIEZWYCZAJNY WYKŁAD

W Dzień Kobiet, 8 marca 2018 r. w ramach wykładów monograficznych „Przygotowanie do małżeństwa: dalsze, bliższe i bezpośrednie na podstawie FC, 66", prowadzonych przez o. dr. Jerzego Szyrana,

w Wyższym Seminarium Duchownym oo. Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach, gościli **Daria** i **Oskar Styczynscy**, którzy poprowadzili wykład o życiu małżeńskim zanurzonym w kontemplację.

Najbardziej do słuchaczy (alumni III, IV i V roku) przemawiało ich osobiste świadectwo przeżywania sakramentu małżeństwa opartego na Bogu, Eucharystii, modlitwie, wspólnym życiu i dialogu. Ich małżeństwo pokazuje, że to wszystko jest możliwe. Co więcej, że właśnie tylko Bóg jest fundamentem i spoiwem każdego życia. W swoim wykładzie opierali się mocno na wyjątkowym małżeństwie **Jacques** i **Raïssy Maritain**, którzy całym swoim życiem pokazali, że możliwe i konieczne jest życie kontemplacyjne w świecie, w małżeństwie, rodzinie, pracy. Przedstawili nam także dwie wspólnoty, które składają się z wielu małżeństw, które pragną przeżywać w pełni swoje wspólne życie. Jedna z nich to **„Duży Dom"** (wspolnota małżeństw mieszkająca w jednym z wrocławskich bloków z własną kaplicą) oraz Ekipy Notre Dame.

Całość spotkania została oczywiście poprzedzona życzeniami dla Darii z racji Dnia Kobiet oraz śpiewem przy akompaniamencie gitary, bębenków i harmonijki ustnej.

❖ ❖ ❖

40 LAT PRACY DYDAKTYCZNEJ

Wraz z erygowaniem w Prowincji Matki Bożej Niepokalanej Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi-Łagiewnikach, w 1978 r., swoje życie z tą *alma mater* związał o. mgr lic. Paulin Włsdysław Sotowski OFMConv.

O. Paulin ur. 08.09.1937 r. jest absolwentem Wydziału Teologicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie. Tych 40 lat swojego życia poświęcił jako wykładowca Pisma świętego Nowego Testamentu, wpajając swoim studentom miłość do Biblii. To była jego dewiza życiowa i dydaktyczna: „Nie zniechęcić".

Dziś, z perspektywy tych lat, wydaje się, że misja ta odniosła sukces. Studenci o. Paulina, dziś, choć sami posunięci w latach, pomni wciąż słów swego Mistrza, z wielkim upodobaniem zgłębiają tę Świętą Księgę, by wciąż na nowo odkrywać wielkość i miłość Boga.

Jak wspominamy o. Paulina? Przede wszystkim jego pełne natchnienia wykłady o św. Pawle, o którym wydawało się, że może mówić

bez końca w każdym czasie i w każdych okolicznościach. Wykłady pełne pasji, wiary świadka, głębokiej wiedzy i wielkiej erudycji słowa.

O. Paulinie, zawsze dziękujemy Bogu za Ciebie, wspominając o Tobie nieustannie w naszych modlitwach, pomni przed Bogiem i Ojcem na Twoje dzieło wiary, na trud miłości i na wytrwałą nadzieję w Panu naszym Jezusie Chrystusie (por. 1Tes 1.2-3).

❖ ❖ ❖

Lignum vitae

19

2018

6. Działalność naukowa w prowincjach

OBRONA PRACY DOKTORSKIEJ O. RAFAŁA KWIATKOWSKIEGO

29 czerwca 2017 r. na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego odbyła się obrona rozprawy doktorskiej mgr. lic. Rafała Kwiatkowskiego OFMConv na temat: „Prowincja Matki Bożej Niepokalanej Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych w latach 1939-1972", napisanej pod kierunkiem o. prof. dr. hab. Rolanda Praisa OFMCap. Recenzentami dysertacji byli: o. prof. UPJPII dr hab. Zdzisław Gogola OFMConv i o. prof. UAM dr hab. Piotr Numann OCD. Po szczęśliwym zakończeniu obrony wszyscy zaproszeni goście udali się na tradycyjny doktorski obiad. Nowemu doktorowi składamy serdeczne gratulacje i życzymy dalszych sukcesów naukowych.

❖ ❖ ❖

ODZNACZENIE JACKA SZCZEPANIKA OFMCONV

W doroczne święto Edukacji Narodowej, 14 października 2017 r., o. mgr lic. Jacek Szczepanik, za szczególne zasługi dla oświaty i wychowania został odznaczony medalem Ministra Edukacji Narodowej. O. Jacek jest katechetą, nauczycielem informatyki, trenerem piłki nożnej, siatkówki, tenisa stołowego, płetwonurkiem, sędzią piłkarskim, instruktorem ZHP w stopniu podharcmistrza. Wraz ze swoimi piłkarzami i siatkarzami zdobył 3 razy mistrzostwo i 5 razy wicemistrzostwo diecezji ełckiej. Serdecznie gratulujemy i życzymy dalszych sukcesów.

❖ ❖ ❖

PROFESURA O. MARCINA TKACZYKA

W dniu 23 października 2017 r. o. dr hab. Marcin Tkaczyk OFMConv, prorektor ds. nauki i kontaktów międzynarodowych, kierownik katedry logiki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z rąk Andrzeja Dudy, prezydenta RP, otrzymał tytuł profesora nauk humanistycznych. Składamy najserdeczniejsze gratulacje.

❖ ❖ ❖

Obrona doktoratu o. Tomasza Szymczaka

18 grudnia 2017 r., o godz. 17.30, w auli św. Pawła w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, miała miejsce obrona dysertacji doktorskiej mgr. lic. Tomasza Szymczaka OFMConv na temat „La ricezione del Vangelo di Matteo nella Vetus Syra". Promotorem pracy był prof. Craig Morrison OCD z Papieskiego Instytutu Biblijnego. Recenzentami pracy byli prof. Massimo Grilli z Papieskiego Uniwersytetu „Gregorianum" oraz prof. Agustinus Gianto SJ z Papieskiego Instytutu Biblijnego. Podczas uroczystego obiadu, który miał miejsce na Papieskim Wydziale Teologicznym św. Bonawentury „Seraphicum", prof. Craig Morrison podkreślił, że w tym roku była to jedyna praca, która otrzymała najwyższą ocenę.

Nowemu doktorowi, którego postać jest już znana czytelnikom naszego rocznika, składamy serdeczne gratulacje i życzymy dalszych sukcesów naukowych.

❖ ❖ ❖

Nagroda „Feniks"

Nagroda Stowarzyszenia Wydawców Katolickich „Feniks" przyznawana jest od blisko 2 dekad najlepszym publikacjom w dedykowanych – w szerokim znaczeniu – tematyce religijnej, wydawanych w języku polskim na rodzimym rynku książki.

„Feniks" jest jedynym wyróżnieniem w Polsce skierowanym przede wszystkim do wydawców i autorów literatury religijnej i katolickiej.

Wręczenie nagród oraz wyróżnień w poszczególnych kategoriach, a także nagrody głównej 2018, nagród specjalnych oraz nagród „Mały Feniks 2018" odbyło się podczas uroczystej gali w Bazylice katedralnej św. Michała Archanioła i św. Floriana Męczennika w Warszawie, 21 kwietnia 2018 r.

Kapituła zdecydowała o przyznaniu „Nagrody Feniks 2018" także dr. hab. Pawłowi Warchołowi OFMConv za książkę „Polsko, Ojczyzno moja! Twoja tożsamość wczoraj, dziś i jutro" wydanej przez Wydawnictwo „Bernardinum". Laureatowi składamy serdeczne gratulacje.

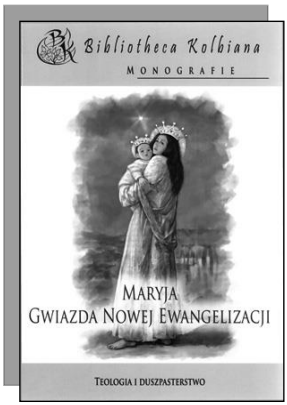
❖ ❖ ❖

Lignum vitae

19

2018

7. Nasze publikacje



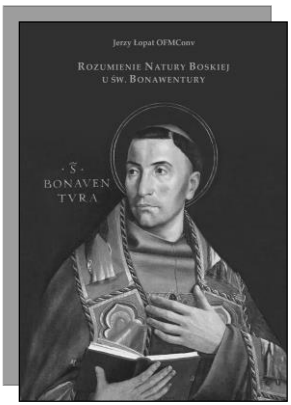
Maryja gwiazda nowej ewangelizacji

(Bibliotheca Kolbiana 3) Monografie

REDAKCJA NAUKOWA:
GRZEGORZ M. BARTOSIK OFMCONV,
O. PAWEŁ WARCHOŁ OFMCONV

stron 192

Wydawnictwo Ojców Franciszkanów
Niepokalanów 2017



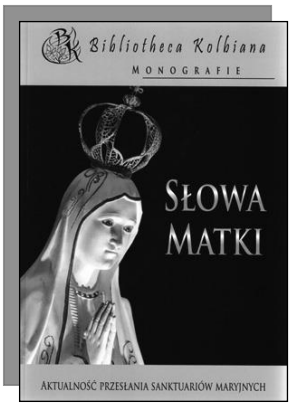
JERZY ŁOPAT OFMCONV

Rozumienie natury Boskiej według św. Bonawentury

stron 176

Wydawnictwo Ojców Franciszkanów
Niepokalanów 2017

Głównym celem niniejszej rozprawy jest znalezienie odpowiedzi na fundamentalne pytanie: Jak św. Bonawentura filozoficznie określał i rozumiał Boską Naturę?



Słowa Matki. Aktualność przesłania sanktuariów Maryjnych

(Bibliotheca Kolbiana 4) Monografie

REDAKCJA: KS. MARCIN STANISŁAWSKI
REDAKTORZY SERII:
GRZEGORZ M. BARTOSIK OFMCONV,
O. IRENEUSZ KLIMCZYK OFMCONV

stron 208

Wydawnictwo Ojców Franciszkanów
Niepokalanów 2017

Zasady publikacji w czasopiśmie:

1. Artykuły do 20 stron A4, w formacie Word doc lub docx, nadsyłane do końca marca wraz z recenzją samodzielnego pracownika naukowego na adres:

   lignumvitae@seminariumfranciszkanskie.pl
2. Wraz z artykułem należy nadesłać biogram autora, streszczenie artykułu w języku angielskim, niemieckim, włoskim, hiszpański lub francuskim oraz słowa klucze i ich tłumaczenie.
3. Zakres zainteresowań pisma obejmuje wszystkie działy teologii ogólnej i duchowości, ze szczególnym uwzględnieniem duchowości franciszkańskiej.
4. Pismo jest otwarte także na członków innych instytutów zakonnych, księży diecezjalnych oraz osoby świeckie.
5. Redakcja pisma nie przewiduje żadnego honorarium dla autorów.

Information for Authors:

1. Articles in Word Document format, limited to 20 pages and review of independent critic should be sent – before 31 March - to the editorial's email address:

   lignumvitae@seminariumfranciszkanskie.pl
2. Articles should include a brief summary in English, German, Italian, Spanish or French, key words and a short biogram.
3. The journal covers all areas of theology and spirituality with particular attention for Franciscan spirituality.
4. We encourage all including members of others orders, priests and laymen to submit their texts for publication in 'Lignum vitae'.
5. No honorarium is paid for authors.

Serdecznie zapraszamy do współpracy!

Drodzy Czytelnicy!

Wydawany przez nas rocznik teologiczny „Lignum vitae" utrzymuje się wyłącznie z ofiar Darczyńców. Stąd też będziemy wdzięczni za wszelkie wspacie. Ofiary można składać na podany niżej numer konta:

WSD oo. Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach

36 1240 1545 1111 0000 1166 9843

Wszystkim Ofiarodawcom składamy serdeczne Bóg zapłać!