



# Polonia Sacra



**Dariusz Kasprzak OFM<sup>Cap</sup>** Praca według św. Franciszka z Asyżu • **Tomasz Czajka OFM<sup>Conv</sup>** „Mira circa nos” – kanonizacja Franciszka czy Zakonu?  
• **Romuald Henryk Kośla OFM** „Vitis mystica”. Aspekty chrystologii...  
• **Paweł Paszko OFM<sup>Cap</sup>** „Zakazana komnata lei”. Pismo Święte w bulli kanonizacyjnej „Mira circa nos” • **Bogusz Stanisław Matula OFM** Maria „omnis sancta” i „forma sanctificationis”... • **Roland Prejs OFM<sup>Cap</sup>** Zakon Braci Mniejszych w chwili śmierci św. Franciszka • **Jan Dziedzic** The Pastoral Model of Educating Seniors at Universities of the Third Age at UPJPII in Krakow  
• **Pfr. Ireneusz Celary, Sebastian Kieřig, Svetlana Iastrebova** Pastoral-theologische Folgen der russischen Aggression... • **ks. Michał Mraczek** Przekształcenie Ordynariatu dla Polaków w Niemczech w Polską Misję Katolicką w Niemczech • **ks. Marcin Szczodry** „Via Ottoniana – Szlak św. Ottona”...

volume  
**27**  
2023  
**4** issue



---

# Polonia Sacra

27 (2023) nr 4

---

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydział Teologiczny

# Polonia Sacra · Czasopismo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

---

## Czasopismo jest indeksowane w międzynarodowych bazach danych

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH, <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.cejsh-fcc2c184-oede-4010-966e-13c457bb6b85>), Central and Eastern European Online Library (CEEOL, <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=1617>), IC Journals Master List (<https://journals.indexcopernicus.com/search/details?id=27873>), ERIH PLUS (<https://db.nsd.uib.no/publiseringskanaler/erihplus/periodi-cal/info?id=486839>), Polish Scientific and Professional Electronic Journals Arianta (<https://arianta.pl/#/czasopismo/12327>).

## Zespół redakcyjny

redaktor naczelny – prof. dr hab. Henryk Sławiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), zastępca redaktora naczelnego – prof. dr hab. Dariusz Kasprzak oFMcap (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), sekretarz redakcji – dr hab. Witold Ostafiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), członkowie redakcji: Prof. Emmanuel Agius (University of Malta), dr hab. Roman Bogacz (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), prof. dr hab. Leonard Fic (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), dr hab. Andrzej Jastrzębski oMi (St. Paul University in Ottawa), ks. dr hab. Jan Klinkowski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), dr hab. Marcin Majewski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Prof. Dr. Ludwig Mödl (Ludwig-Maximilian-Universität München), dr hab. Przemysław Nowakowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Dr. Filip de Rycke (Sint-Janscentrum's-Hertogenbosch), Prof. ThDr. Marian Šuráb, PhD. (Univerzita Komenského v Bratislave), Prof. Dr. Janez Vodičar (Univerza v Ljubljani), dr Lech Wołowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

## Redaktorzy tematyczni

ks. dr hab. Roman Bogacz (prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie) – biblioteka, ks. prof. dr hab. Wojciech Żyzak (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – duchowość i teologia moralna, dr Lech Wołowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – ekumenizm, ks. dr hab. Przemysław Nowakowski (prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie) – liturgia, ks. prof. dr hab. Henryk Sławiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – teologia pastoralna, prof. dr hab. Dariusz Kasprzak oFMcap (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – teologia systematyczna

## Rada naukowa

Prof. Dr. habil. Marco Benini (PhD, The Catholic University of America), Prof. Johannes Brantl (Theologische Fakultät Trier), ks. prof. dr hab. Zygfryd Glaeser (Uniwersytet Opolski), Prof. DDr. Peter Claus Hartmann (Universität Mainz), prof. Branko Klun (Univerza v Ljubljani), Dr Joshua Madden, Ph.D. (S. T. L. Ave Maria University in Florida), Prof. Stephen Morgan (University of St. Joseph in Macau), prof. dr hab. Adelajda Sielepin CHR (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Prof. Dr. habil. Josef Spindelböck (Philosophisch-Theologische Hochschule St. Pölten), ks. prof. dr hab. Jan Daniel Szczurek (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), prof. ThDr. Peter Šturák, PhD. (Prešovská Univerzita v Prešove), doc. ThDr. Peter Tirpak, PhD. (Prešovská Univerzita v Prešove), Prof. Dr. Joachim Wiemeyer (Ruhr Universität Bochum)

## Zespół recenzentów

ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), Rev. Dr John Anthony Berry (University of Malta), dr hab. Wiesław Block oFMcap (prof. Pontificia Università Antonianum), ks. prof. dr hab. Józef Budniak (Uniwersytet Śląski w Katowicach), ks. prof. dr hab. Janusz Bujak (Uniwersytet Szczeciński), ks. prof. dr hab. Marek Chmielewski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. dr hab. Andrzej Derdziuk oFMcap (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Rev. Dr. John Dupuche (Australian Catholic University), ks. prof. dr hab. Stanisław Dyk (Katolicki Uni-

wersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), Prof. DDR. Markus Enders (Universität Freiburg), ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. dr hab. Janusz Gręźlikowski (prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. dr hab. Lech Król (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), PD Dr. Michaela C. Hastetter (Universität Freiburg), ks. dr hab. Adam Kalbarczyk (prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. dr hab. Andrzej Kiciński (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), ks. dr hab. Jacenty Mastey (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), Prof. Dr. Philipp Müller (Universität Mainz), ks. prof. dr hab. Leon Nieścior (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. prof. dr hab. Jacek Nowak (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), Dr. Bernard Pottier (Institute of Theological Studies in Brussels, Belgium), prof. dr hab. Roland Prejs oґmcap (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. dr hab. Andrzej Pryba (prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. dr hab. Stefan Radziszewski (Wyższa Szkoła Handlowa w Radomiu), dr hab. Agnieszka Sieradzka-Mruk (Uniwersytet Jagielloński), dr hab. Ryszard Skrzyniarz (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), ks. dr hab. Piotr Stanisław (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), ks. dr hab. Maciej Szczepaniak (prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. prof. dr hab. Leszek Szewczyk (Uniwersytet Śląski w Katowicach), Dr. Marc Timmermans (Institut d'Études Théologiques, Bruxelles, Belgique), prof. dr hab. Paweł Warchoł oґmconv (Akademia Katolicka w Warszawie), ks. prof. dr hab. Norbert Widok (Uniwersytet Opolski), ks. dr hab. Zbigniew Zarembki (prof. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu)

#### **Redakcja językowa**

dr Jadwiga Zięba (język polski), Elizabeth Mazur, Lisa Sydney Sadowski (język angielski), Maria Rosaria Goffredo (język włoski), Sandra Morawski, Theresia Leimer (język niemiecki), Irene Obradors Palau (język hiszpański), Viviane De Rycke-Verhoeven (język francuski)

#### **Fotografia na okładce**

Witraż z kościoła St. Johann im Walde, Tyrol (fot. H. Sławiński)

#### **Projekt layoutu i łamanie**

Piotr Pielach

#### **Copyright © 2023 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie**

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (cc by 4.0)

ISSN 1428-5673 (wersja drukowana)

ISSN 2391-6575 (wersja online, referencyjna)

#### **Adres redakcji**

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydział Teologiczny  
31-002 Kraków · ul. Kanonicza 9

#### **Wydawca**

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · 31-002 Kraków · ul. Kanonicza 25

## Informacje dla Autorów

„Polonia Sacra” to czasopismo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie założone w 1918 roku przez ks. dr. Jana Nepomucena Fijałka, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, zostało wznowione w 1997 roku na ówczesnej Papieskiej Akademii Teologicznej. W czasopiśmie publikowane są artykuły, sprawozdania i recenzje z dziedziny teologii.

Redakcja przyjmuje jedynie niepublikowane dotąd teksty, zredagowane zgodnie z wymogami dla autorów Wydawnictwa Naukowego UPJPII. Tekst powinien mieć klarowny układ: wstęp określający cel i strukturę wywodu (ewentualnie także stan badań nad zagadnieniem), część merytoryczną i podsumowanie zawierające wnioski. Artykuły powinny mieć objętość 20–40 tys. znaków ze spacjami wraz przypisami, bibliografią, metadanymi i abstraktami oraz być zaopatrzone w:

1. Numer ORCID, e-mail i afiliację (miejsce zatrudnienia) pod nazwiskiem autora.
2. Notę biograficzną (do 40 wyrazów) w pierwszym przypisie przy nazwisku.
3. Tytuł, abstrakt w języku polskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe.
4. Tytuł, abstrakt w języku angielskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe.
5. Bibliografię ułożoną w porządku alfabetycznym na końcu artykułu.
6. Informacje o źródłach finansowania publikacji, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów, jeśli takie wsparcie zostało udzielone.
7. Abstrakt artykułu powinien zawierać: (1) określenie problemu podjętego w artykule; (2) strukturę przeprowadzonej analizy; (3) metodę; (4) główny wynik albo wniosek analiz.
8. Średni czas oczekiwania na publikację artykułów, które uzyskały pozytywne recenzje (*double-blind review*) i zostały zaakceptowane przez redakcję, wynosi 180 dni.

Aby przeciwdziałać przypadkom *ghostwriting* i *guest authorship* redakcja wymaga ujawnienia wkładu poszczególnych autorów w powstanie publikacji, szczególnie jeśli chodzi o autorstwo koncepcji, założeń, metod i poszczególnych fragmentów tekstu. Konieczne jest również informowanie redakcji o źródłach finansowania publikacji. Ponieważ *ghostwriting* i *guest authorship* stanowią przejawy nierzetelności naukowej, autorzy artykułów proszeni są o składanie w redakcji wraz z manuskryptem odpowiednich deklaracji dotyczących wkładu merytorycznego i finansowego podmiotów przyczyniających się do powstania publikacji. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów.

Artykuły przesłane do publikacji podlegają ocenie dwóch niezależnych recenzentów spoza jednostki naukowej autora według procedury, w której autorzy i recenzenci nie znają swoich tożsamości (*double-blind review*). Kryterium recenzji, poza metodologiczną i merytoryczną poprawnością, jest oryginalność koncepcji i wkład w rozwój nauk teologicznych. Szczegółowe informacje na stronie: <https://czasopisma.upjz.edu.pl/poloniasacra>. Ostateczną decyzję dotyczącą przyjęcia bądź nieprzyjęcia danego tekstu podejmuje Redakcja.

## Zasady wydawnicze

1. Stosujemy przypisy dolne; numer przypisu (cyfry arabskie) w tekście umieszczamy przed znakiem interpunkcyjnym kończącym zdanie lub jego część.
2. W opisach bibliograficznych stosujemy prostą wersję zapisu przecinkowego (przecinek po tytule winien być zapisany czcionką prostą, nie kursywą).
3. W przypadku dwóch lub więcej miejsc wydania rozdzielamy je półpauzą bez spacji.
4. Nie podajemy nazw wydawnictw.
5. Między numerami stron wpisujemy półpauzę – (a nie dywiz), bez spacji.
6. Wskazując stronę i następną, stosujemy zapis: s. 16n (lub wiersz 5n) oraz s. 16nn (lub wiersze 5nn).
  - A. F. Dziuba, *Dynamika wiary*, Częstochowa 1997, s. 70–109.
  - L. Uspieński, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 23.
  - J. Green, *Teologia*, w: *Teologia dziś*, red. J. Kowalski, Kraków 2001, s. 73n.
7. Tytuły czasopism podajemy czcionką prostą w cudzysłowie; poszczególne elementy opisu bibliograficznego czasopism podajemy w sposób następujący: numer rocznika (rok wydania) numer zeszytu w roku.
  - H. Sławiński, *Problematyka polityczna w kazaniu*, „Polonia Sacra” 31 (2012) nr 2, s. 17–39.

# Spis treści

- 7 **Dariusz Kasprzak OFMCap**  
Praca według św. Franciszka z Asyżu
- 29 **Tomasz Czajka OFMConv**  
„Mira circa nos” — kanonizacja Franciszka czy Zakonu?
- 47 **Romuald Henryk Kośla OFM**  
„Vitis mystica”. Aspekty chrystologii afektywnej  
traktatu o Męce Pańskiej św. Bonawentury
- 77 **Paweł Paszko OFMCap**  
„Zakazana komnata lei”. Pismo Święte w bulli  
kanonizacyjnej „Mira circa nos”
- 105 **Bogusz Stanisław Matula OFM**  
Maria „omnis sancta” i „forma sanctificationis”. Zarys mariologii  
średniowiecznej według Bonawentury z Bagnoregio
- 127 **Roland Prejs OFMCap**  
Zakon Braci Mniejszych w chwili śmierci św. Franciszka
- 143 **Jan Dziedzic**  
The Pastoral Model of Educating Seniors at Universities  
of the Third Age at UPJPII in Krakow
- 163 **Pfr. Ireneusz Celary, Sebastian Kießig, Svetlana Iastrebova**  
Pastoraltheologische Folgen der russischen Aggression in der  
Ukraine: Neues Ehrenamt und sichtbares diakonisches Engagement
- 189 **ks. Michał Mraczek**  
Przekształcenie Ordynariatu dla Polaków w Niemczech  
w Polską Misję Katolicką w Niemczech

209 **ks. Marcin Szczodry**

„Via Ottoniana — Szlak św. Ottona”. Koncepcja trasy  
pielgrzymkowej jako forma upamiętnienia misji chrystianizacyjnej  
św. Ottona z Bambergu na Pomorzu (1124–1128)



## Dariusz Kasprzak OFMCap


Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

---

dariusz.kasprzak@upjp2.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-0137-3514>

## Praca według św. Franciszka z Asyżu

 <https://doi.org/10.15633/ps.27401>

Dariusz Kasprzak OFMCap — prof. dr hab., dr hab. nauk patrystycznych, prezbiter, brat mniejszy kapucyn, profesor Katedry Patrologii i Historii Dogmatu Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie, wicedyrektor kwartalnika „Polonia Sacra”.

---

**Article history** • Received: 22 Feb 2023 • Accepted: 25 May 2023 • Published: 29 Dec 2023

**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

## Abstract

*Work According to St. Francis of Assisi*

In the article, the author theologically reconstructs the understanding of work as seen by Francis of Assisi. He does this by using the historical method of direct fact-finding and the theological method of reflecting on Poverello's spiritual experience as recorded in the first two Franciscan rules, the writings of the first hagiographers of the Poverello, and the texts of Francis' recognized commentators. The issue described is covered in four paragraphs: (1) Work understood as God's grace; (2) Motivation to work; (3) Remuneration for work; (4) Gratuity of work.

**Keywords:** Francis of Assisi, work, motivation to work, pay, free work

---

## Abstrakt

*Praca według św. Franciszka z Asyżu*

Niniejszy artykuł stanowi rekonstrukcję poglądów św. Franciszka z Asyżu odnoszących się do znaczenia pracy. Stosuje się tutaj historyczną metodę bezpośredniego ustalania faktów oraz teologiczną metodę refleksji nad doświadczeniem duchowym Poverella, zapisanym w pierwszych dwóch regułach franciszkańskich, pismach pierwszych hagiografów Biedaczyny oraz w tekstach uznanych komentatorów Franciszka. Opisywane zagadnienie zostało ujęte w czterech paragrafach: (1) praca rozumiana jako łaska Boża; (2) motywacja do pracy; (3) wynagrodzenie za pracę; (4) darmowość pracy.

**Słowa kluczowe:** Franciszek z Asyżu, praca, motywacja do pracy, wynagrodzenie, darmowość pracy

---

Niniejszy artykuł poświęcony jest syntetycznemu ujęciu zagadnienia pracy w dziełach św. Franciszka z Asyżu, pojmowanej jako jego duchowe doświadczenie wypływające z wiary. Bazę źródłową stanowią teksty dwóch pierwszych reguł franciszkańskich oraz pisma pierwszych hagiografów Franciszka (w polskich edycjach krytycznych), a także opracowania autorstwa uznanych komentatorów Poverella, zarówno tych z przeszłości (Tomasz z Celano, Wykład Czterech Mistrzów Paryskich, Bonawentura z Bagnoregio, Angelo Clarenio), jak i współczesnych (Pierdamiano Bertinato, Kajetan Esser, Johannes Baptist Freyer, Carlo Paolazzi, Aleksander Horowski, Wiesław Block, Simone Ceccobao, Michael F. Cusato). Kolejno przedstawione jest Franciszkowe pojmowanie pracy jako łaski Bożej, Franciszkowa motywacja do pracy, Franciszkowe rozumienie wynagrodzenie za pracę oraz kwestia darmości pracy.

## 1. Praca jako łaska

Rekonstrukcję poglądów św. Franciszka z Asyżu, odnoszących się do znaczenia pracy, można przeprowadzić na podstawie krytycznej analizy tekstu siódmego rozdziału *Reguły niezatwierdzonej* (*Regula non bullata*):

A bracia, którzy znają się na pracy, niech pracują wykonując ten sam zawód, którego się nauczyli, jeśli to nie szkodziłoby zbawieniu duszy i mogłoby być uczciwie wykonane. [...] Jako wynagrodzenie za pracę mogą przyjmować wszystko, co im potrzebne, z wyjątkiem pieniędzy. A gdy zajdzie konieczność, niech idą po jałmużnę, jak inni ubodzy. I wolno im mieć narzędzia żelazne i inne przydatne w ich rzemiośle<sup>1</sup>.

Badacze tekstów franciszkańskich są dzisiaj pewni, że *Reguła niezatwierdzona* była dziełem autora zbiorowego. W ewolucji tego tekstu największą rolę ogrywała „wspólnota braterska” (tu będąca grupą braci

<sup>1</sup> „Et fratres, qui sciunt laborare, laborent et eandem artem exercent, quam noverint, si non fuerit contra salutem animae et honeste poterit operari. [...] Et pro labore possint recipere omnia necessaria praeter pecuniam. Et cum necesse fuerit, vadant pro eleemosynis sicut alii pauperes. Et liceat eis habere ferramenta et instrumenta suis artibus opportuna” (*Reguła niezatwierdzona* 7, 3,7–9, w: Święci Franciszek i Klara z Asyżu, Pisma, wydanie łacińsko-polskie, przekł. K. Ambrożkiewicz, red. wyd. pol. W. Michalczyk, Kraków–Warszawa 2002, s. 146–147 [Źródła Chrześcijańskie]).

mniejszych zebranych na kapitule). Opinie Franciszka nie zawsze były w tym tekście najważniejsze. Zapis tej reguły stanowi prawdopodobnie odpowiedź wspólnoty braci na kryzys tożsamości, jaki zakon przeżywał w latach 1210–1221, a sam tekst odzwierciedla doświadczenia pierwszych wspólnot braterskich ze wspomnianych lat<sup>2</sup>. Przywołany tekst był zredagowany na kapitule generalnej Zakonu Braci Mniejszych w 1221 roku i ostatecznie nie został zatwierdzony aktem kanonicznym przez Stolicę Apostolską<sup>3</sup>. Co ciekawe, pierwsi hagiografowie zakonu, Tomasz z Celano i Julian ze Spiry, nie powoływali się na tekst tej pierwszej reguły, gdyż bali się prawdopodobnie oskarżeń, że w świetle postanowień Soboru Laterańskiego IV z 1215 roku (Konstytucja 13.1. O zakazie tworzenia nowych zakonów<sup>4</sup>) zakon minorytów nie posiada legalnego umocowania w prawie kościelnym. W hagiografii franciszkańskiej pierwsze odwołania do Reguły niezatwierdzonej pojawiły się w 1241 roku u Jana z Perugii (*De inceptione vel fundamento Ordinis*, tekstu znanego też pod nazwą *Anonimo Perugino*)<sup>5</sup>.

W pierwszej regule, będącej specyficznym zbiorem przemyśleń pierwszych wspólnot braci mniejszych oraz myśli samego Franciszka, tematyce pracy został poświęcony rozdział 7. W poniżej cytowanym jego tekście pogrubieniem zaznaczono rekonstrukcję poglądów Franciszka na temat pracy i utrzymania przedstawianych kandydatom do zakonu (czyli 1 *Reg* 7, 3. 7–9). Większość tekstu rozdziału 7. tej reguły stanowią dopiski i wtrącenia dokonane na kapitule, cytaty pochodzące

2 Por. S. Ceccobao, *La Regola non Bollata il fermento della vita che diventa norma*, „*Laurentianum*” 62 (2021) nr 3, s. 322.

3 Por. C. Paolazzi, *La „Regula non bullata” dei Frati Minori (1221), dallo stemma codicum al testo critico*, „*Archivum Franciscanum historicum*” 100 (2007) nr 1–2, s. 5–148.

4 „Aby zbyt duża różnorodność zakonów nie wywoływała w Kościele Bożym wielkiego zamieszania, stanowczo zakazujemy wymyślania w przyszłości nowych. Ktokolwiek będzie chciał wstąpić do zakonu, niech wybierze jeden z już zatwierdzonych. Podobnie, chcąc ufundować nowy dom zakonny, niech regułę i porządek przejmie od zakonów już zatwierdzonych” (Sobór Laterański IV, Konstytucja 13.1, w: *Dokumenty soborów powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2 (869–1312), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Kraków 2002, s. 250–251 [Źródła Myśli Teologicznej, 26]).

5 Por. A. Horowski, *La „Regula non Bullata”: dal silenzio di Tommaso da Celano al racconto di Bonaventura e alle complicazioni francescane del trecento*, „*Laurentianum*” 62 (2021) nr 3, s. 330–341.

od Cezarego ze Spiry (ostatniego redaktora tekstu tej reguły) oraz prowadzących kapitułę cystersów:

[Jak należy służyć i pracować] Wszyscy bracia, w jakichkolwiek miejscach przebywają u kogoś, aby służyć albo pracować, nie mogą być rządcami ani urzędnikami, ani obejmować stanowisk kierowniczych w domach, gdzie służą. Niech nie przyjmują funkcji, która spowodowałaby zgorzenie lub wyrządziłaby szkodę ich duszy (por. Mk 8, 36). Lecz niech będą mniejsi i poddani wszystkim, którzy przebywają w tym samym domu. **A bracia, którzy znają się na pracy, niech pracują wykonując ten sam zawód, którego się nauczyli, jeśli to nie szkodziłoby zbawieniu duszy i mogłoby być uczciwie wykonane.** Bo prorok mówi: *Owoce prac twoich będziesz spożywał, szczęśliwy jesteś i dobrze ci będzie* (Ps 127, 2); apostoł: *Kto nie chce pracować, niech nie je* (por. 2 Tes 3, 10); oraz: *niech każdy pozostaje w takim zawodzie i obowiązku, w jakim został powołany* (por. 1 Kor 7, 24). **Jako wynagrodzenie za pracę mogą przyjmować wszystko, co im potrzebne, z wyjątkiem pieniędzy. A gdy zajdzie konieczność, niech idą po jałmużnę, jak inni ubodzy. I wolno im mieć narzędzia żelazne i inne przydatne w ich rzemiośle.** Wszyscy bracia „niech starają się gorliwie przykładać do jakiejś dobrej pracy” (Grzegorz Wielki, Homilia XIII na Ewangelię, PL 76, 1123), bo napisane jest: „Zawsze czyn coś dobrego, aby diabeł zastał cię zajęтым” (Hieronim ze Strydonu, List 125, PL 22, 1078). I także: „Lenistwo jest nieprzyjacielem duszy” (Reguła Benedykta 48, 1). Dlatego słudzy Boży powinni zawsze oddawać się modlitwie lub jakiemuś dobremu zajęciu. Gdziekolwiek bracia będą przebywać, w pustelniach czy w innych miejscach, niech się strzegą, by nie przywłaszczali sobie żadnego pomieszczenia i nikomu nie bronili do niego dostępu. I ktokolwiek przyszedłby do nich: przyjaciel czy wróg, złodziej czy łotr, niech go przyjmą uprzejmie. I gdziekolwiek bracia są i w jakimkolwiek miejscu spotkają się, niech okazują sobie nawzajem poważanie i szacunek w duchu, z miłością, **bez narzekania** (por. 1 P 4, 9). I niech strzegą się, by swym wyglądem nie robili wrażenia smutnych i pośępnych obłudników; lecz niech okazują się radosnymi w Panu (por. Flp 4, 4) i pogodnymi, i życzliwymi<sup>6</sup>.

Simone Ceccobao, zgłębiając historię tekstu *Regula non bullata*, zauważa, że już w pierwszych latach istnienia Zakonu Braci Mniejszych

<sup>6</sup> Reguła niezatwierdzona 7, s. 144–145.

dostrzeżono, iż wielu braci pracując uczciwie na rzecz innych (np. w pałacach kardynałów czy biskupów) szybko awansowało, przyjmując z czasem kierownicze stanowiska. To nie podobało się większości innych braci, co znalazło wyraz w ich postanowieniu, iż w przyszłości nie powinno się tak postępować (1 Reg 7, 1–2). 1. Reguła 7, 3 odzwierciedla pierwotne przesłanie Franciszka, jakie kierował on do kandydatów proszących o przyjęcie do zakonu, którzy pytali o sposób wykonywania pracy i zapewnienia sobie utrzymania. Wskazuje to, że Biedaczyna nie chciał, aby kandydaci uczyli się innego zajęcia niż to, do którego wprawili się przed wstąpieniem do zakonu. Franciszek wymagał przede wszystkim, aby praca była uczciwa i wykonywana tak, by nie gasiła ducha modlitwy. Wersety 1. Reguły 7, 4–6 są biblijnymi wtrąceniami dokonanymi przez Cezarego ze Spiry. Kolejny fragment 1. Reguły 7, 7, autorstwa samego Franciszka, dopuszczał przyjmowanie przez braci wynagrodzenia, z wyjątkiem pieniędzy, które na początku XIII wieku były zasadniczo w posiadaniu bogaczy, natomiast ubodzy nie mieli do nich dostępu. Zwolnieni od tej normy byli jedynie chorzy bracia, gdyż w trosce o nich zakon mógł przyjmować pieniądze (por. 1 Reg 8, 4; Testament 8). Fragment 1. Reguły 7, 9 pochodzący prawdopodobnie od samego Franciszka i będący logicznym następstwem jego wypowiedzi na temat wyuczonego zawodu, zezwalał braciom na posiadania koniecznych narzędzi (znaczące jest tu podkreślenie, że mogą być także narzędzia żelazne, czyli w średniowieczu – kosztowne). Tekst 1. Reguły 7, 10–12 stanowi zapis wtrąceń dokonanych przez braci w czasie kapituły, inspirowanych prawdopodobnie przez prowadzących tę kapitułę cystersów (powołano się tutaj na jeden z listów Hieronima ze Strydonu oraz fragment z Reguły Benedykta)<sup>7</sup>.

W ustawodawstwie normatywnym dla Zakonu Braci Mniejszych Franciszek określił pracę jako łaskę. Kluczowy tekst poświęcony tej tematyce zawiera napisana przez niego w latach 1221–1223 Reguła Braci Mniejszych (*Regula Fratrum Minorum*), zatwierdzona 29 listopada 1223

7 Por. S. Ceccobao, *La Regola non Bollata il fermento della vita che diventa norma*, „Laurentianum” 62 (2021) nr 3, s. 323–325; podobne wnioski formułuje też W. Block, „Reguła i życie tych braci”. 800-lecie powstania „Reguły niezatwierdzonej” (1221–2021), „Studia Franciszkańskie” 31 (2021), s. 38–41; zobacz też: M. F. Cusato, *Caesar of Speyer: redactor, author, exegete, polemicist*, „Laurentianum” 62 (2021) nr 3, s. 257–310.

roku przez papieża Honoriusza III bullą typu *sollet annuere*, zredagowaną w formie *litterae gratiae*<sup>8</sup>. Stąd reguła ta w historiografii franciszkańskiej została nazwana Regułą zatwierdzoną (*Regula bullata*)<sup>9</sup>. Możemy w niej przeczytać:

Ci bracia, którym Pan dał łaskę, że mogą pracować (*Fratres illi, quibus gratiam dedit Dominus laborandi*), niech pracują wiernie i pobożnie (*laborent fideliter et devote*), tak by uniknąwszy lenistwa nieprzyjaciela duszy (*excluso otio animae inimico*), nie gasili ducha świętej modlitwy i pobożności, któremu powinny służyć wszystkie sprawy doczesne. Jako wynagrodzenie za pracę mogą przyjmować rzeczy potrzebne do utrzymania siebie i swoich braci, z wyjątkiem pieniędzy lub rzeczy mających wartość pieniężną (*praeter denarios vel pecuniam*); i niech to czynią z pokorą (*et hoc humiliter*), jak przystoi sługom Bożym i zwolennikom najświętszego ubóstwa<sup>10</sup>.

- 8 Por. T. Frenz, *I documenti pontifici nel medioevo e nell'età moderna*, Città del Vaticano 1989, s. 13, podaje, że bulla „*Sollet annuere*” była tekstem prawnym, który pojawił się za czasów pontyfikatu Innocentego III (bulle typu „*Sollet annuere Sedes apostolica piis votis*” stosowano jako formularz zwykły w dwóch rodzajach (pierwszy zwany „*litterae cume serico*” ponieważ pieczęć ołowiana była przymocowana do dokumentu za pomocą związanych w plik nitki jedwabiu w kolorze żółto-czerwonym, i drugi „*litterae cum filo canapis*”, gdyż pieczęć była przymocowana za pomocą nitki konopi). „*Litterae cume serico*” były listami, które udzielały jakiegoś przywileju, łaski odnoszących się do osób prywatnych, jak i do grup społecznych („*litterae gratiae*”), natomiast „*litterae cum filo canapis*” służyły do przesłania jakiegoś polecenia lub rozkazu albo oznajmiały o podjętej decyzji prawnej („*litterae iustitiae*”). W XIII wieku istniały jeszcze dwa inne typy listów apostołskich czy bulli jak: a. „*Religiosam vitam eligentibus*” (urozyste formuły prawne do prowadzących lub chcących prowadzić życie monastyczne czy zakonne), szczególnie popularne za pontyfikatu Urbana III; b. „*Iustus potentium desiderii*” lub: „*Cum a nobis petitur*” (formuły stosowane przy mniej ważnych okolicznościach jak prośba o papieskie błogosławieństwo czy inne pomniejsze przywileje).
- 9 Por. W. Block, *Bulla „Sollet annuere” papieża Honoriusza III (1223) i bulla „Sollet annuere” papieża Innocentego IV (1253)*. Krytyczna analiza treści obu dokumentów, w: *Forma sororum*, red. Z. Styś, M. Sykuła, G. Filipiuk, J. Wojas, Warszawa–Kraków 2012, s. 149–150; A. Horowski, *Reguła Braci Mniejszych, jej powstanie i zatwierdzenie w dziełach hagiograficznych i w kazaniach św. Bonawentury*, „*Polonia Sacra*” 23 (2019) nr 2, s. 5–26; R. Rusconi, *La formulazione delle regole minoritiche nel primo quarto del secolo XIII*, w: R. Rusconi, *Studi francescani*, Spoleto 2021, s. 185–206 (*Medioevo francescano*. Saggi, 22).
- 10 Franciszek z Asyżu, *Reguła zatwierdzona* 2, 5, w: *Święci Franciszek i Klara z Asyżu*, Pi-sma, s. 184–185.

Takie rozumienie pracy było elementem oryginalnej, zatwierdzonej przez Kościół myśli Franciszka.

Teksty obu reguł franciszkańskich odnoszących się do kwestii pracy są do siebie podobne: w *Regule zatwierdzonej* Franciszek mówił o łasce pracy, reguła niezatwierdzona traktowała o umiejętności pracy („którzy znają się na pracy” – *sciunt laborare*). W obu tekstach widzimy swoisty wymóg świadczenia pracy – bracia mają pracować, jednak w taki sposób, aby praca nie przeszkadzała im w dążeniu do zbawienia, w modlitwie i pobożności. Gdyby zabrakło wynagrodzenia za pracę, bracia mogli oddawać się kwestowaniu<sup>11</sup>.

Znaczące jest, że *Reguła zatwierdzona* traktuje pracę nie tylko jako nabytą umiejętność, ale przede wszystkim jako łaskę. Pierwsi franciszkańscy komentatorzy tej reguły podkreślali, że Franciszkowa łaska pracy oznacza umiejętność, jaką każdy otrzymuje od Pana Boga jako bezinteresowny dar (*Wykład Czterech Mistrzów Paryskich do 5 rozdziału Reguły: „Ale mówi, że łaska pracy jest sztuką, czyli sprawnością, którą każdy ma jako darmowy dar dany przez Boga”*)<sup>12</sup>. Bonawentura z Bagnoregio (1217–1274) twierdził, że łaskę należy rozumieć jako „siłę uzdalniającą do pracy cielesnej, uzdolnienie do wykonywania zawodu jak i zdolność do zdobywania zawodu”<sup>13</sup>. Anioł Clareno (1247–1337) podkreślał, że wszyscy bracia, nie wyłączając nikogo (przełożeni, podwładni, kaznodzieje) mają łaskę, czyli „zdolność, możność i umiejętność pracowania”<sup>14</sup>. Pier Damiano Beritnato, współczesny komentator tych słów Franciszkowych mówi natomiast, że Franciszek określił pracę jako łaskę, ponieważ

11 Por. L. Pellegrini, *La grazia del lavoro*, in: *La regola di frate Francesco. Eredità e sfida*, a cura di P. Maranesi, F. Acrocca, Padova 2012, s. 351–370.

12 „*Gratiam vero laborandi dicit artem, vel idoneitatem, quam quilibet velut donum gratis datum habet a Deo*” (*Expositio quattuor magistrorum [i.e. Alexander de Hales, Johannes de Rupella, Robertus de Bascia and Odo Rigaldus] super Regulam Fratrum Minorum 5*, w: *S. Bonaventurae Opera Omnia*, t. 8, Quaracchi 1898, s. 8, 419).

13 „*In hac gratia intellige vires corporis et habitum artis acquisitum ac habilitatem etiam artem acquirendi*” (*Bonaventura de Bagnoregio, Opusculum XVI. Expositio super regulam Fratrum Minorum 5, 1*, w: *S. Bonaventurae Opera Omnia*, t. 8, s. 419).

14 Anioł Clareno, *Wykład Reguły Braci Mniejszych*, nr 1440, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 5: *Wiek XIV*, tłum. S. Kafel, Kraków 1990, s. 72.



od samego początku uznał człowieka i każde jego zajęcie za bezinteresowny dar Boży<sup>15</sup>.

Tekst *Reguły zatwierdzonej* pozwala wnioskować, że praca – fizyczna czy umysłowa – jest traktowana jako darmowy dar Pana Boga, udzielony indywidualnie każdemu z braci mniejszych. Najważniejszy w tak określonej pracy jest człowiek, rozumiany jako stworzenie Boże, a nie produktywność, mająca na celu zysk. Franciszek jako syn kupca, żyjący w XIII wieku, czyli w okresie kształtowania się wczesnego kapitalizmu doskonale to rozumiał.

Można wnioskować, pod wpływem opinii Johannesa Baptisty Freyera, że reguła zatwierdzona odnosi się do nowej grupy braci, których zadaniem nie jest już praca fizyczna w polu, jak w przypadku pierwszych towarzyszy Franciszka, do których jest skierowana reguła niezatwierdzona, ale mają oni pełnić funkcję braci kaznodziejów. Bracia nie pracują już zatem tylko na polach, za stawkę dzienną, ale odpowiadają na swój dar powołania do pracy jako łaski. Stąd bierze się Franciszkowe napomnienie, by pracowali z wiarą i pobożnością oraz by „nie gasili ducha świętej modlitwy i pobożności”<sup>16</sup>.

## 2. Franciszkowa motywacja do pracy

Franciszkowa motywacja do pracy wpisywała się w mentalność autorów średniowiecznej Europy, którzy funkcjonując w biblijnym uniwersum wartości pozytywnie oceniali wymiar moralny pracy (zwłaszcza pracy fizycznej i pracy rzemieślniczej). Natomiast w panującym wtedy systemie feudalnym zasady biblijnego miłosierdzia i sprawiedliwości były wyraźnie ograniczone przez poddaństwo i niewolnictwo. Dlatego ówczesna etyka, nawiązując do greckiej koncepcji sprawiedliwości i do rzymskiego prawa cywilnego, z zasady zajmowała się stosunkami między stronami wolnymi i zdolnymi do równoprawnego określania swoich zobowiązań. Teologowie średniowieczni zalecali uwalnianie

<sup>15</sup> Por. P. Bertinato, *Praca*, w: *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, przekł. i oprac. zbiorowe, red. E. Kumka, Kraków–Warszawa 2016, s. 1454.

<sup>16</sup> Por. J. B. Freyer, *Il lavoro secondo gli scritti di s. Francesco*, w: *La grazia delle origini. Studi in occasione dell'VIII centenario dell'approvazione della prima regola di san Francesco d'Assisi (1209–2009)*, a cura di P. Martinelli, Bologna 2009, s. 206–207.

chrześcijańskich niewolników, ale uznawano to za akt miłosierdzia, a nie obowiązek wypływający z przykazań<sup>17</sup>. Znamienne, że Franciszek nie oddawał się kwestii wyzwolenia niewolników czy chłopów pańszczyźnianych. Natomiast kierując swe wskazania do braci będących ludźmi wolnymi, nakazywał im, by w pracy nie stanowili ciężaru dla innych oraz aby unikali lenistwa i niegodziwości.

Z przekazu hagiograficznego Tomasz z Celano, *Wspomnienie o św. Franciszku / Memoriale 75* dowiadujemy się, że:

W pewnej miejscowości był pewien brat, niechętny do zbierania, z ochotą zaś zasiadający do stołu, Święty, który uważał go za przyjaciela brzucha, korzystającego z plonu, nie uczestniczącego [por. Hbr 5, 13] zaś w trudzie, zwrócił się raz do niego takimi słowy: „Idź swoją drogą, bracie mucho [frater musca], gdyż chcesz spożywać pot swoich braci i pozostawać beczynnym w dziele Pańskim [por. 1 Kor 15, 58]. Podobny jesteś do brata trutnia [fratrii aponi], który nie podejmując pracy pszczół, pierwszy chce jeść miody”. Człowiek zmysłowy [carnalis homo], znając swoje ujawnione łakomstwo, powrócił do świata, którego jeszcze nie był opuścił. Odszedł bowiem z Zakonu, i niebawem przestał być bratem ten, który nie garnął się do zbierania jałmużny; najczęściej bowiem zły duch czyni wielu chętnymi do biesiady [ad mensam plurimus]<sup>18</sup>.

Ta druga część opowiadania jest charakterystyczna dla myślenia Franciszka, który nie boi się napominania błędzącego. Brat niepodejmujący pracy określany jest tutaj jako „brat mucha / podobny do brata trutnia” i nie podejmuje trudu nawracania się w zakonie, lecz z niego odchodzi.

Ten sposób myślenia Franciszka jest też dokładnie opisany w *Memoriale / Wspomnienie 161* Tomasza z Celano:

O oziębłych [tepidos] nie mających się zwyczajowo żadnego zajęcia, mawiał, że zostaną wypłuci z ust Pana [por. Ap 3, 16]. Nikt w jego obecności nie mógł oka-

<sup>17</sup> Por. M. Bukała, *Etyka ekonomiczna średniowiecza*, „Etyka” 37 (2004), s. 93–95.

<sup>18</sup> Tomasz z Celano, *Żywoł drugi 75*, w: *Tomasza z Celano biografie św. Franciszka: Żywoł pierwszy. Żywoł drugi. Traktat o cudach. Legenda do czytania w chórze*, przekł. zespół redakcyjny pod kierunkiem R. Witkowskiego, Poznań–Warszawa 2007, s. 352–355 (Źródła Franciszkańskie (XIII–XIV w.), 3).

zać lenistwa, ponieważ łątał go z dokuczliwą kąśliwością. Zaiste, sam dawał przykład doskonałości i pracował swymi rękoma [por. 1 Kor 4, 12; 1 Tes 4, 11], nie pozwalając na żadną stratę z najlepszego daru – czasu. Rzekł kiedyś: „Chcę, aby wszyscy moi bracia pracowali i byli utrudzeni oraz nauczyli pewnych umiejętności tych, którzy niczego nie umieją”. Podając powód, powiedział: „Abyśmy nie byli dla ludzi ciężarem, a nasze serce lub język nie błąkały się beczynnianie po manowcach”. Zysk czy zapłatę za prace przeznaczal nie wedle osądu pracującego, lecz dla gwardiana lub rodziny zakonnej<sup>19</sup>.

Według przekazu Celano Franciszek przestrzegal braci mniejszych przed opieszalnością, utożsamianą przez niego z lenistwem. On sam natomiast jawił się jako przykład osoby wykonującej pracę w stosownym czasie („sam dawał przykład doskonałości i pracował swymi rękoma, nie pozwalając na stratę choćby cząstki najlepszego daru Bożego, czyli czasu). Wszystkich braci zachęcał do pracy i ćwiczenia swych umiejętności, tym zaś którzy nie umieli pracować w konkretnym fachu – zalecał nauczanie się jakiegokolwiek rzemiosła. Rekomendował, aby zarobek czy inny zysk z pracy spożytkować według woli gwardiana czy też wspólnoty, a nie woli pracującego. Podobnie jak we wcześniej cytowanych fragmentach (*Memoriale* 75 i *Memoriale* 161) Franciszek zwraca się do braci, aby byli społecznie użyteczni i nie pozwalali sobie na uczuciową i mentalną opieszalność („Abyśmy nie byli dla ludzi ciężarem, a nasze serce lub język nie błąkały się beczynnianie po manowcach”).

Franciszkową motywację do pracy podkreślał Bonawentura w *Komentarzu do Reguły zatwierdzonej*: praca jako łaska ma na celu wykluczenie lenistwa, rozpalenie pobożności rozumianej jako miłość Boga oraz uzyskanie niezbędnego utrzymania cielesnego. Bonawentura zwracał także uwagę na znaczenie pracy umysłowej (*studium sapientiale*), polegającej na czytaniu, rozmyślaniu, modleniu się, kontemplowaniu, dialogowaniu czy głoszeniu słowa Bożego. Doktor seraficki ten rodzaj pracy oceniał jako bardziej wzniosły niż praca fizyczna, bo: „jest najbardziej wzniosły w sobie, trudniejszy dla umysłu, korzystniejszy dla Kościoła i bardziej potrzebny dla ludu”<sup>20</sup>.

19 Tomasz z Celano, *Żywot drugi* 161, w: Tomasz z Celano biografie św. Franciszka, s. 452–453.

20 Por. P. Bertinato, *Praca*, s. 1456.

Kiedy zestawiamy Franciszkową motywację do pracy z biblijną, zauważamy, że Poverello wyakcentował tylko dwa jej aspekty: żeby unikali lenistwa (por. Mt 25, 26–28; Tł 1, 12) i żeby nie byli dla nikogo ciężarem (2 Tes 3, 7–9). W opisach hagiograficznych dotyczących Franciszkowej motywacji pracy brakuje traktowania pracy jako woli Bożej (Rdz 1, 28; 2, 4–6; 2, 18), jako uczestnictwa w obrazie i podobieństwie Boga (Rdz 1, 26–28; 2, 7), jako aktywności koniecznej dla życia (Prz 16, 26; 21, 25; 2 Tes 3, 10) oraz jako sposobu na wspieranie ubogich (Pwt 14, 28; Dz 20, 34–35; Ef 4, 27)<sup>21</sup>. Wydaje się też, że sam motyw podejmowania pracy celem unikania lenistwa był typowy dla wcześniejszej argumentacji monastycznej<sup>22</sup> i scholastycznej<sup>23</sup>.

### 3. Wynagrodzenie za pracę

W opinii Kajetana Essera<sup>24</sup> czy Pierdamiano Bertinato<sup>25</sup> sam Franciszek pierwotnie prawdopodobnie zalecał utrzymywanie się raczej z jałmużny niż z pensji należnej za pracę. Kwesta miała według Franciszka skłaniać bliźniego do miłosierdzia:

I jałmużna jest dziedzictwem i prawem ubogich, które nabył dla nas Pan nasz Jezus Chrystus. I bracia, którzy trudzą się zbieraniem ofiar, otrzymają wielką nagrodę i dają okazję do nagrody ofiarodawcom. Zginie bowiem wszystko, co

---

21 Więcej na ten temat zobacz: M. Riber, *Praca w Biblii*, tłum. Z. Zwolska, Warszawa 1979; K. Romaniuk, *Błogosławieństwo czy przekleństwo? Praca w Piśmie Świętym*, Katowice 1997.

22 Por. *Teoria e pratica del lavoro nel monachesimo altomedievale. Atti del Convegno internazionale di studio, Roma–Subiaco, 7–9 giugno 2013*, a cura di L. Ermini Pani, Spoleto 2015 (*De Re Monastica*, 4).

23 Por. R. Grant, *Wczesne chrześcijaństwo i wytwarzanie kapitału*, w: *Etyka kapitalizmu*, red. P. L. Berger, Kraków 1994, s. 13–41; M. Kiedzik, *Ewangelia pracy – biblijne podstawy etosu pracy*, „*Studia Bydgoskie*” 1 (2007), s. 139–153; D. Grabowski, *Etyka pracy. Przekonania wartościujące pracę a zaangażowanie pracowników*, Katowice 2015, s. 18.

24 Por. K. Esser, *Melius Catholice Observemus. Objasnienia Reguły w świetle pism i wypowiedzi św. Franciszka*, w: L. Hardick, J. Terschlüsen, K. Esser, *Franciszkańska Reguła życia*, przekł. K. Ponurek, Niepokalanów 1988, s. 124.

25 Por. P. Bertinato, *Praca*, s. 1457–1458.

ludzie zostawią na tym świecie, lecz za miłość i za złożone jałmużny otrzymają nagrodę od Pana<sup>26</sup>.

Stąd samą jałmużnę Franciszek często określał umownie – jako to, co wyproszone z miłości Bożej / darowane z miłości Bożej. Wydaje się, że sama jałmużna miała według Franciszka bardziej wartość korzyści duchowej oraz ascetycznego środka utrzymania: „W dawaniu jałmużny szukał raczej korzyści dusz niż pomocy dla ciała i był przykładem dla innych zarówno w dawaniu, jak i w otrzymywaniu” (*Memoriale* 78). Jałmużnę Franciszek traktował jako dar Boży, sięgał więc po nią, kiedy owoc pracy był niewystarczający.

Kwestię wynagrodzenia za pracę porządkuje Franciszkowa wskazówka z *Reguły zatwierdzonej* 5, 4:

Jako wynagrodzenie za pracę [De mercede vero laboris] mogą przyjmować rzeczy potrzebne [corporis necessaria] do utrzymania siebie i swoich braci, z wyjątkiem pieniędzy [praeter denarios] lub rzeczy mających wartość pieniężną [vel pecuniam]; i niech to czynią z pokorą, jak przystoi sługom Bożym i zwolennikom najświętszego ubóstwa<sup>27</sup>.

Zdaniem współczesnych komentatorów tego tekstu sformułowanie „rzeczy potrzebne do utrzymania siebie i swoich braci [De mercede vero laboris pro se et suis fratribus corporis necessaria recipient praeter denarios vel pecuniam]” jest typowe dla średniowiecznej ekonomii i prawdopodobnie oznaczało dniówkę, wynagrodzenie należne za dzień pracy robotnika czy najemnika. Taka pensja była wtedy wypłacana natychmiast po zakończeniu pracy, by robotnik nie pozostał bez niezbędnego utrzymania, co było sankcjonowane przez prawo feudalne<sup>28</sup>.

Franciszkowe zastrzeżenie do pieniędzy jest nam znane. Pieniądz jako taki był przez niego odrzucany, gdyż Franciszek kwestionował to, co dziś

<sup>26</sup> Franciszek z Asyżu, *Reguła zatwierdzona* 2, 4, s. 151.

<sup>27</sup> Franciszek z Asyżu, *Reguła zatwierdzona* 5, 4, s. 184–185.

<sup>28</sup> Por. M. Bellomo, *Il lavoro nel pensiero dei giuristi medievali: Proposte per una ricerca, w: Lavorare nel Medio Evo. Atti del XXI Convegno Storico Internazionale „Lavorare nel Medio Evo: Rappresentazioni ed esempi dall'Italia dei secc. X-XIV”*, Todi, 12–15 Ottobre 1980, Università di Perugia, Accademia Tudertina, Centro di Studi sulla spiritualità medievale, Perugia 1983, s. 171–197.

nazywamy kapitałem produkcyjnym. Kiedy koło Bari zauważył wraz ze swym socjuszem torbę pełną pieniędzy, nie wziął jej, lecz powiedział:

Nie wolno – powiada – synu, zabierać cudzego; darowanie tego, co należy do kogoś innego przynosi karę za grzech, nie zaś chwałę z powodu zasługi. [...] A oto wielki wąż uciekający z torby, ukazał mu diabelski podstęp. Wówczas Święty powiada do niego: „O bracie, pieniądze dla sług Bożych [por. Rdz 50, 17] nie są niczym innym [nihil aliud est] jak diabłem i jadowitą żmiją [quam diabolus et coluber venenosus]”<sup>29</sup>.

Pieniądz miał dla Franciszka znaczenie umowne, kontraktowe dla ludzi, którzy się umówili, że ma on określoną przez nich wartość, natomiast według Franciszka nie ma on żadnej wartości czy też ma, ale paradoksalnie jest to wartość muchy („Nic nie znaleźliście, ponieważ bardziej ufacie w waszych muchach niż w Bogu”, *Memoriale* 77).

W mentalności ludzi żyjących na początku XIII wieku pieniądz, jako wynagrodzenie za pracę, był przywilejem tylko nielicznych, natomiast większość mieszkańców średniowiecznych wsi i miast – proletariatu średniowieczny – otrzymywał zapłatę za swą dniówkę w systemie wymiennym, w postaci produktów ziemi czy rzemiosła, ale nie pieniędzy. Pieniądze dostawali najbardziej uprzywilejowani – rycerze, księżęta, i oczywiście kupcy, którzy rozwijali gospodarkę pieniężną. Dlatego Franciszek nie mógł zaakceptować wynagrodzenia w pieniądzech, gdyż nie było ono naśladowaniem zachowania Chrystusa pokornego i ubożego<sup>30</sup>. Większość współczesnych mediewistów zgadza się, że w XIII wieku Zachód doświadczył wielkiego rozwoju handlu wewnętrznego i zagranicznego, tak że można mówić o rewolucji handlowej. Pieniądze jako środki płatnicze zyskują na znaczeniu, a ludzie, którzy je posiadają inwestują pieniądze: (1) w zakup majątku ziemskiego, (2) w troskę o bezpieczeństwo miast (budowa murów obronnych), (3) w uposażenie

<sup>29</sup> Tomasz z Celano, *Żywot drugi* 68, w: *Tomasza z Celano biografie św. Franciszka*, s. 344–345.

<sup>30</sup> Por. J. B. Freyer, *Il lavoro secondo gli scritti di s. Francesco*, s. 202–203; por. P. Evangelisti, „Vide igitur, quid sentire debeas de receptione pecuniae”. *Il denaro francescano tra norma ed interpretazione* (1223–1390), Spoleto 2019.

klasztorów i kościołów w imię zbawienia duszy<sup>31</sup>. Świat średniowieczny zmieniał się i to, co było na początku XIII wieku pewną normą ekonomiczną, nie było nią już później. I tak w XV wieku, według opinii Jeana Meuvret'a i Jacqua Le Goff'a, ogół ludności używał już srebrnej monety na większe zakupy, obiegową monetą był bilon lub moneta metalowa, a wiele potrzeb zaspokajano w handlu wymiennym. Natomiast złotą monetę znała wtedy tylko mała część społeczeństwa (kupcy i urzędnicy finansowi)<sup>32</sup>.

Pozostawało jednak ewangeliczną zasadą, że posiadanie dóbr tego świata czy pieniędzy pozwalało, aby bogaci żyli w doczesności bez Boga, pokładając zaufanie jedynie w umownych środkach ludzkich. Dlatego Franciszek zabraniał używania pieniędzy, by ów brak zabezpieczania był wyrazem wiary braci w ojcowską dobroć Boga i Jego Opatrzność. Ten ideał zawsze jest dla braci mniejszych intencjonalnie ważny, natomiast bulla *Exiit, qui seminat* (14.08.1279 r.) papieża Mikołaja III (który wcześniej był przez 10 lat kardynałem protektorem Zakonu Braci Mniejszych), włączona do prawa kanonicznego, zastępuje wszystkie wcześniejsze orzeczenia papieskie na temat *Reguły zatwierdzonej*. Jeśli chodzi o określenie „dobra konieczne do istnienia / życia” bulla przyjmuje

<sup>31</sup> Por. J. Le Goff, *Średniowiecze i pieniądze. Esej z antropologii historycznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2022, s. 48–49; historyk ten wylicza, że w połowie XIII wieku w Anglii krążyło w obiegu 100 milionów pensów o wartości 400 000 funtów szterlingów (J. Le Goff, *Średniowiecze i pieniądze*, s. 58); papiestwo po przeniesieniu się do Awinionu pobierało sumy w formie sztabek metali szlachetnych, których transport był prostszy niż transport monet. Po śmierci papieża Jana XXII (1316–1334) można było policzyć, że otrzymał on daniny w formie sztabek srebra o wartości 4800 marek, czyli więcej niż tonę tego kruszcu; Piza pokonana przez Genuę w bitwie pod Melorią zapłaciła trybut w srebrze w wysokości 20000 marek (J. Le Goff, *Średniowiecze i pieniądze*, s. 59). Innym przejawem rosnącego zapotrzebowania na pieniądze ze strony handlu było pojawienie się nowych srebrnych monet w wyższej zawartości srebra, zwanych groszami. Były one najpożyteczniejszą i najczęściej używaną nową monetą. Natomiast zjawiskiem najbardziej spektakularnym dla monetarnej ewolucji XIII wieku stało się podjęcie w świecie chrześcijańskim produkcji złotych monet. Pierwszą złotą monetą w Europie była *augustale bita* przez cesarza Fryderyka II od 1231 roku na Sycylii. Natomiast pierwsze złote monety używane prawdziwie w handlu europejskim pojawiły się jednocześnie w roku 1252 w Genui (*genovino*) i we Florencji (*florino*). Wenecja była własne złote dukaty od 1284 roku (J. Le Goff, *Średniowiecze i pieniądze*, s. 60–61).

<sup>32</sup> Por. J. Meuvret, *Circulation monétaire et utilisation économique de la monnaie dans la France du XVI<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*, „Études d'histoire moderne et contemporaine” 1 (1947), s. 15–28; J. Le Goff, *Średniowiecze i pieniądze*, s. 155.

normę zgodną ze słowami Franciszka: „brat ma prawo przyjąć za swoją pracę jako wynagrodzenie to, czego on i jego wspólnota potrzebują do życia”. W papieskiej interpretacji tych słów znajdujemy zatem sentencję, że *Reguła zatwierdzona* pozwala braciom na używanie dóbr nieodzownych do życia materialnego i do wypełnienia ich apostołskiego posłannictwa. Dekret papieża Klemensa V *Exivi de paradiso* z 6 maja 1312 roku mówi o *usus pauper* dóbr koniecznych, czyli o ograniczonym korzystaniu z dóbr dozwolonych, które mają harmonizować z pokornym stanem braci mniejszych<sup>33</sup>.

Dokumenty te są do dziś autentycznym komentarzem papieskim do *Reguły zatwierdzonej* i wyrazem troski Kościoła zatwierdzającego misję Zakonu Braci Mniejszych i pomagającego w przystosowaniu się zakonu do zmieniającej się sytuacji społecznej i gospodarczej. Dziś owe średnio-wieczne papieskie wyjaśnienia zastępują w dużej mierze konstytucje poszczególnych gałęzi Zakonu Braci Mniejszych zatwierdzone przez Kościół<sup>34</sup>. Ważna jest natomiast ich wymowa, zachęcająca braci mniejszych do życia zgodnego z ideałem *Reguły zatwierdzonej*.

W kwestii wynagrodzenia za pracę myśl Franciszka pozostała raczej na poziomie opisu normy idealnej. Jak wykazują badania historyczne w średniowieczu wynagrodzenie pracujących zarobkowo było bardzo zróżnicowane: mistrzowie cechowi, architekci, malarze i rzeźbiarze, osoby pełniące funkcje organizacyjne i kierownicze były opłacane znacznie lepiej niż uczniowie i niewykwalifikowani robotnicy. Czas pracy był regulowany statutowo, co świadczy o wpływie zapłaty w monetach na koncepcję czasu i jego wykorzystania (czas trwania pracy latem i zimą był różny, jego podstawową jednostką np. w Pistoii był okres 20 minut, a wynagrodzenie zmniejszano, gdy robotnik się spóźnił)<sup>35</sup>.

Według zgodnej opinii średniowiecznych scholastyków poziom sprawiedliwej płacy określał rynek. Jednym z najczęściej cytowanych w kwestiach etycznych późnych scholastyków był Gerald Odónis (1329–1342), siedemnasty po św. Franciszku generał Zakonu Braci Mniejszych,

33 Por. J. Terschlüsen, *Reguła franciszkańska w świetle prawomocnych orzeczeń papieskich*, w: L. Hardick, J. Terschlüsen, K. Esser, *Franciszkańska Reguła życia*, s. 69–92.

34 Por. AA. VV., „*La grazia di lavorare*”. *Lavoro, vita consacrata, francescanesimo*, a cura di P. Martinelli e M. Melone, Bologna 2015.

35 Por. J. Le Goff, *Średniowiecze i pieniądze*, s. 148–149.



nazywany też *Doctor moralis*. Według jego *Commentarius [Expositio] in Aristotelis Ethicam* wysokość wynagrodzenia powinna zależeć przede wszystkim od tego, jak rzadkich umiejętności wymaga praca, podobnie jak cena dóbr zależy od ich wyjątkowości. Brat Odónis jako niesprawiedliwe określał warunki odbiegające od przyjętych na rynku, gdy narzuca się je dyskryminowanemu pracownikowi (np. przybyszowi, osobie w szczególnie trudnej sytuacji ekonomicznej). Średniowieczni rabinzi (np. Mojżesz Majmonides, *Przewodnik błędzących* 3, 16) czy scholastyki (np. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I–II, 105) potępiali też niezrzetelność pracodawców niewywiązujących się z umów z robotnikami najemnymi<sup>36</sup>.

Myśl Franciszka dotycząca ideału pracy wpisuje się bezwzględnie w mentalność średniowiecza, jakże odmienną ekonomicznie od współczesnych zasad ekonomicznych. Dobrze ową różnicę oddają trzy zasady odróżniające to, co średniowieczne od tego, co nowoczesne, podane przez Roberta Fossiera. W średniowieczu: (1) Pojęcie konkurencji nie istnieje; (2) Celem pracy jest „wspólny zysk” i „dobry towar”; (3) Praca jest owocem wysiłku i przynosi rezultaty. Są one wyrazem ducha chrześcijaństwa i przejawem dbania o porządek publiczny<sup>37</sup>.

Warto zestawić owo Franciszkowe postrzeżenie pracy z ideami Adama Smitha, uznanego filozofa szkockiego (1723–1790), głównego teoretyka kapitalizmu (nazywanego ojcem kapitalizmu, ojcem ekonomii, fundatorem gospodarki rynkowej i liberalizmu), który odrzucił chrześcijaństwo i prawdopodobnie był deistą. W traktacie *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* wyraża on pogląd, że jednostki chcące się bogacić będą dążyły do coraz większej specjalizacji własnej pracy. Człowiek w takiej sytuacji w sposób naturalny, bez ingerencji państwa, doprowadzi do wzrostu wartości wytwarzanego produktu. Te założenia Smitha przerodziły się też w postulaty propagowanej przezeń filozofii: motorem działania jednostek jest interes własny, regulatorem sprzecznych interesów zaś konkurencja, źródłem wszelkiego bogactwa jest praca ludzka, a bogactwo powstaje tylko w wyniku pracy produkcyjnej<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Por. M. Bukała, *Etyka ekonomiczna średniowiecza*, „Etyka” 37 (2004), s. 94.

<sup>37</sup> Por. R. Fossier, *Ludzie średniowiecza*, tłum. A. Czupa, Kraków 2009, s. 124–125.

<sup>38</sup> Por. J. R. Weinstein, *Adam Smith (1723–1790)*, w: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/smith/> (06.07.2020); S. S. Fleischacker, *Adam Smith's Moral and*

Na teorii Smitha opiera się zasadniczo logika dzisiejszego liberalizmu. Natomiast chrześcijaństwo, a bracia mniejsi w szczególności, pozostają w opozycji wobec tych tez. Inny jest bowiem cel i działania w ujęciu chrześcijańskim i franciszkańskim, inny w kapitalistycznym czy liberalnym. Chrześcijaństwo, a szczególnie Franciszek i jego naśladowcy podkreślają pierwszeństwo Boga i godności człowieka – jako Bożego stworzenia, natomiast kapitalizm i liberalizm głosi tezę o pierwszeństwie zysku i produktywności wytwarzającej zysk.

#### 4. Darmowość pracy

Praca traktowana przez Franciszka jako łaska jest bezinteresownym darem Bożym dla konkretnego człowieka. Stąd charakterystyczną cechą Franciszkowej pracy była i jest jej bezpłatność. Taką wykładnię tezy o darmowości pracy minoryckiej możemy odczytać u Tomasza z Celano w *Żywocie Pierwszym św. Franciszka*, dziś nazywanym *Vita beati Francisci* 39:

A za dnia, ci którzy potrafili, pracowali własnymi rękoma, przebywając w domach trędowatych lub w innych czcigodnych miejscach, służyli wszyscy pokornie i pobożnie [por. 1 Reg 1, 7]. Nie chcieli podejmować się żadnego zajęcia, z którego mogło wyniknąć zgorszenie, lecz zawsze zajmowały ich sprawy święte i sprawiedliwe, uczciwe i pożyteczne; wszystkich, z którymi przebywali, zachęcali przykładem do pokory i cierpliwości<sup>39</sup>.

Praca podejmowana przez brata mniejszego powinna cechować się godnością, pokorą i pobożnością, nie może być gorsząca dla osób postronnych, ale ma być godziwa i pożyteczna. Tak rozumiana praca stawała się dla braci mniejszych łaską, a za łaskę Bożą nie można nigdy adekwatnie zapłacić, niezależnie od tego, czy się daje czy przyjmuje. Stąd bracia troszczyli się o to, by dostosować swoją pracę osobistą i wspólnotową do wizji pracy samego Franciszka. W opinii Bonawentury

---

Political Philosophy, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/smith-moral-political/> (06.07.2020).

39 Tomasz z Celano, *Żywot pierwszy* 39, w: *Tomasza z Celano biografie św. Franciszka*, s. 126–127.

darmowość pracy stanowi istotny punkt odniesienia dla brata mniejszego – praca duchowa jest bardziej zakorzeniona w idei pracy jako łaski, dlatego też Doktor Seraficki przyznawał pierwszeństwo kaznodziejstwu i nauce ze względu na kaznodziejstwo<sup>40</sup>. Jak trafnie zauważył Jacques Le Goff – w centrum franciszkańskiej ekonomii zbawienia i jej społecznego funkcjonowania znajdowała się łaska, *caritas* i dar. Dobrowolne ubóstwo braci mniejszych nie miało charakteru gospodarczego czy etycznego, ale chodziło o taki sposób myślenia i postępowania pod Bożym spojrzeniem, by nie wzbudzać gniewu Bożego i by zapewnić sobie miejsce w raj<sup>41</sup>.

Pracować po franciszkańsku to udzielać się czy osobiście, czy wspólnotowo, nie zważając na zapłatę, zysk czy posiadanie. Praca jest bowiem darmową łaską Bożą, bezinteresownym darem Stwórcy dla pracującego i dla tego, kto jest odbiorcą danej pracy. Brat mniejszy zawsze jest jałmużnikiem Pana Boga, wie, że wszystko, co ma – a zatem i łaskę pracy – otrzymał w darze od Boga. Brat mniejszy czy daje, czy otrzymuje, wie, że wykonuje taką samą czynność – administruje tym samym darem, który otrzymał od Boga. Jest to swoiste *sacrum commercium* rozumiane jako wzajemna wymiana darów Bożych. Franciszek cenił pracę rąk własnych o tyle, o ile pozwalała unikać lenistwa. Zachęcał braci do modlitwy i chciał, aby nie przerywali jej z powodu żądzy zarobku. „Sam dawał przykład doskonałości i pracował swymi rękoma, nie pozwalając na żadną stratę z najlepszego daru – czasu” (*Memoriale* 161).

## Podsumowanie

Franciszek z Asyżu pojmuje pracę brata mniejszego jako łaskę Bożą, swoją misję, jaką każdemu bratu powołanemu do zakonu daje Bóg. Brat mniejszy jest przyjęty przez Boga jako Jego pracownik, jako ten, który służy sprawie Bożej na ziemi. Swą pracą bracia mają służyć Panu Bogu. Z Jego ręki otrzymują też zapłatę. Zgodnie z wolą Kościoła przyjmują ją w sposób ubogi (*usus pauper*). Jako podwładni Pana Boga bracia nie stawiają Mu też żądań, a ich praca i jej owoce mają przyczynić się do czci i chwały Bożej. W pracy ważne jest to, kim bracia są: każdego z nich

<sup>40</sup> Por. P. Bertinato, *Praca*, s. 1460–1461.

<sup>41</sup> Por. J. Le Goff, *Średniowiecze i pieniądze*, s. 166–167.

cehuje mentalność minorycka. Bracia mniejsi wzorują się na Panu Jezusie cichym i pokornym, widzianym przez pryzmat osoby św. Franciszka. Osobowość braci mniejszych jest zatem ewangelicznym narzędziem nawracania – siebie i innych. Bracia mniejsi mają unikać lenistwa, winni pracować na niwie Pańskiej – gdziekolwiek są i cokolwiek robią – „nie pozwalając na żadną stratę z najlepszego daru – czasu”.

## Bibliografia

- AA. VV., „*La grazia di lavorare*”. *Lavoro, vita consacrata, francescanesimo*, a cura di P. Martinelli, M. Melone, Bologna 2015.
- Anioł Clareno, Wykład Reguły Braci Mniejszych, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 5: Wiek XIV, tłum. S. Kafel, Kraków 1990, s. 68–82.
- Bellomo M., *Il lavoro nel pensiero dei giuristi medievali: Proposte per una ricerca*, w: *Lavorare nel Medio Evo. Atti del XXI Convegno Storico Internazionale „Lavorare nel Medio Evo: Rappresentazioni ed esempi dall’ Italia dei secc. X–XIV”*, Todi, 12–15 Ottobre 1980, Università di Perugia, Accademia Tudertina, Centro di Studi sulla spiritualità medievale, Perugia 1983, s. 171–197.
- Bertinato P., *Praca*, w: *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, przekł. i oprac. zbiorowe, red. E. Kumka, Kraków–Warszawa 2016, s. 1453–1464.
- Block W., „Reguła i życie tych braci”. 800-lecie powstania „Reguły niezawierzonej” (1221–2021), „*Studia Franciszkańskie*” 31 (2021), s. 19–50.
- Block W., *Bulla Solet annuere papieża Honoriusza III (1223) i bulla Solet annuere papieża Innocentego IV (1253). Krytyczna analiza treści obu dokumentów*, w: *Forma sororum*, red. Z. Styś, M. Sykuła, G. Filipiuk, J. Wojas, Warszawa–Kraków 2012, s. 147–181.
- Bonaventura de Bagnoregio, *Opusculum XVI. Expositio super regulam Fratrum Minorum*, w: *S. Bonaventurae Opera Omnia*, t. 8, Quaracchi 1898, s. 391–437.
- Bukała M., *Etyka ekonomiczna średniowiecza*, „*Etyka*” 37 (2004), s. 85–101.
- Ceccobao S., *La „Regola non Bollata” il fermento della vita che diventa norma*, „*Laurentianum*” 62 (2021), s. 311–327.
- Cusato M. F., *Caesar of Speyer: redactor, author, exegete, polemicist*, „*Laurentianum*” 62 (2021) nr 3, s. 257–310.
- Esser K., *Melius Catholice Observemus. Objasnienia Reguły w świetle pism*

- i wypowiedzi św. Franciszka, w: L. Hardick, J. Terschlüsen, K. Esser, *Franciszkańska Reguła życia*, przekł. K. Ponurek, Niepokalanów 1988, s. 93–177.
- Evangelisti P., „*Vide igitur, quid sentire debeas de receptione pecuniae*”. *Il denaro francescano tra norma ed interpretazione (1223–1390)*, Spoleto 2019.
- Fleischacker S. S., *Adam Smith's Moral and Political Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/smith-moral-political/> (06.07.2020).
- Fossier R., *Ludzie średniowiecza*, tłum. A. Czupa, Kraków 2009.
- Freyer J. B., *Il lavoro secondo gli scritti di s. Francesco*, w: *La grazia delle origini. Studi in occasione dell'VIII centenario dell'approvazione della prima regola di san Francesco d'Assisi (1209–2009)*, a cura di P. Martinelli, Bologna 2009, s. 199–207.
- Horowski A., *La „Regula non Bullata”: dal silenzio di Tommaso da Celano al racconto di Bonaventura e alle complicazioni francescane del trecento, „Laurentianum” 62 (2021) nr 3, s. 329–356.*
- Horowski A., *Reguła Braci Mniejszych, jej powstanie i zatwierdzenie w dziełach hagiograficznych i w kazaniach św. Bonawentury, „Polonia Sacra” 23 (2019) nr 2, s. 5–26.*
- Le Goff J., *Średniowiecze i pieniądze. Esej z antropologii historycznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2022.
- Meuvvret J., *Circulation monétaire et utilisation économique de la monnaie dans la France du XVI<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle, „Études d'histoire moderne et contemporaine” 1 (1947), s. 15–28.*
- Paolazzi C., *La „Regula non bullata” dei Frati Minori (1221), dallo stemma codicum al testo critico, „Archivum Franciscanum historicum” 100 (2007) nr 1–2, s. 5–148.*
- Pellegrini L., *La grazia del lavoro*, w: *La regola di frate Francesco. Eredità e sfida*, a cura di P. Maranesi, F. Acrocca, Padova 2012, s. 351–370.
- Riber M., *Praca w Biblii*, tłum. Z. Zwolska, Warszawa 1979.
- Romaniuk K., *Błogosławieństwo czy przekleństwo? Praca w Piśmie Świętym*, Katowice 1997.
- Rusconi R., *La formulazione delle regole minoritiche nel primo quarto del secolo XIII*, w: R. Rusconi, *Studi francescani*, Spoleto 2021, s. 185–206 (Medioevo francescano. Saggi, 22).
- Słomka J., *Metodologia teologii duchowości, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 50 (2017) nr 1, s. 129–142.*

- Sobór Laterański IV, Konstytucje, w: *Dokumenty soborów powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2 (869–1312), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 220–325 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 26).
- Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, wydanie łacińsko-polskie, przekł. K. Ambrożkiewicz, red. wyd. pol. W. Michalczyk, Kraków–Warszawa 2002 (*Źródła Chrześcijańskie*).
- Teoria e pratica del lavoro nel monachesimo altomedievale. Atti del Convegno internazionale di studio, Roma–Subiaco, 7–9 giugno 2013*, a cura di L. Ermini Pani, Spoleto 2015 (*De Re Monastica*, 4).
- Terschlüsen J., *Reguła franciszkańska w świetle prawomocnych orzeczeń papieskich*, w: L. Hardick, J. Terschlüsen, K. Esser, *Franciszkańska Reguła życia*, przekł. K. Ponurek, Niepokalanów 1988, s. 69–92.
- Tomasza z Celano biografie św. Franciszka: *Żywoł pierwszy. Żywoł drugi. Traktat o cudach. Legenda do czytania w chórze*, przekł. zespół redakcyjny pod kierunkiem R. Witkowskiego, Poznań–Warszawa 2007 (*Źródła Franciszkańskie (XIII–XIV w.)*, 3).
- Weinstein J. R., *Adam Smith (1723–1790)*, w: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/smith/> (06.07.2020).

## Tomasz Czajka OFMConv


Papieski Uniwersytet Antonianum w Rzymie

---

tomczajka@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0005-1875-1202>

## „Mira circa nos” — kanonizacja Franciszka czy Zakonu?

 <https://doi.org/10.15633/ps.27402>

Tomasz Czajka OFMConv – dr, odbył studia doktoranckie w zakresie teologii duchowości na Papieskim Uniwersytecie Antonianum w Rzymie (2017–2022), zakończone obroną rozprawy *Figure bibliche nella lettera „Mira circa nos” di papa Gregorio IX applicate a san Francesco d’Assisi e all’Ordine dei Frati Minori*.

---

**Article history** • Received: 28 Aug 2023 • Accepted: 3 Oct 2023 • Published: 29 Dec 2023

**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (cc by 4.0)

## Abstract

“Mira circa nos” — *Canonization of Francis or the Order?*

In the papal letter “Mira circa nos”, published on the occasion of the canonization of Francis of Assisi in July 1226, Gregory IX, using many references to biblical figures and events, presented to the believers some selected elements of his spiritual profile. These elements not only provided insight into the profile of the new saint but, also by referring to the community of Friars Minor he had founded, marked out for them a well-defined direction of activity in the Church. This article analyzes and describes two very characteristic biblical references by means of which Gregory IX presents St. Francis as a zealous preacher, reformer and apostle sent by God to work in the Church, leading others along the path of salvation. The references to the workers of the eleventh hour from Jesus’ parable and to the biblical sisters Rachel and Leah to strongly emphasize the value and need of apostolic life, read in the context of the Church’s ongoing reform and the texts of earlier authors, show a clear trace of the Holy See’s policy toward the order founded by Francis.

**Keywords:** St. Francis of Assisi, Gregory IX, Friars Minor, canonization

---

## Abstrakt

„Mira circa nos” — *kanonizacja Franciszka czy Zakonu?*

W liście papieskim „Mira circa nos”, opublikowanym z okazji kanonizacji Franciszka z Asyżu w lipcu 1226 roku, Grzegorz IX przedstawia wiernym wybrane elementy jego profilu duchowego, posługując się wieloma odniesieniami do postaci świętego i wydarzeń biblijnych. Pozwalają one nie tylko poznać sylwetkę Asyżanina, ale odnosząc się również do założonej przez niego wspólnoty Braci Mniejszych, wytyczają jej ściśle określony kierunek działalności w Kościele. W artykule przeanalizowano i opisano dwa bardzo charakterystyczne odsyłacze biblijne, za pomocą których Grzegorz IX przedstawia św. Franciszka, jako posłanego przez Boga do pracy w Kościele gorliwego kaznodzieję, reformatora i apostoła, prowadzącego inną drogą zbawienia. Odwołania do robotników jedenastej godziny z Jezusowej przypowieści oraz do biblijnych sióstr Racheli i Lei, aby zdecydowanie podkreślić wartość i potrzebę życia apostołskiego, odczytywane w kontekście trwającej w Kościele reformy i tekstów wcześniejszych autorów, ukazują wyraźny ślad polityki Stolicy Apostolskiej wobec zakonu założonego przez Franciszka.

**Słowa kluczowe:** św. Franciszek z Asyżu, Grzegorz IX, bracia mniejsi, kanonizacja

---



Franciszek z Asyżu umiera 3 października 1226 roku w pobliżu kościoła Matki Bożej Anielskiej w Porcjunkuli. Dwa lata później, 16 lipca 1228 roku, papież Grzegorz IX przewodniczy w Asyżu uroczystej ceremonii, w czasie której oficjalnie ogłasza go świętym i poleca, aby był czczony w całym Kościele. Wydarzenie to ma istotne znaczenie nie tylko dla rozpowszechnienia kultu Asyżanina, ale także dla braci mniejszych, którzy po latach wzrostu liczbowego i znaczących transformacji, są wówczas dobrze zorganizowanym i liczącym się w Kościele zakonem. Kanonizacja Franciszka założyciela jest ważna dla ich tożsamości i należy ją odczytywać jako konkretny wyraz wsparcia otrzymanego od papieża Grzegorza IX, choćby ze względu na pojawiające się napięcia i konflikty z klerem diecezjalnym. Ważnym narzędziem takiej polityki papieskiej jest bez wątpienia *Mira circa nos*<sup>1</sup>, oficjalny list papieski ogłaszający wpisanie Asyżanina do katalogu świętych. Tekst dokumentu, dłuższy od publikowanych wcześniej listów kanonizacyjnych i bogaty w odniesienia biblijne, poświęca sporo uwagi prezentacji nowego świętego i stanowi ważny element w kształtowaniu oficjalnego wizerunku w pierwszych latach po jego śmierci<sup>2</sup>. I chociaż w treści nie znajduje się praktycznie nic na temat *fraternitas*, założonej przez Franciszka, to czytając *Mira circa nos* z uwzględnieniem szerszego kontekstu i zestawiając go z innymi tekstami, jest możliwe wydobycie pewnych interesujących elementów, które mogą ukazać, na ile jest on istotny dla braci mniejszych, a także ujawnić niektóre elementy polityki Stolicy Apostolskiej wobec nich.

1 Gregorius IX, *Mira circa nos*, w: *Registra Vaticana* 14, n. 31, f. 80v–82r. Tekst listu jest przytaczany przez edytorów najstarszych bullariów: *Magnum Bullarium Romanum*, ab Leone Magno usque ad s.d.n. Clementem X. Quinque tomis distributa, vitis et iconibus aeneis omnium pontificum decorate, Opus Absolutissimum L. Cherubini, I. Lugduni, Romae 1692, s. 98–99; *Bullarium diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum taurinensis editio locupletior facta collectione novissima plurium brevium, epistolarum, decretorum actorumque S. Sedis a S. Leone Magno usque ad praesens*, III, cura et studio A. Tomassetti, Romae 1858, s. 438–441; *Bullarium franciscanum Romanorum Pontificum constitutiones, epistolas ac diplomata continens tribus Ordinibus Minorum, Clarissarum, et Poenitentium a seraphico patriarcha Sancto Francisco institutis concessa*, n. 25, studio et labore J. H. Sbaralea, Romae 1759, s. 42–44; *Codex Constitutum quas summi Pontifices ediderunt in solemni canonizatione Sanctorum a Johanne XV. ad Benedictum XIII, sive ab A. D. 993 ad A. D. 1729*, n. 39, accurate G. Fontanini, Romae 1729, s. 60–62.

2 Por. G. G. Merlo, *Intorno a frate Francesco. Quattro studi*, Milano 1993, s. 81.

Na szerszą analizę zasługują przede wszystkim dwa, bardzo oryginalne, odniesienia biblijne użyte przez Grzegorza IX.

## 1. Robotnicy jedenastej godziny: zaangażowanie w dzieło reformy Kościoła

Jednym z charakterystycznych odniesień do tekstu biblijnego w *Mira circa nos* jest obraz robotników jedenastej godziny. Już we wstępie można przeczytać:

Przedziwna łaskawość Bożej dobroci dla nas i niepojęta czułość miłości, która wydała swego Syna, aby wykupić niewolnika, nie szczędzi darów swego miłosierdzia i wciąż chroni winnicę zasadzoną swą prawicą (Ps 80, 16). Do niej to bowiem posłał robotników jedenastej godziny (por. Mt 20, 6–7), którzy motyką i lemieszem – którym Szamgar pobił sześciuset Filistynów (Sdz 3, 31) – zbawienie ją uprawiają, wyrrywając zeń cierń i oset (Rdz 3, 18)<sup>3</sup>.

Kilka wersetów dalej ten sam motyw powraca, gdy mowa jest o św. Franciszku:

O tej to właśnie jedenastej godzinie (Mt 20, 6) Pan, który unicestwił ziemię wodami potopu, lecz na lichym drewnie zachował Sprawiedliwego (Mdr 10, 4), aby nie zaciążyło berło bezbożne nad losem sprawiedliwych (Ps 125, 3), wzbudził także sługę swego, Błogosławionego Franciszka, męża według swego serca (1 Sm 13, 14),

---

3 „*Mira circa nos* diuine pietatis dignatio et inextimabilis dilectio caritatis, qua filium pro seruo tradidit redimendo, dona sue miserationis non deserens et uineam dextera eius plantatam continua protectione conseruans; in illam qui salubriter ipsam excolant, euellentes sarculo ac uomere, quo Sangar sexcentos Philisteos percussit, spinas et tribulos ex eadem, operarios etiam in undecima hora transmittit” (Gregorius IX, *Mira circa nos*, f. 80v). Cytaty łacińskie listu *Mira circa nos* pochodzą z tekstu zachowanego w rejestrach Grzegorza IX w archiwach watykańskich. Interpunkcja opiera się na wydaniu łacińsko-włoskim: *La letteratura francescana*, vol. 1: *Francesco e Chiara d’Assisi*, a cura di C. Leonardi, Milano 2004, s. 256–265. Tłumaczenie na język polski zostało zaczerpnięte z przekładu sporządzonego przez Wojciecha M. Pawłowskiego OFMConv i Pawła Paszka OFMConv i zaprezentowanego również w niniejszym tomie.

lampę wzgardzoną w myślach bogaczy, lecz przygotowaną na czas zamierzony (Hi 12, 5); jego to właśnie posłał do swej winnicy<sup>4</sup>.

Obraz pojawia się w liście w związku z pracą w Kościele-winnicy, polegającą na oczyszczaniu jej z cierni. Dwukrotnie podkreślone jest, że to sam Bóg powołuje ludzi do tego dzieła, okazując w ten sposób troskę i zainteresowanie swoją własnością. Poza tym Grzegorz IX nie podaje żadnego wyjaśnienia użytego obrazu. Wyrażenie „jedenasta godzina” jest jednak na tyle oryginalne, że łatwo można je rozpoznać jako aluzję do fragmentu z Ewangelii według św. Mateusza (Mt 20, 1–16). Przypowieść podkreśla inicjatywę gospodarza, który nie przestaje powoływać robotników i robi to nawet wówczas, gdy z praktycznego punktu widzenia wydaje się to zupełnie bezużyteczne i nieopłacalne<sup>5</sup>. Jezus wyraźnie podkreśla życzliwość gospodarza wobec robotników wezwanych o jedenastej godzinie i ustala ich zapłatę na równi z innymi, znacząco stwierdzając nawet, że ostatni z nich będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi (Mt 20, 16).

Omawiana przypowieść była chętnie komentowana w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Autorzy skupiali się głównie na znaczeniu poszczególnych pór dnia, zarówno godziny jedenastej, jak i wszystkich ją poprzedzających<sup>6</sup>. Z czasem pojawiło się pięć głównych kierunków interpretacji. Pięć godzin z przypowieści było więc odczytywanych jako pięć eonów tworzące świat, pięć okresów życia Jezusa, pięć zmysłów, albo pięć okresów życia człowieka<sup>7</sup>. Jednak najbardziej rozpowszechnioną koncepcją w patrystyce był podział historii świata na pięć okresów. Wielu autorów komentowało przypowieść właśnie w tym kluczu, przedstawiając różne warianty w podziale historii, ale najważniejszy

4 „Ecce in hora undecima Dominus, qui cum diluuii aqua terram deleret, iustum per lignum contemptibilem gubernauit, super sortem iustorum uirgam peccantium non relinquens, excitauit serum suum beatum Franciscum uirum utique secundum cor suum, apud cogitationes diuitum lampadem quidem contemptam, sed paratam ad tempus statutum illum in uineam suam mittens” (Gregorius IX, *Mira circa nos*, f. 80v–81r).

5 Por. U. Luz, *Vangelo di Matteo*, vol. 3, a cura di C. Gianotto, Brescia 2013, s. 193.

6 Por. J. M. Tevel, *The Labourers in the Vineyard: The Exegesis of Matthew 20, 1–7 in the Early Church*, „*Vigiliae Christianae*” 46 (1992) n. 4, s. 356–357.

7 Por. J. M. Tevel, *The Labourers in the Vineyard*, s. 357–359.

punkt odniesienia znaleźć można w propozycjach przedstawionych przez Orygenes<sup>8</sup>. Kryterium podziału czasu stanowią dla niego pewne kluczowe momenty w historii zbawienia, kiedy Bóg objawiał swój plan i rozszerzał go na coraz większą grupę ludzi. Osobami, które reprezentują poszczególne okresy są: Adam i Ewa, Noe, Abraham, Mojżesz, zaś godzina jedenasta wskazuje według tej interpretacji na ten moment w historii świata, który rozpoczął się wraz z przyjściem Jezusa. W tym okresie posłani do pracy w winnicy-Kościele są apostołowie, a po nich kolejni pracownicy aż do obecnego czasu. Czyli jedenasta godzina nabiera znaczenia pastoralnego: podkreśla ciągłość w dziele powoływania kolejnych apostołów, a jednocześnie docenia rolę działalności duszpasterskiej, na przykład posługi przepowiadania<sup>9</sup>. U Grzegorza IX wyrażenie „jedenasta godzina” pojawia się nie tylko w *Mira circa nos*, ale także w innych jego dokumentach<sup>10</sup>. Widać w nich wyraźnie, że papież odnosi się do konkretnego etapu w historii i nazywa jemu współczesną epokę tą ostatnią, jedenastą godziną.

Powyższe obserwacje pozwalają odczytać przesłanie omawianego listu kanonizacyjnego przede wszystkim w odniesieniu do Franciszka, którego Bóg, według opisu papieża, powołuje w konkretnym momencie dziejów do pracy w Kościele-winnicy. Nie ma nic, co wskazywałoby na konieczność odniesienia się również do braci mniejszych. Ta perspektywa zmienia się jednak radykalnie, gdy *Mira circa nos* czyta się w świetle listu *Fons sapientie*, napisanego przez tego samego papieża w 1234 roku z okazji kanonizacji Dominika, założyciela Zakonu Braci Kaznodziejów. W tym dokumencie Grzegorz IX również przedstawia podział historii na różne okresy, jednak robi to, nie opierając się na przypowieści z Ewangelii św. Mateusza, ale na fragmencie z Księgi Zachariasza (Za 6, 1–3), w którym pojawia się wizja czterech rydwanów. Papież interpretuje każdy

8 Por. Origenes, *Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum*, w: *Origenes Matthaeuserklärung*, 1: *Die Griechisch Erhaltenen Tomoi*, XV, 32, Hrsg. E. Benz, E. Klostermann, Leipzig 1935, s. 446–447.

9 Por. Th. L. Amos, *Early Medieval Sermons and the Holy*, w: *Models of Holiness in Medieval Sermons*, ed. by B. M. Kienzle, E. Wilks Dolnikowski, R. Drage Hale, D. Pryds, A. T. Thayer, Louvain-la-Neuve 1996, s. 28.

10 Por. M. Rainini, *I Predicatori dei tempi ultimi. La rielaborazione di un tema escatologico nel costituirsi dell'identità profetica dell'Ordine domenicano*, „*Cristianesimo nella storia*” 23 (2003), s. 320–321.

z rydwanów i każdą z par koni jako pojedynczy etap historii, przypisując im określoną grupę protagonistów, czy też zakon, który w danym momencie historycznym pojawiał się w Kościele<sup>11</sup>. Po przedstawieniu pierwszych trzech: najpierw męczenników, następnie Zakonu św. Benedykta, a w końcu cystersów i ich nowej gałęzi w postaci *Ordo florentis*, papież opisuje ostatnie czasy i ostatnią grupę zakonników. Właśnie w tym fragmencie znajduje się odniesienie do jedenastej godziny:

Ustawiając oddziały w tych trzech hufcach, nowy Izrael mógł wyzwąć [do walki] oddziały Filistynów. O godzinie jedenastej, gdy dzień się nachylił ku wieczorowi i miłość wielu oziębla z powodu wzmożenia się nieprawości, promień sprawiedliwości też zwracał się ku zachodowi; kiedy nie tylko chwasty i ciernie występku wdarły się do winnicy, do której gospodarz w różnych porach wysyłał najętych robotników za ustaloną stawkę denara i który ją zasadził swoją prawicą, lecz także lisy niemal zamierzały niszczyć ją, zamieniając ją w gorycz obcej winorośli, chciał zgromadzić bardziej gotowe oddziały przeciwko temu najsroźszemu tłumowi; i tak, jak dostrzegamy to w obecnej chwili, po pojawieniu się pierwszych trzech rydwanów o różnych znakach, [Bóg] rozkazał wyruszyć czwartemu rydwanowi, zaprzężonemu w srokate i silne konie, czyli Braci Kaznodziejów i Braci Mniejszych z wybranymi wodzami, aby poprowadzili ich jednocześnie do bitwy<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Por. F. Accrocca, „*Sancta planctatio Fratrum Minorum Ordinis*”. Gregorio IX e i Frati Minori dopo Francesco, w: *Gregorio IX e gli ordini mendicanti*, Spoleto 2011, s. 234 (Società internazionale di studi francescani. Convegno internazionale, 38).

<sup>12</sup> „*Novo igitur Israele hiis tribus agminibus turmis totidem quas Philistiim fecerant occurrente, hora undecima, cum dies iam declinasset ad vesperum, et propter iniquitatis habundantiam caritate plurimum frigescente vergeret iustitiae radius ad occasum quia vineam, ad quam paterfamilias operarios diversis temporibus denarii conductos conventione praemisera et quam sua dextra plantarat, non solum vitiorum vepres et spine pervaserant sed iam propemodum vulpecule demolientes convertere in aliene vitis amaritudinem intendebant, adversus infestissimam multitudinem militiam adunare voluit promptiorem et, sicut inpraesentiarum cernimus, post trium signis differentium tyrocinia quadrigarum, in quadriga quarta equos varios et robustos, Predicatorum et Minorum fratrum agmina, cum electis ducibus simul in prelium directurus*” (Gregorius IX, *Fons sapientiae*, w: *Domenico di Caleruega alle origini dell’Ordine dei Predicatori. Le fonti del secolo XIII*, a cura di G. Festa, A. Paravicini Bagliani, F. Santi, Firenze 2021, s. 450–452).

Grzegorz IX stwarza zatem wyraźny związek między Franciszkiem i Dominikiem, oraz między zakonami Braci Mniejszych i Braci Kaznodziejów. Pojawiający się w takim kontekście obraz jedenastej godziny odnosi się już nie tylko do Franciszka, ale do całego zakonu. W *Mira circa nos* przy okazji kanonizacji Asyżanina w 1228 roku nie ma żadnej aluzji do zakonu założonego przez Dominika, ani też, z oczywistych powodów, do niego samego – jeszcze przecież nie był kanonizowany. Jednak już sześć lat później, w *Fons sapientie*, Grzegorz IX nie tylko wspomina o braciach mniejszych, ale co ważniejsze, stawia ich w ścisłym związku z kaznodziejami, poprzez porównanie do dwóch koni ostatniego rydwanu z proroctwa Zachariasza. Zastosowany obraz służy rozwinięciu omawianego symbolu jedenastej godziny. Tym razem już nie enigmatycznie, ale wprost, papież nazywa braci mniejszych i kaznodziejów robotnikami w winnicy, którzy w tym samym okresie historii świata, w jedenastej godzinie, razem zostali powołani do pracy w Kościele. Analiza porównawcza obu dokumentów ujawnia szereg powiązań: praca w winnicy; obrona przed tymi, którzy jej zagrażają; walka i słownictwo wojskowe, wreszcie Franciszek i Dominik przedstawieni są jako wodzowie swoich armii. Można stwierdzić istnienie pewnego podobieństwa między *Mira circa nos* i *Fons sapientie*, a także faktu, że po upływie kilku lat od kanonizacji Franciszka papież podtrzymuje i rozwija tę samą myśl. Treści wyrażone początkowo w pierwszym liście zostają podjęte i wzbogacone w drugim, pozwalając na lepsze zrozumienie, chociaż Franciszek i Dominik zostają przedstawieni w dość odmienny sposób<sup>13</sup>.

Istotne jest zwrócenie uwagi na fakt, że bracia mniejsi i kaznodzieje w niektórych sprawach zajmują podobne miejsce w planach kurii i Grzegorza IX. Już w 1225 roku papież Honoriusz III pisze *Vineae Domini custodes*, który jest skierowany do misjonarzy obu tych zakonów wysłanych do pracy apostołskiej w Afryce Północnej<sup>14</sup>. Również później, zwłaszcza w latach trzydziestych, kuria wydawała pisma skierowane zarówno do kaznodziejów, jak i braci mniejszych, którzy wspólnie

---

13 Por. S. Tugwell, *The bull of canonization*, w: *Humberti de Romanis Legendae sancti Domini*, ed. S. Tugwell, Romae 2008, s. 363.

14 Por. Honorius III, *Vineae Domini custodes*, w: *Bullarium franciscanum Romanorum Pontificum constitutiones*, n. 23, s. 24.

podejmowali powierzone im zadania<sup>15</sup>, a nieraz zdarzało się, że część dokumentów skierowanych początkowo do kaznodziejów jakiś czas później trafiała również do braci z Zakonu św. Franciszka<sup>16</sup>. Posługa łącząca oba zakony to między innymi głoszenie kazań przeciwko herezjom, czyli — mówiąc językiem ówczesnych listów papieskich — walka z lisami, które niszczą winnicę Pańską. Działalność braci kaznodziejów i braci mniejszych na tym polu jest ważnym elementem projektu Grzegorza IX dotyczącego zwalczania herezji<sup>17</sup>.

Na przedstawionym przykładzie widać, że *Mira circa nos* jest częścią polityki Grzegorza IX wobec wspólnoty franciszkańskiej i w ogóle wobec mendykantów. Ich misja w Kościele jest w ocenie papieża tak samo ważna i uzasadniona jak innych, wcześniej ustanowionych zakonów, ponieważ zgodnie z przypowieścią, do której się odwołuje, wszyscy otrzymują równe wynagrodzenie od gospodarza winnicy. Pamiętając o trwającej reformie Kościoła, ważnym argumentem przemawiającym za zakonami żebraczymi jest z pewnością ich przydatność duszpasterska i mobilność: formacja, która nie zamyka się w murach klasztoru, ale oddaje się życiu aktywnemu, jest opatrnościową odpowiedzią na podjęte przez Stolicę Apostolską projekty odnowy<sup>18</sup>.

## 2. Rachela i Lea: dowartościowanie życia aktywnego

Jednym z ważniejszych określeń użytych w *Mira circa nos*, aby przedstawić zaangażowanie robotników powołanych do pracy w winnicy Pańskiej, jest opis prowadzenia stada owiec na pastwiska, dające im pokarm. Grzegorz używa słów nawiązujących do Księgi Rodzaju:

---

15 Por. przykładowe listy Grzegorza IX: *Benedicimus Deum Coeli* (*Bullarium franciscanum Romanorum Pontificum constitutiones*, n. 70, s. 119–120), *Credentes quod* (*Bullarium franciscanum Romanorum Pontificum constitutiones*, n. 249, s. 233), *Sicut litterae* (*Bullarium franciscanum Romanorum Pontificum constitutiones*, n. 273, s. 248–249).

16 Por. S. Tugwell, *The bull of canonization*, s. 365.

17 Por. M. T. Dolso, *Gli ordini mendicanti. Il secolo delle origini*, Roma 2021, s. 147–148.

18 Por. F. Accrocca, *Escatologia e francescanesimo nel Duecento*, w: *Un ribelle tranquillo. Angelo Clareno e gli Spirituali francescani fra Due e Trecento*, S. Maria degli Angeli, Assisi 2009, s. 251–253.

Nie chcąc zaś tylko dla siebie samego wstępować na górę i tulić się w objęciach Racheli, czyli pięknej choć bezpłodnej kontemplacji, zszedł do wskazanej komnaty Lei (por. Rdz 29, 15–30), aby stado owiec, z których każda ma bliźniaczą (Pnp 4, 2), prowadzić w głąb pustyni (Wj 3, 1) 12 w poszukiwaniu pastwiska życia (por. J 10, 9)<sup>19</sup>.

Dla lepszego odczytania tych postaci, a zwłaszcza podkreślenia przez Grzegorza znaczenia Lei, konieczne jest odwołanie się do wcześniejszej literatury. Fragment z Księgi Rodzaju (Rdz 29), podobnie jak przypowieść o robotnikach w winnicy, był często przedmiotem alegorycznej egzegezy i komentarzy wielu autorów starożytnych i średniowiecznych. Popularny kierunek interpretacyjny widział w siostrach reprezentację życia aktywnego (Lea) i kontemplacyjnego (Rachela). Autorzy umieszczali obok nich również inne postaci biblijne o podobnym znaczeniu: apostołów Piotra i Jana czy Martę i Marię, siostry Łazarza. Tak więc po jednej stronie byli Marta, Lea i Piotr, a po drugiej Maria, Rachela i Jan<sup>20</sup>.

Temat życia aktywnego i kontemplacyjnego w odniesieniu do Lei i Racheli wprowadził i zdefiniował w tradycji zachodniej Augustyn<sup>21</sup>, przedstawiając te dwa konkretne modele życia, z których jeden koncentruje się tylko na świecie ziemskim, podczas gdy drugi, reprezentowany przez Rachelę, wykracza poza niego i znajduje swoje spełnienie w wieczności<sup>22</sup>. Kluczowe dla interpretacji listu *Mira circa nos* wydaje się przede wszystkim pytanie o znaczenie i wzajemne relacje między życiem czynnym a kontemplacyjnym. Dla Augustyna wyższość życia kontemplacyjnego nad życiem czynnym jest oczywista, jednak stwierdza on także, że nie należy zaniedbywać potrzeb Kościoła wynikających

19 „Ne uero sibi soli proficeret in monte tantummodo Rachelis amplexibus inherendo, contemplationi pulchre quidem, sed sterili, ad Lye interdictum descendit cubiculum, minaturus gregem gemellis fetibus fecundatum ad interiora deserti pro uite pascuis perquirendis” (Gregorius IX, *Mira circa nos*, f. 81v).

20 Por. G. F. D. Locher, *Martha et Maria in de prediking van Augustinus*, „Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis” 46 (1963–1964), s. 68.

21 Por. C. Butler, *Il misticismo occidentale. Contemplazione e vita contemplativa nel pensiero di Agostino, Gregorio e Bernardo*, trad. P. Bartole, Bologna 1992, s. 309–314.

22 Por. Augustinus, *Contra Faustum manichaeum libri triginta tres*, w: *Contro Fausto manicheo*, trad. U. Pizzani, L. Alici, A. Di Pilla, note di U. Pizzani, A. Di Pilla, indici di F. Monteverde, Roma 2004, s. 540 (Opere di sant’Agostino, XIV/2).



z pełnionego urzędu, aby poświęcić się wyłącznie kontemplacji<sup>23</sup>. Inny ojciec Kościoła, Grzegorz Wielki, z doświadczeniem zarówno życia monastycznego, poświęconego medytacji i modlitwie, jak i apostołskiego, związanego z pełnionym urzędem i potrzebami wspólnoty kościelnej, proponuje również bardzo praktyczną koncepcję tej relacji: z nostalgią patrzy na życie kontemplacyjne, które musiał porzucić, ale jednocześnie dostrzega potrzebę życia czynnego i apostołstwa<sup>24</sup>. Dla Grzegorza, podobnie jak dla Augustyna, życie czynne jest nie tylko konieczne, ale wręcz niezbędne, ponieważ kontemplacja nie może być osiągnięta bez wcześniejszego życia czynnego<sup>25</sup>. Równowaga między modelami życia reprezentowanymi przez Rachelę i Leę była obecna u większości pisarzy wczesnochrześcijańskich, dla których życie kontemplacyjne cieszy się prymatem i wskazuje na rzeczywistość niebieską, natomiast życie aktywne jest konieczną drogą do jego osiągnięcia<sup>26</sup>.

Obok tego klasycznego wzorca, pod koniec XI wieku, można zauważyć u niektórych autorów coraz większe docenienie roli Lei oraz większy nacisk na konieczność zejścia z wyżyn kontemplacji do aktywnego życia<sup>27</sup>. Takie wyraźne podkreślenie modelu życia czynnego widać na przykład u Innocentego III, który podejmuje to zagadnienie w swoich kazaniach<sup>28</sup>, a także w listach, jak choćby tym wysłanym w 1199 roku do Raniero da Ponza. Jako legat papieski staje on przed koniecznością porzucenia życia monastycznego na rzecz nowych obowiązków kurialnych<sup>29</sup>. W obliczu wyzwań stojących przed Kościołem papież dobitnie wyraża potrzebę

23 Por. C. Butler, *Il misticismo occidentale*, s. 314–317.

24 Por. K. Ruh, *Storia della mistica occidentale*, vol. 1, trad. M. Fiorillo, Milano 1995, s. 182–186.

25 Por. Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechihelam*, lib. I, III, 10, cura et studio V. Recchia, Romae 1992, s. 142 (Gregorii Magni opera, III/1).

26 Por. D. A. Csányi, *Optima pars. Die Auslegungsgeschichte von Lk 10, 38–42 bei den Kirchnvatern der ersten vier Jahrhunderte*, „*Studia Monastica*” 2 (1960), s. 78.

27 Por. G. Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought. The Interpretation of Mary and Martha. The Ideal of the Imitation of Christ. The Orders of Society*, Cambridge 1998, s. 40–43.

28 Por. Innocentius III, *Sermoni (Sermones)*, a cura di S. Fioramonti, Città del Vaticano 2006, s. 476, 480.

29 Por. Innocentius III, *Licet solite solitudinis*, w: *Die Register Innocenz' III*, 2: Pontifikatsjahr, 1199/1200, n. 113 (122), bearbeitet von O. Hageneder, W. Maleczek, A. A. Strnad, Rom–Wien 1979, s. 238.

aktywnego zaangażowania i porzucenia powabu kontemplacji (piękna Rachel), na rzecz Lei, która jest płodna i rodzi mnóstwo dzieci<sup>30</sup>. Decydujące znaczenie ma więc nie tylko własne uświęcenie, ale miłość do innych i użyteczność dla Kościoła<sup>31</sup>. Idea papieża Innocentego jest ważna również dlatego, że przynosi pewne istotne zmiany w życiu zakonnym, i to w latach bezpośrednio poprzedzających pontyfikat Grzegorza IX. Rozróżnienie dwóch modeli życia, kontemplacyjnego i aktywnego, dotyczyło bowiem nie tylko możliwych sposobów przeżywania życia każdego chrześcijanina, ale służyło także przypisaniu roli Racheli i Lei, czy Marty i Marii, pewnym kategoriom osób, czy wspólnotom: osoby świeckie, duchowni diecezjalni i kanonicy byli utożsamiani z modelem Lei, podczas gdy pustelnicy i mnisi odwoływali się do Racheli<sup>32</sup>. Za pontyfikatu Innocentego III przesunięcie akcentu na życie czynne w dużej mierze dotknęło zakony, które do tej pory nastawione były w zasadzie wyłącznie na życie kontemplacyjne w swoich klasztorach. Teraz papież, wskazując na potrzeby Kościoła, wzywa ich zdecydowanie do opuszczenia domowej winnicy i zaangażowania się w winnicę Pana<sup>33</sup>. Ten ruch od wewnątrz – sięgający roku 1198 – w przypadku cystersów wiązał się z zaangażowaniem w przepowiadanie, działalność misyjną i krucjatę przeciwko herezjom<sup>34</sup>. Jak łatwo sobie wyobrazić, te nowe pomysły

<sup>30</sup> Por. F. Accrocca, „Alter apostolus”. *Per una rilettura della Vita beati Francisci*, w: R. Paciocco, F. Accrocca, *La leggenda di un santo di nome Francesco. Tommaso da Celano e la Vita beati Francisci*, Milano 1999, s. 182–183; P. Messa, *Le fonti patristiche negli scritti di Francesco d’Assisi*, S. Maria degli Angeli, Assisi 2006, s. 123.

<sup>31</sup> „He did not deny the traditional recognition of the superiority of Mary, but he softened the terms and put it in an almost selfish light. Mary’s part was sweeter, quieter, safer, and more secure. The part of Martha, on the other hand, was more fruitful and useful and, like that of Lia, was advantageous and profitable to others. Men were summoned to action by the love of neighbour, the call to self-sacrifice, and the example of Christ” (G. Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, s. 99).

<sup>32</sup> Por. H. Flachenecker, *Martha or Mary? The Action-Contemplation Model of Life according to St. Bonaventure in Comparison to Other Medieval Writers*, w: *Saint Bonaventure Friar, Teacher, Minister, Bishop. A Celebration of the Eighth Centenary of His Birth*, ed. by T. J. Johnson, K. Wrisley-Shelby, M. Kolbe Zamora, New York 2021, s. 549–553; G. Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, s. 31–32.

<sup>33</sup> Por. B. M. Kienzle, *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania, 1145–1229: Preaching in the Lord’s Vineyard*, New York 2001, s. 7–8.

<sup>34</sup> Por. B. M. Bolton, *Via Ascetica: a Papal Quandary*, „*Studies in Church History*” 22 (1985), s. 185–187; B. M. Kienzle, *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania*, s. 135.

i próby redefinicji monastycyzmu napotykały nieraz na spory opór i nie były przyjmowane przez mnichów z dużym entuzjazmem<sup>35</sup>.

Grzegorz IX, pisząc w *Mira circa nos* o Lei i Racheli, posługuje się znanymi postaciami biblijnymi, które mają bardzo konkretne znaczenie. Papież nie neguje roli kontemplacji, pisze o jej pięknie i wartości, ale szczególnie docenia to wszystko, co kryje się za symbolem Lei. Te figury należy czytać razem z poprzednim obrazem symbolem jedenastej godziny, gdyż wzajemnie się uzupełniają: list mówi nie tylko o ciągłym powoływaniu robotników do Kościoła-winnicy Pana, ale bardzo wyraźnie zaznacza, że jest to praca aktywna, konieczna dla dobra innych i polegająca przede wszystkim na przepowiadaniu. Jeśli przyjmiemy, że „jedenasta godzina” może odnosić się też do idei czasów ostatecznych, to wyakcentowanie Lei pokazuje, że według autora najlepszą odpowiedzią na tę rzeczywistość jest konieczność zaangażowania się w służbę apostołską. Łatwo jest wywnioskować, jaki kierunek działalności i jakie miejsce w planach papiestwa wskazuje w ten sposób Grzegorz IX braciom mniejszym.

## Podsumowanie

Jeśli liczyć tylko bezpośrednie odniesienia, *Mira circa nos* całkowicie milczy na temat braci mniejszych. Poza krótką wzmianką o prowadzeniu stada owiec, tylko hipotetycznie związaną z tematem<sup>36</sup>, list nie zawiera żadnych innych aluzji do Zakonu. Brakuje także wyraźnego przedstawienia Franciszka jako założyciela. Treść jest całkowicie zdominowana przez duchową interpretację życia Asyżanina. Błędem byłoby jednak rozpatrywanie przesłania listu z wyłączeniem braci lub zakładanie, że pozostaje on bez wpływu na nich. Związek Franciszka z Zakonem jest oczywisty, dlatego kanonizacja założyciela nowej formacji zakonnej oraz dokument

35 Por. A. Gréolois, *Les cisterciens et la lutte contre les hérésies méridionales sous Innocent III: mobilisation d'un ordre ou activation de réseaux?*, w: *Innocent III et le Midi*, sous la direction de M. Fournié, D. Le Blévec, J. Théry-Astruc, Toulouse 2015, s. 384.

36 „Ad Lye interdictum descendit cubiculum, minaturus gregem gemellis fetibus fecundatum ad interiora deserti pro uite pascuis perquirendis, ut illic, ubi manna celestis dulcedinis reficit a secularium strepitu segregatos, cum lacrimarum effusione semina sua mittens, cum exultatione manipulos ad eternitatis orrea reportaret, cum populi sui principibus collocandus, corona iustitiae coronatus” (Gregorius IX, *Mira circa nos*, f. 81v).

wydany z tej okazji przez Kurię Rzymską są ważnym przyczynkiem do wzrostu znaczenia tej wspólnoty i określenia jej roli w Kościele.

Istotnym elementem podkreślonym w liście w odniesieniu do Franciszka jest przepowiadanie, które staje się znakiem jego świętości. Asyżanin przedstawiany jest wiernym jako *miles Christi* i gorliwy apostoł, którego podstawową bronią jest słowo. Jego wyznawcy mają w ten sposób jasno określone przez papieżstwo zadanie i przestrzeń działania apostołskiego. W takim duchu powinno być odczytywane również odwołanie do jedenastej godziny: nie tylko Franciszek jest opatrnościowym darem dla ówczesnego Kościoła, ale także wspólnota braterska, która od niego bierze swój początek. Jeśli nie jest to jeszcze bardzo widoczne w *Mira circa nos*, to *Fons sapientie* mówi już bardzo wyraźnie nie tylko o Franciszku i Dominiku i ich świętości, ale o wojskach Braci Mniejszych i Braci Kaznodziejów powołanych przez Boga do pracy w winnicy. Podobnie naśladowanie Lei i przedkładanie życia czynnego, poświęconego trosce o zbawienie innych, nad życie kontemplacyjne, przedstawiają dość precyzyjną wizję Zakonu ukazaną przez Grzegorza IX.

Dzięki takiemu podejściu list staje się narzędziem legitymizującym istnienie i działalność tej stosunkowo młodej wspólnoty. Jednak dokument nie jest całkowicie rewolucyjny i nie wskazuje braciom zupełnie nowej drogi. Można go raczej traktować jako kontynuację i kolejny krok w prowadzonej już od jakiegoś czasu polityce papieżstwa. Założenia reformy z czasów Innocentego III, wyrażone między innymi w prawodawstwie Soboru Laterańskiego IV, kładą duży nacisk na apostołstwo i *cura animarum* w Kościele<sup>37</sup>. Za pontyfikatu Honoriusza III bracia mniejsi, podobnie jak inne zakony żebracze, otrzymują oficjalne uznanie ze strony Kościoła, a także przywileje i nowe zadania w zakresie misji i przepowiadania<sup>38</sup>. Takie wsparcie dla apostołstwa i kaznodziejstwa ze strony

37 Por. *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, ed. A. García y García, Città del Vaticano 1981, 10 (s. 58–59); 11, 12–14 (s. 59); 27, 1 (s. 72).

38 Por. A. Cacciotti, *Gli Ordini mendicanti. Riforme e innovazioni nella vita religiosa al tempo di Innocenzo III*, w: *Il Concilio Lateranense IV a 800 anni della sua celebrazione. Una rilettura teologica*, a cura di N. Ciola, A. Sabetta, P. Sguazzardo, „*Lateranum*” 82 (2016) n. 2–3, s. 625; A. De Prosperis, *La Cancelleria di Onorio III: alcuni spunti dalle lettere apostoliche ai nuovi Ordini mendicanti*, „*Antonianum*” 94 (2019) fasc. 3, s. 600–604; A. De Prosperis, *Innovazioni nel lessico delle lettere pontificie relative agli Ordini Mendicanti durante il pontificato di Onorio III*, w: *Nuovi studi su Onorio III*, a cura di Ch. Gras-

papiestwa kontynuuje również Grzegorz IX<sup>39</sup>. Z tej perspektywy jeszcze wyraźniej wybrzmiewa przesłanie listu *Mira circa nos* i jego wyraźny akcent położony na apostołstwo. Dokument kanonizacyjny Franciszka doskonale wpisuje się w ten konkretny kierunek reformy Kościoła, obrany i wiernie realizowany przez Stolicę Apostolską, i taką, a nie inną misję wskazuje również braciom i następcom św. Franciszka z Asyżu.

## Bibliografia

- Accrocca F., „*Sancta planctatio Fratrum Minorum Ordinis*”. Gregorio IX e i Frati Minori dopo Francesco, w: *Gregorio IX e gli ordini mendicanti*, Spoleto 2011, s. 195–258 (Atti del XXXVIII Convegno internazionale).
- Accrocca F., „*Alter apostolus*”. Per una rilettura della Vita beati Francischi, w: R. Paciooco, F. Accrocca, *La leggenda di un santo di nome Francesco. Tommaso da Celano e la Vita beati Francischi*, Milano 1999, s. 137–260.
- Accrocca F., *Escatologia e francescanesimo nel Duecento*, w: *Un ribelle tranquillo. Angelo Clareno e gli Spirituali francescani fra Due e Trecento*, S. Maria degli Angeli, Assisi 2009, s. 249–274.
- Amos Th. L., *Early Medieval Sermons and the Holy*, w: *Models of Holiness in Medieval Sermons*, ed. by B. M. Kienzle, E. Wilks Dolnikowski, R. Drage Hale, D. Pryds, A. T. Thayer, Louvain-la-Neuve 1996, s. 23–34.
- Augustinus, *Contra Faustum manichaeum libri triginta tres*, w: *Contro Fausto manicheo*, trad. di U. Pizzani, L. Alici, A. Di Pilla, note di U. Pizzani, A. Di Pilla, indici di F. Monteverde, Roma 2004 (Opere di sant’Agostino, XIV/2).
- Bolton B. M., *Via Ascetica: a Papal Quandary*, „*Studies in Church History*” 22 (1985), s. 161–191.
- Butler C., *Il misticismo occidentale. Contemplazione e vita contemplativa nel pensiero di Agostino, Gregorio e Bernardo*, trad. di P. Bartole, Bologna 1992.
- Cacciotti A., *Gli Ordini mendicanti. Riforme e innovazioni nella vita religiosa al tempo di Innocenzo III*, w: *Il Concilio Lateranense IV a 800 anni della*  
so, Roma 2017, s. 50–67; L. Pellegrini, *Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della „cura animarum”*, w: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel’200*, Assisi 1981, s. 148–159 (Atti dell’VIII Convegno Internazionale).
- <sup>39</sup> Por. L. C. Landini, *The Causes of the Clericalization of the Order of Friars Minor 1209–1260 in the Light of Early Franciscan Sources*, Chicago 1968, s. 61–66.

- sua celebrazione. *Una rilettura teologica*, a cura di N. Ciola, A. Sabetta, P. Sguazzardo, „Lateranum” 82 (2016) n. 2–3, s. 601–627.
- Constable G., *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought. The Interpretation of Mary and Martha. The Ideal of the Imitation of Christ. The Orders of Society*, Cambridge 1998.
- Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Comentaribus glossatorum, ed. A. García y García, Città del Vaticano 1981.
- Csányi D. A., *Optima pars. Die Auslegungsgeschichte von Lk 10, 38–42 bei den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte*, „Studia Monastica” 2 (1960), s. 5–78.
- De Prosperis A., *Innovazioni nel lessico delle lettere pontificie relative agli Ordini Mendicanti durante il pontificato di Onorio III*, w: *Nuovi studi su Onorio III*, a cura di Ch. Grasso, Roma 2017, s. 49–71.
- De Prosperis A., *La Cancelleria di Onorio III: alcuni spunti dalle lettere apostoliche ai nuovi Ordini mendicanti*, „Antonianum” 94 (2019) fasc. 3, s. 587–608.
- Dolso M. T., *Gli ordini mendicanti. Il secolo delle origini*, Roma 2021.
- Flachenecker H., *Martha or Mary? The Action-Contemplation Model of Life according to St. Bonaventure in Comparison to Other Medieval Writers*, w: *Saint Bonaventure Friar, Teacher, Minister, Bishop. A Celebration of the Eighth Centenary of His Birth*, ed. by T. J. Johnson, K. Wrisley-Shelby, M. Kolbe Zamora, New York 2021, s. 539–553.
- Gregorius IX, *Benedicimus Deum Coeli*, w: *Bullarium franciscanum Romanorum Pontificum constitutiones, epistolas ac diplomata continens tribus Ordinibus Minorum, Clarissarum, et Poenitentium a seraphico patriarcha Sancto Francisco institutis concessa*, n. 120, studio et labore J. H. Sbaralea, Romae 1759, s. 119–120.
- Gregorius IX, *Credentes quod*, w: *Bullarium franciscanum Romanorum Pontificum constitutiones, epistolas ac diplomata continens tribus Ordinibus Minorum, Clarissarum, et Poenitentium a seraphico patriarcha Sancto Francisco institutis concessa*, n. 249, studio et labore J. H. Sbaralea, Romae 1759, s. 233.
- Gregorius IX, *Fons sapientiae*, w: *Domenico di Caleruega alle origini dell’Ordine dei Predicatori. Le fonti del secolo XIII*, a cura di G. Festa, A. Paravicini Bagliani, F. Santi, Firenze 2021, s. 448–455.

- Gregorius IX, *Mira circa nos*, w: *Registra Vaticana* 14, n. 31, f. 80v–82r.
- Gregorius IX, *Sicut litterae*, w: *Gregorius IX, Bullarium franciscanum Romanorum Pontificum constitutiones, epistolas ac diplomata continens tribus Ordinibus Minorum, Clarissarum, et Poenitentium a seraphico patriarcha Sancto Francisco institutis concessa*, n. 273, studio et labore J. H. Sbaralea, Romae 1759, s. 248–249.
- Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechihelam*, lib. I, III, 10, cura et studio V. Recchia, Romae 1992 (*Gregorii Magni Opera*, III/1).
- Grémois A., *Les cisterciens et la lutte contre les hérésies méridionales sous Innocent III: mobilisation d'un ordre ou activation de réseaux?*, w: *Innocent III et le Midi*, sous la direction de M. Fournié, D. Le Blévec, J. Théry-Astruc, Toulouse 2015, s. 377–390.
- Honorius III, *Vineae Domini custodes*, w: *Bullarium franciscanum Romanorum Pontificum constitutiones, epistolas ac diplomata continens tribus Ordinibus Minorum, Clarissarum, et Poenitentium a seraphico patriarcha Sancto Francisco institutis concessa*, n. 23, studio et labore J. H. Sbaralea, Romae 1759, s. 24.
- Innocentius III, *Licet solite solitudinis*, w: *Die Register Innocenz' III, 2. Pontifikatsjahr, 1199/1200*, bearbeitet von O. Hageneder, W. Maleczek, A. A. Strnad, Rom–Wien 1979, s. 238.
- Innocentius III, *Sermoni (Sermones)*, a cura di S. Fioramonti, Città del Vaticano 2006.
- Kienzle B. M., *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania, 1145–1229: Preaching in the Lord's Vineyard*, New York 2001.
- La letteratura francescana*, vol. 1: *Francesco e Chiara d'Assisi*, a cura di C. Leonardi, Milano 2004.
- Landini L. C., *The Causes of the Clericalization of the Order of Friars Minor 1209–1260 in the Light of Early Franciscan Sources*, Chicago 1968.
- Locher G. F. D., *Martha et Maria in de prediking van Augustinus*, „Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis” 46 (1963–1964), s. 65–86.
- Luz U., *Vangelo di Matteo*, vol. 3, edizione italiana a cura di C. Gianotto, Brescia 2013.
- Merlo G. G., *Intorno a frate Francesco. Quattro studi*, Milano 1993.
- Messa P., *Le fonti patristiche negli scritti di Francesco d'Assisi*, S. Maria degli Angeli, Assisi 2006.

- Origenes, *Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum*, w: *Origenes Matthaeuserklärung*, 1: Die Griechisch Erhaltenen Tomoi, XV, 32, Hrsg. E. Benz, E. Klostermann, Leipzig 1935, s. 446–447.
- Pellegrini L., *Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della „cura animarum”*, w: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel'200*, Assisi 1981, s. 129–167 (Atti dell'VIII Convegno Internazionale).
- Rainini M., *I Predicatori dei tempi ultimi. La rielaborazione di un tema escatologico nel costituirsi dell'identità profetica dell'Ordine domenicano, „Cristianesimo nella storia”* 23 (2003), s. 307–343.
- Ruh K., *Storia della mistica occidentale*, vol. 1, trad. di M. Fiorillo, Milano 1995.
- Tevel J. M., *The Labourers in the Vineyard: The Exegesis of Matthew 20, 1–7 in the Early Church*, „*Vigiliae Christianae*” 46 (1992) no. 4, s. 356–380.
- Tugwell S., *The bull of canonization*, w: *Humberti de Romanis Legendae sancti Dominici*, ed. S. Tugwell, Romae 2008, s. 329–398.




## Romuald Henryk Kośła OFM

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

henryk.kosla@upjp2.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-2725-2374>

## „Vitis mystica”. Aspekty chrystologii afektywnej traktatu o Męce Pańskiej św. Bonawentury

 <https://doi.org/10.15633/ps.27403>

Romuald Henryk Kośła OFM – doktor habilitowany nauk teologicznych, prezbiter Zakonu Braci Mniejszych Prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP w Krakowie, adiunkt w Katedrze Nauki o Bogu Trójosobowym w Instytucie Teologii Dogmatycznej i Patrystycznej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zakres badań: teologia i duchowość przedstawicieli szkoły franciszkańskiej okresu scholastyki.

---

**Article history** • Received: 28 Aug 2023 • Accepted: 3 Oct 2023 • Published: 29 Dec 2023

**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (cc by 4.0)

## Abstract

*„Vitis Mystica”. Aspects of the Affective Christology of the Treatise on the Lord’s Passion st. Bonaventure*

Based on the analysis of some aspects of the mystery of Christ contained by the Seraphic Doctor in the work of “Vitis Mystica”, it is possible to determine the profile of the Christological discourse. It is clearly mystagogical and mystical, revealing a typically experiential, and therefore affective formula. Divine realities, such as: the incarnation, the passion, the cross or the Sacred Heart of Jesus, are for Bonaventure a kind of „prisons” of love, they are above all open spaces through which God does not let himself be known, but rather met. According to his practical way of understanding all theology, Jesus Christ as Verbum Incarnatum et Crucifixum is and should be the center of man’s spiritual life.

**Keywords:** affective Christology, mystical cognition, Word incarnate and crucified, cross, Divine Heart, uniting love

---

## Abstrakt

*„Vitis mystica”. Aspekty chrystologii afektywnej traktatu o Męce Pańskiej św. Bonawentury*

Na podstawie analizy niektórych aspektów tajemnicy Chrystusa zawartej przez Doktora Serafickiego w dziele „Vitis mystica” da się określić profil chrystologicznego dyskursu. Jest on wyraźnie mistagogiczno-mistyczny, ujawniający typowo doświadczalną, a zatem afektywną formułę. Boskie rzeczywistości, takie jak: wcielenie, męka, krzyż czy Najświętsze Serce Jezusa, stanowią dla Bonawentury swoiste „więzienia” miłości, są przede wszystkim otwartymi przestrzeniami, przez które Bóg nie tyle pozwala się poznać, ile bardziej spotkać. Zgodnie z jego praktycznym sposobem rozumienia całej teologii, Jezus Chrystus jako Verbum Incarnatum et Crucifixum jest i powinien być centrum duchowego życia człowieka.

**Słowa kluczowe:** chrystologia afektywna, poznanie mistyczne, Słowo wcielone i ukrzyżowane, krzyż, Boskie Serce, miłość jednocząca

---

Pojęcie chrystologii afektywnej, o aspektach której chcemy mówić na podstawie analizy wybranych fragmentów dzieła św. Bonawentury *Vitis mystica seu tractatus de Passione Domini*<sup>1</sup> (Mistyczny Krzew Winny, czyli traktat o Męce Pańskiej), łatwiej przyjdzie nam zrozumieć, gdy przyjrzymy się sposobowi pojmowania przez niego samej teologii. Kluczowe znaczenie w tym wypadku ma odpowiedź na pytanie: czy teologia jest nauką praktyczną czy teoretyczną, inaczej spekulatywną. Punkt widzenia Doktora Serafickiego w tym względzie różni się nieco od stanowiska św. Tomasza z Akwinu<sup>2</sup>.

O ile stanowisko tego ostatniego uwzględnia w teologii bardziej aspekt teoretyczny niż praktyczny, to znaczy, że chodzi w niej przede wszystkim bardziej o poznawanie Boga niż o działanie człowieka zgodnie z Jego zamysłem<sup>3</sup>, o tyle św. Bonawentura uznający w teologii, podobnie jak Tomasz, oba aspekty, stawia akcent na praktycznym jej wymiarze, aczkolwiek czyni to w oryginalny sposób. Otóż, poza alternatywą między teorią (*prymat poznania*) a praktyką (*prymat praktyki*), dostrzega inną, trzecią drogę postrzegania teologii, którą określa jako „mądrościową”. Jego zdaniem mądrość obejmuje zarówno aspekt teoretyczny, jak i praktyczny. Szuka bowiem kontemplacji (czyli najwyższej formy poznania), której podstawowym celem jest „ut boni fiamus” – abyśmy stawali się dobrzy. Bonawenturze chodzi więc przede wszystkim o to, aby z poznania rodziło się dobro<sup>4</sup>. We wprowadzeniu do *Libri quattuor sententiarum* (Czterech ksiąg sentencji, zwanych potocznie *Sentencjami*) Piotra

1 W artykule korzystamy z polskiego tłumaczenia: św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny, czyli traktat o Męce Pańskiej*, w: św. Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, przeł. i oprac. S. Kafel OFMCap, Warszawa 1984, s. 162–188.

2 U obu wielkich świętych dostrzec można dwa różnicowane podejścia do badań filozoficznych i teologicznych. Nie oznacza to jednak, że stoją one wobec siebie w jakiejś wyraźnej opozycji, lecz dowodzi jedynie oryginalności i głębi myśli każdego z autorów. Szczegółowe zestawienie poglądów na temat rozumienia teologii zaprezentował papież Benedykt XVI w jednej z trzech katechez wygłoszonych w kolejne środy marca 2010 roku, w których przybliżył wiernym najistotniejsze aspekty życia i twórczości św. Bonawentury.

3 Por. św. Tomasz, *Summa theologiae*, tłum. i oprac. P. Bełch OP, Londyn 1975, I, q. 1, art. 4, s. 33–34.

4 Por. św. Bonawentura, *Breviloquium*. Prolog, księga pierwsza (Boża Trójca), 5, tłum. S. C. Napiórkowski, w: *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, Warszawa 1980, s. 224 (*Opera Philosophorum Medii Aevi*, 3).

Lombarda wyraził to prawidło w kluczu chrystologicznym, podkreślając, że: „Wiara jest w umyśle w taki sposób, że wywołuje uczucie. Na przykład: wiedzieć, że Chrystus umarł «za nas», nie pozostaje wiedzą, lecz staje się nieuchronnie uczuciem, miłością”<sup>5</sup>.

Zdaniem naszego Doktora ten, kto miłuje, chce coraz lepiej i coraz głębiej poznawać umiłowanego. Tym samym prawdziwa teologia wychodzi od miłości (*sed propter amorem eius cui assentit*) – to znaczy, że jest „uzasadniona przez miłość do Tego, któremu dało się przyzwolenie”<sup>6</sup>. Innymi słowy, w teologii chodzi o to, by lepiej poznać ukochanego – to jest zasadniczy cel, jej główne przeznaczenie. Tym samym w kwestii teologicznego poznawania Boga decydujące znaczenie ma prymat miłości, ostatecznym zaś celem człowieka jest nieutralny stan trwania z Bogiem w miłości<sup>7</sup>.

5 „Nam cognitio haec iuvat fidem, et fides sic est in intellectu, ut, quantum est de sui ratione, nata sit movere affectum. Et hoc patet. Nam haec cognitio, quod Christus pro nobis mortuus est, et consimiles, nisi sit homo peccator et durus, movet ad amorem” (S. Bonaventura, *Proemium in librum primum Sententiarum*, q. 3, w: *Doctoris seraphici S. Bonaventurae [...] Opera omnia*, 1: *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi. In primum librum Sententiarum*, Ad Claras Aquas, Quaracchi 1882, s. 13).

6 S. Bonaventura, *Proemium in librum primum Sententiarum*, q. 2, Q I, s. 11.

7 Papież Benedykt XVI trafnie uchwycił różnice w pojmowaniu teologii tych dwóch doktorów Kościoła, stwierdził bowiem, że: „Idąc tym tropem, moglibyśmy również powiedzieć, że najwyższą kategorią dla św. Tomasza jest prawda, podczas gdy dla św. Bonawentury – dobro. Błędem byłoby dopatrywanie się w obu tych odpowiedziach sprzeczności. Dla obu to, co prawdziwe, jest także dobre, a dobro jest również prawdziwe; widzieć Boga to kochać, a kochać to widzieć. Chodzi zatem o odmienne akcenty wspólnej zasadniczo wizji. Oba akcenty ukształtowały odmienne tradycje i odmienne duchowości, i w ten sposób ukazały płodność wiary – jednej w różności swych wyrazów” (Benedetto XVI, *Udienza generale*, 17.03.2010, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20100317.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100317.html), tłum. własne). Odnosząc się do prymatu miłości, należałoby tu przywołać dwa źródła myśli Bonawentury. W pierwszym rzędzie chodzi o św. Franciszka, żywą ikonę miłości do wcielonego i ukrzyżowanego Syna Bożego, mającego wymierny wpływ na życie i działanie swoich współbraci. W drugiej kolejności trzeba przywołać postać Pseudo-Dionizego Areopagity, którego teologiczne myślenie odcisnęło swoje piętno zwłaszcza na tekstach Bonawentury określanych jako pisma ascetyczno-mistyczne. Jak się wyraził w tym względzie papież: „Podczas gdy dla św. Augustyna *intellectus* – widzenie rozumem i sercem – jest ostatnią kategorią poznania, Pseudo-Dionizy czyni jeszcze jeden krok: wspinając się ku Bogu, można dojść do punktu, w którym rozum już nic nie widzi. Ale w nocy intelektu miłość widzi jeszcze – widzi to, co jest niedostępne dla rozumu. Miłość wykracza poza rozum, widzi więcej, wchodzi znacznie głębiej w tajemnicę

Bonawentura te same interpretacyjne kryteria stosuje w chrystologii: poznajemy, ponieważ miłujemy; poznajemy nie po to, aby więcej wiedzieć, lecz aby bardziej kochać. Tę zasadę oddaje doskonale przytoczone już wyżej stwierdzenie: „wiedzieć, że Chrystus umarł «za nas», nie pozostaje wiedzą, lecz staje się nieuchronnie uczuciem, miłością”. Należy podkreślić, że chrystologia znajduje się naprawdę w sercu i w centrum jego systemu myślenia<sup>8</sup>. Taki stan rzeczy tłumaczy się zarówno inspiracją płynącą z bogactwa duchowego św. Franciszka, jak i ogólną wizją chrystologiczną, która formowała się w łonie franciszkańskiego zakonu i jego szkoły. Uważna lektura różnych tekstów naszego Doktora dowodzi, że jego doktryna chrystologiczna krystalizowała się na wielu płaszczyznach. Wiele bowiem kwestii dyskutował w środowisku uniwersyteckim Paryża, wychodząc od założeń zaproponowanych przez Piotra Lombarda w *Sentencjach*, dziele stanowiącym wówczas dla wszystkich doktorów podstawę teologicznych rozważań. Cenny element w formowaniu się chrystologicznych założeń stanowiły dysputy z mistrzami uniwersyteckimi, podczas których poruszano życiowe kwestie, jak chociażby sprawę ewangelicznej doskonałości czy praktykowania ubóstwa. Ważne w tym względzie znaczenie miały wykłady, które Bonawentura proponował tym wszystkim, którzy pragnęli postąpić na drodze doskonałości, o czym świadczy chociażby skierowane do siostr dziełko mistyczne *De perfectione vitae* (O doskonałości życia). W ogólnej ocenie jego chrystologii należy wreszcie uwzględnić kazanie *Christus unus omnium Magister* (Chrystus jeden nauczyciel wszystkich) będące próbą wnikliwego uzasadnienia pośrednictwa Chrystusa dla poznania odwiecznej Prawdy.

---

Boga”. Jest to oczywiste potwierdzenie wyrażonej wcześniej intuicji kard. Ratzingera, który doskonale znał myśl Bonawentury dzięki gruntownym badaniom nad jego teologią historii. Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Kraków 2005, s. 29. Kardynał tłumaczy, że miłość szuka zrozumienia, że chce lepiej zrozumieć tego, kogo kocha. Innymi słowy: kochać to znaczy chcieć poznać, tym samym szukanie zrozumienia może być właściwie wewnętrznym nakazem miłości.

8 Cenną analizą chrystologii Doktora Serafickiego jest tekst: V. Battaglia, *Jesus Christus*, w: *Dizionario Bonaventuriano*, a cura di E. Caroli, Padova 2008, s. 506–517. Odsyłamy do polskiego tłumaczenia: *Jezus Chrystus*, tłum. R. H. Kośła, w: *Słownik Bonawenturiański. Filozofia—teologia—duchowość*, red. R. H. Kośła, Kraków 2022, k. 397–420.

Chrystologiczna refleksja osiągnęła swój szczytowy rozwój w *Collationes in Hexaëmeron* (Konferencjach o sześciu dniach stworzenia) – ostatnim chronologicznie dziele naszego autora. Bez cienia przesady można powiedzieć, że ten teologiczny materiał stanowi prawdziwą intelektualną i duchową wędrówkę. Bonawentura odnosi się bowiem w nim do wszystkich wymiarów tajemnicy Jezusa Chrystusa, posługując się koncepcją Słowa niestworzonego, wcielonego, ukrzyżowanego i natchnionego<sup>9</sup>. Nie omieszczał także nawiązać do jakże praktycznej kwestii, czyli do życia duszy w miłosnym i obłubieńczym zjednoczeniu z Chrystusem, stanowiącej przecież prawdziwy i centralny punkt fascynującej teologii mistycznej, jaką Seraficki Doktor pozostawił w *Itinerarium mentis in Deum*.

Przedmiotem naszych badań będą chrystologiczne założenia, jakie Bonawentura zawarł w dziele *Vitis mystica* – podstawowym materiale źródłowym analizy. W nim bowiem relacja między teologią i życiem wewnętrznym, wiedzą i kontemplacją ma typowo pasywną konotację, stanowiąc tym samym doskonały przykład tzw. chrystologii afektywnej. Jej zaś nerwem jest *mysterium crucis* wraz z całym potencjałem miłości, jaki przez niego przemawia.

Chodzi o materiał – pierwotnie najprawdopodobniej jedno z wielu kazań – który Bonawentura przeredagował ostatecznie i nadał mu kształt prawdziwego teologicznego traktatu<sup>10</sup>. Posługując się w nim analogią zasugerowaną przez samego Zbawiciela (J 15, 1–11), nasz Doktor rozważa

---

9 Zob. Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła*. Wydanie synoptyczne tekstu oryginalnego Redakcji A oraz B z przekładem polskim, wstęp, przekł., red. A. Horowski, Kraków 2008. Warto podkreślić, że refleksja tam zawarta bierze początek od opisu Trójcy immanentnej, z syntetyczną prezentacją trzech określeń osobowych, a mianowicie: Syn, Słowo i Obraz Ojca. Cały dyskurs przechodzi następnie na teren ekonomii zbawienia, uwzględniając rolę Chrystusa jako pośrednika między Bogiem a ludźmi, a także jako głowy Mistycznego Ciała. Ta misja Syna Bożego zostaje przedstawiona w kontekście różnych etapów Jego zbawczego działania, te zaś logicznie zakładają: preegzystencję, wcielenie, paschę oraz paruzję. Ważne miejsce w swojej refleksji Bonawentura poświęca Jezusowi Chrystusowi jako źródle zbawiającej prawdy oraz praźródle prawdziwej chrześcijańskiej mądrości. Refleksja ta została przeprowadzona z uwzględnieniem relacji między teologią i życiem duchowym, między wiedzą i kontemplacją, a zatem relacji, która tak naprawdę wyznaczyła kierunek myślenia doktora Kościoła.

10 Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny, czyli traktat o Męce Pańskiej*, s. 162–188.

podobieństwo między zwykłym krzewem winnym a Krzewem Mistycznym – Jezusem Chrystusem. Jest to tekst wyróżniający się wyjątkowym kunsztem literackim świadczącym między innymi o biblijnej erudycji Doktora oraz wielkiej wrażliwości jego ducha. Przez porównania, obrazy i inne literackie zabiegi Bonawentura wyraża swoją pasyjną, a co za tym idzie afektywną subtelność. Chrystus, prawdziwy, mistyczny Krzew Winny jest w tym teście celem wszystkich wysiłków ascezy, ucieleśnieniem dążeń duszy, aby z Nim jedno stanowić przez miłość.

## 1. Wieczne korzenie Winnego Krzewu

Wychodząc od ewangelicznej perykopy św. Jana, w której sam Jezus określa siebie jako prawdziwy Krzew Winny (J 15, 1), Bonawentura zachęca do przyjrzenia się pewnym właściwościom ziemskiego krzewu winnego, aby lepiej poznać cechy Niebiańskiego Krzewu Winnego. Jak zaznaczy, nie chodzi tylko o właściwości, jakie ów krzew posiada z natury, ale także i o te, które wynikają z pracy nad jego uprawą<sup>11</sup>. Pierwsza właściwość dotyczy samej natury krzewu. Otóż jest on sadzony, nie zaś wysiewany, a sadi się pęd wzięty z jego macierzystego krzewu. To prawidło nasz Doktor odnosi do poczęcia Jezusa. On, odwieczny Winny Krzew, w swojej boskiej naturze zrodzony został z innego Krzewu Winnego: „Bóg został zrodzony z Boga i Syn z Ojca, współwieczny i współistotny z Tym, z którego jest”<sup>12</sup>. Jednakże, jak zaznacza Bonawentura, ten odwiecznie zrodzony przez Ojca Syn, aby przynieść więcej owocu, zasadzony został na ziemi, czyli poczęty w Maryi Dziewicy, „stał się Tym, kim nie był, pozostając Tym, kim był”<sup>13</sup>.

Błogosławiona Dziewica Maryja jako prawdziwa ziemia nawodniona wodą Ducha Świętego, czyli miłością – zrodziła zbawczy Krzew Winny. Jej ufne posłuszeństwo Bogu sprawiło, że moc Ducha czyniła w jej ciele rzeczy cudowne za pomocą łaski, która po części poruszała, po części

<sup>11</sup> Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 1, 1, s. 163.

<sup>12</sup> Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 1, 2, s. 163. Chodzi oczywiście o podstawową chrystologiczną prawdę dotyczącą preegzystencji Syna Bożego i Jego odwiecznych narodzin z Boga Ojca. Współistotność (*consubstantialitas*), o której tu mowa, jest dogmatem wiary sformułowanym na soborze efeskim w 325 roku przeciwko Ariuszowi i jego zwolennikom kwestionującym boską naturę Jezusa Chrystusa.

<sup>13</sup> Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 1, 2, s. 164.

wspierała, po części wznosiła naturę, według tego, czego wymagało to cudowne poczęcie<sup>14</sup>. Bonawentura w komentarzu do Sentencji wyznał wprost, że „Tym, co faktycznie najbardziej przygotowało Dziewicę na poczęcie Syna Bożego, była Boska miłość”<sup>15</sup>. Moc miłości ofiarowanej Dziewicy w Duchu Świętym zjednoczyła ją z Najświętszą Trójcą i uczyniła zdolną do poczęcia Syna Bożego. Tak więc poprzez zrodzenie Go według ludzkiej natury Maryja dała światu tego samego Jednorodzonego Syna, którego Ojciec zrodził *ab aeterno*. Mówiąc inaczej, została cudownie przyłączona do boskiego rodzenia Ojca, ponieważ Jezus „jak jest pierworodnym Ojca, tak też jest pierworodnym Matki; i jak jest jednorodnym Ojca, tak jest jednorodnym Matki”<sup>16</sup>. I tak płodność Dziewicy Maryi odczytywana jest w kategorii ziemi nawodnionej miłością Bożego Ducha, który zasadził niebieski Winny Krzew dzięki posłuszeństwu jej wiary<sup>17</sup>, co Bonawentura wyraził w prostych słowach: „I otworzyła się ta ziemia – Błogosławiona Dziewica Maryja – przez wiarę, wierząc i będąc posłuszną słowom anioła oraz zrodziła zbawczy Krzew Winny – naszego Zbawiciela”<sup>18</sup>.

Omówiony wyżej oryginalny sposób, w jaki Bonawentura rozpatruje fundamentalną prawdę chrystologiczną o wcieleniu, wychodząc od

14 Por. św. Bonawentura, *Breviloquium*, 4, 3: QV, s. 243–244.

15 Por. *Doctoris seraphici S. Bonaventurae [...] Opera omnia*, 3: *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. In *tertium librum Sententiarum*, Ad Claras Aquas, Quaracchi 1887, d. 4, a. 1, q. 1: QIII, s. 99.

16 *Doctoris seraphici S. Bonaventurae [...] Opera omnia*, 7: *Commentarius in Evangelium S. Lucae*, Ad Claras Aquas, Quaracchi 1895, 2, 10: QVII, s. 46.

17 Maryja, budując swoje życie na wierze Izraela, wierze swoich Ojców, musi wznieść się na jej wyżyny, gdyż nie chodzi już jedynie o wiarę w obietnice Boże, ale ich urzeczywistnienie. W pewnym sensie musi pozostawić starą wiarę, która mogłaby okazać się nawet przeszkodą. Ona jest wezwana, aby podążać nową drogą zbawienia, jaką Bóg przed Nią otworzy. Już na samym początku tej drogi musi uwierzyć Bogu, że zostanie Matką, pozostając jednocześnie Dziewicą. Doktor Seraficki często nawiązuje do tego aspektu zwiastowania, a za św. Augustynem stwierdza, że Maryja zanim poczęła w swoim łonie Syna Bożego, poczęła Go w swoim sercu jako słowo wiary: „quia corde concepit verbum fidei, ventre concepit Filium Dei”. Prawda, zgodnie z którą Maryja „concepit Filium Dei”, jest rozważana w ścisłej zależności z przyjęciem słowa przez wiarę „concepit verbum fidei”. Wiara, według Bonawentury, domaga się od Maryi najwyższego stopnia wewnętrznego wsłuchiwania się (*auditus interior*) w objawiające Boże słowo, bez którego trudno byłoby zrozumieć Boże przesłanie, Bożą wolę.

18 Św. Bonawentura, *Mystyczny Krzew Winny*, 1, 2, s. 164.



ewangelijnej perykopy o winnym krzewie, prowadzi do dwóch ważnych konkluzji z punktu widzenia naszych badań nad afektywnością refleksji o Chrystusie traktatu *Vitis mystica*.

Pierwsza z nich dotyczy samej terminologii. Otóż słowa nicejskiego symbolu wiary o Synu Bożym, który zstąpił z nieba (*descendit de celis*), w analizowanym tekście – przy zastosowanym już porównaniu do winnego krzewu – oddał zwrotem „został zasadzony na ziemi” (*plantata est [vitis] in terra*). Co istotne, przedstawił Go najpierw jako Boga zrodzonego z Boga, Syna z Ojca współwiecznego i współistotnego z Tym, z którego jest (*est Deus genitus de Deo, et Filius de Patre, coaeternus et consubstantialis ei, de quo est*). Bonawentura odniósł się także do motywu wcielenia. W nicejskim *Credo* został on wyrażony słowami „dla nas, ludzi, i dla naszego zbawienia” (*propter nos homines et propter nostram salutem*), w dziele świętego Doktora odnajdujemy stwierdzenie „aby przyniósł więcej owocu” (*ut maiorem fructum facere*), ściśle oddające naturę Krzewu.

Druga konkluzja ma już charakter merytoryczny, dotyczy bowiem istotnego aspektu doktrynalnego. Wiąże się zasadniczo z pojęciem zbawienia, z Bogiem „dla nas”, ze Stwórcą, który nie pozostawia stworzenia w opuszczeniu. On bowiem ukochanego swego Syna, Krzew odwiecznie zakorzeniony „na wysokości”, zasadza również na ziemi, „na niskości” – i to bez utraty owych niebieskich korzeni. Zapuszczając je jak najniżej, aż do krańcowego poniżenia, w największym ukryciu, Bóg pozostaje zawsze tym „w górze”<sup>19</sup>. Dlatego, jak mówi nasz Doktor, może przynieść więcej owocu, gdyż wszystko to, co przynależy do Boga, czyli wszelkie przymioty wysokości, takie jak: chwała, dobro, majestat czy miłość, w Jego Synu – Winnym Krzewie, zostają udostępnione człowiekowi jako uzdrawiające liście i jako owoce dające życie wieczne.

Tym samym cały dyskurs Bonawentury o preegzystencji i wcieleniu, czyli zasadzeniu na ziemi Winnego Krzewu jako Drzewa uzdrawiającego i dającego życie wieczne, stanowi rodzaj subtelnej medytacji o zbawczym dobrodziejstwie, jakie Bóg zamierzył i zrealizował dla ratowania ludzkości. Jezus jako Winny Krzew zasadzony na ziemi przy udziale Błogosławionej Dziewicy umożliwił człowiekowi dojście do wewnątrzboskiej

<sup>19</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, przekł. J. Zycho-wicz, Kraków 1995, s. 62.

miłości, która przekraczając ramy wieczności, dotknęła doczesności w całej jej historycznej złożoności. I tak wzięte z Maryi ciało Jezusa – zewnętrzny znak uniżenia, z jego radykalnym wyrazem na krzyżu – stało się prawdziwą Latoroślą, której liście i owoce zdolne są odkryć przed człowiekiem całe bogactwo świata duchowego, a przede wszystkim odślonić jego boskie pochodzenie.

## 2. Ziemskie „metody” Jego uprawiania

Zatrzymamy się teraz przy zagadnieniu motywu wcielenia, a dokładniej przy sposobie, w jaki Bonawentura wyraził go w dziele *Mistyczny Krzew Winny*. Chodzi tu zwłaszcza o chrystologiczny argument rozważany przez średniowiecznych doktorów Kościoła ze szczególnym upodobaniem. Jego podstawowym założeniem było odrodzenie całego stworzenia w Chrystusie: jak Ojciec stworzył wszechświat przez Słowo, tak odnowienia i odrodzenia wszystkiego dokonał także przez Słowo<sup>20</sup>. Idea pośrednictwa Słowa Bożego – nadzwyczaj oryginalna w całym chrystologicznym traktacie Bonawentury dzięki takim pojęciom, jak: *Verbum increatum*, *incarnatum*, *crucifixum* oraz *inspiratum*<sup>21</sup> – jest w tym wypadku kluczem interpretacyjnym całej sekcji o przycinaniu i okopywaniu winnego Krzewu, z akcentem położonym na aspekcie uniżenia.

Stosując analogię do owocującego krzewu winnego, Bonawentura rozważa poszczególne wydarzenia z życia Jezusa Chrystusa, którego Bóg

---

20 „...sicut Pater per Verbum omnia fecit, sic per Verbum omnia refecit” (S. Bonaventura, *Doctoris seraphici S. Bonaventurae [...] Opera omnia*, 3: *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, d. 1, a. 2, q. 3, QIII, s. 30).

21 Istotnie, w chrystologii Bonawentury zbawcze pośrednictwo Jezusa Chrystusa identyfikowane jest przede wszystkim z refleksją dotyczącą Słowa niestworzonego, wcielnego, ukrzyżowanego i natchnionego. Należy przy tym dodać, że ważnym kierunkiem dyskusji o pośrednictwie Chrystusa jest ten, który otwiera na zagadnienie łaski. Dar najwyższy i doskonały, jakim jest łaska, pochodzi od Ojca i zostaje udzielony przez Chrystusa w Duchu Świętym. Człowiek, który został stworzony przez Boga w stanie zdolnym do przemiany łaską przez Słowo niestworzone (*ut per Verbum increatum informabilis esset homo ad gratiam*), po grzechu pierworodnym miał potrzebę, ażeby Słowo się wcieliło w łonie Najświętszej Dziewicy Maryi i aby został na nowo uzdolniony do przyjęcia łaski. Zob. S. Bonaventura, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, *Collatio 1, 4–5*, w: *Doctoris seraphici S. Bonaventurae [...] Opera omnia*, 5: *Opuscula varia. Theologica*, Ad Claras Aquas, Quaracchi 1891, s. 457–458.

Ojciec zasadził na ziemi dla ratowania ludzkości zranionej grzechem. Niektóre z nich interpretuje w kategorii przycinania krzewu, inne zaś jego okopywania. Chociaż w jednym i drugim przypadku chodzi o ten sam wyraźnie sprecyzowany cel: „ut maiorem fructum facere”.

Na co głównie nasz Doktor zwraca uwagę, kiedy odnosi się do przycinania? Już na samym początku stwierdza, że przycinanie można rozumieć dosłownie i symbolicznie. W pierwszym przypadku mowa jest o obrzezaniu Chrystusa (por. Łk 2, 21), którego, jak zaznaczył, Zbawiciel nie potrzebował, ono miało uśmierzyć jedynie nasze bóle. Znaczy to, że „został zraniony nie za siebie, ale by uleczyć nasze rany (Iz 53, 4n)”<sup>22</sup>. Zastanawia ten typowo ekspiacyjny wymiar aktu obrzezania, nie jest bowiem czytany w kluczu wypełnienia Prawa, lecz wynagradzającego zadośćuczynienia, a więc wymiaru, który będzie wyznaczał wszystkie etapy zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa, przez co Bonawentura nada całej swojej chrystologii owego afektywnego kolorytu.

Odnosząc się z kolei do symbolicznego znaczenia przycinania Krzewu, jakim jest Jezus, Doktor Seraficki nawiązuje do kilku podstawowych chrystologicznych stwierdzeń, biblijnie umocowanych, które w swojej teologicznej wymowie dotyczą kenozy. Wychodząc na przykład od tekstu św. Pawła z Listu do Filipian o ogołoceniu i przyjęciu przez Syna Bożego postaci sługi (Flp 2, 6n), zaznacza, że już samo pojęcie ogołocenia, rozumianego jako wyjście z niebieskiego kręgu Ojcowskiej miłości i przyjęcie ludzkiego ciała, stanowi pewien rodzaj „przycięcia”. Oczywiście nie sposób nie zauważyć, że Bonawentura miał na myśli akt „samoprzycięcia”, czyli odcięcia się od dotychczasowego – naturalnego dla siebie, ponieważ boskiego – stanu istnienia. Takie ogołocenie, efekt wejścia Chrystusa w historię, jest tu rozumiane jako wydarzenie będące wynikiem woli Syna wobec zbawczych zamiarów Ojca, zgodnie ze słowami psalmisty: oto idę, aby pełnić Twoją wolę, mój Boże (por. Ps 40, 7n)<sup>23</sup>. Nie inaczej ogołocenie, do którego nawiązuje Bonawentura, a które jest zgodą Syna na to, aby przyjąć postać sługi, jest owocem Jego posłuszeństwa

<sup>22</sup> Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 2, 1, s. 164.

<sup>23</sup> Chodzi o fragment Psalmu 40, zaadoptowany przez autora Listu do Hebrajczyków, który – jak to ujął Joseph Ratzinger – dosłuchał się w jego słowach „rozmowy” między Ojcem a Synem, jaką jest wcielenie. Co więcej, pozwoliły mu one zrozumieć tę tajemnicę jako akt wewnątrztrynitarny, duchowy. Zob. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 68.

wobec Ojca, owocem Synowskiej miłości. I tak prawdziwy Krzew Winny, Jezus, przez wcielenie, czyli ogołocenie/przycięcie, stał się mniejszy od aniołów (por. Ps 8, 6; Hbr 2, 7 i 9); co więcej, został poniżony najbardziej spośród ludzi<sup>24</sup>.

Symbolika przycinania, ściśle związana z przyjęciem przez odwieczne Słowo ludzkiej natury, wyznacza, zdaniem Doktora Serafickiego, cztery sfery uniżenia i dotyczy konkretnie: chwały, mocy, przyjemności oraz bogactwa. Wyraża to w słowach: „Nożem zniewagi odcięto od Niego chwałę, nożem odrzucenia – moc, nożem bólu – przyjemność, nożem ubóstwa – bogactwo”<sup>25</sup>. Istotnie, Syn Boży, który nie tylko był ubogaczony wszelką chwałą, jako że On sam jest chwałą, przywdział odzienie sługi i związane z tym stanem zniewagi, aby każdego człowieka zachować od wstydu i przywrócić mu pierwotną chwałę. Ten, którego władzy poddane jest wszystko na niebie i na ziemi, został tak poniżony, iż uważano Go za ostatniego ze wszystkich ludzi (por. Iz 53, 3). Znosił głód, pragnienie, upały, zimna i zmęczenie aż do śmierci na krzyżu. Poddał się tak wielkiemu cierpieniu, że nie było boleści podobnej do Jego boleści (por. Lm 1, 12). I wreszcie On, w którym wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte (por. Kol 2, 3), bogaty we wszystko i niepotrzebujący niczego, stał się tak ubogi, że nie miał gdzie głowy schronić (por. Mt 8, 20).

Bonawentura mówi o jeszcze jednym rodzaju przycięcia, symbolicznym, który jednak przywołuje dramatyczny czas męki i godzinę zbawczej śmierci Jezusa na Golgocie. Mówi on o nożu strachu, którym odcięto od Zbawiciela przyjaciół i bliskich, aby nie było nikogo, kto by Go w chwili największego cierpienia pocieszył (por. Lm 1, 2)<sup>26</sup>. Nóż ten jednak nie zdołał odciąć jednej, najbliższej istoty, Matki Najświętszej, której dusza przeszyta mieczem boleści, odczuwała w sobie fizyczne umęczenie Syna.

Jak widać, w przypadku symboliki przycinania krzewu mamy do czynienia z odniesieniem się przez Bonawenturę do człowieczeństwa Jezusa, do utworzenia ciała – jak to określił psalmista – podlegającego prawom upływającego czasu, z dojrzewaniem i obumieraniem włącznie. Uniżenie, którego doznaje w ciele Syn Boży, prowadzi aż do agonii

<sup>24</sup> Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 2, 2, s. 164.

<sup>25</sup> Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 2, 3, s. 164.

<sup>26</sup> Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 2, 4, s. 165.

krzyża. Co więcej, pozostaje ono w głębokim wewnętrznym związku z samą tajemnicą Synostwa, w odniesieniu zarówno do Ojca Niebieskiego, jak i do Najświętszej Matki, tajemnicą ukonkretnioną w postaci wyobcowania się od Nich „przez mękę” i jednocześnie oddania się Im „przez miłość”. Bycie wobec Nich Synem oznaczało zgodę na przycinanie, na znoszenie niedogodności życia, na bycie posłusznym aż do śmierci krzyżowej<sup>27</sup>.

To tajemnica krzyża, bardziej niż jakiegokolwiek inne wydarzenie z życia odwiecznego Krzewu, przez doskonałe posłuszeństwo Syna objawia Ojcowskie miłosierdzie, czyli miłosną życzliwość Boga wobec ludzkości. W żaden inny sposób nie mógł Bóg bardziej przyciągnąć człowieka do swojej miłości, jak cierpiąc dla niego męki krzyża<sup>28</sup>. Miłość okazana ludzkości przez Słowo wcielone osiągnęła szczyt w męce: „Chrystus cierpiał w ciele najsrozsza mękę i współodczuwał w największej goryczy cierpienie w duszy”<sup>29</sup>. A ponieważ chodzi o miłość, i to miłość bezwarunkową, bezgraniczną, to ona sama jest racją, która usprawiedliwia niezmierny ból wycierpiany przez Jezusa Chrystusa. Warto przy tym

27 Krzyż jako doskonałe streszczenie zbawczej ekonomii stanowi ostatnią i najbardziej radykalną mowę Boga do człowieka. Krzyż umiejscawia się wewnątrz tej wiecznej i trynitarniej mowy i realizuje jej ostatni historyczny kształt. Tak więc Słowo ukrzyżowane umiejscowione jest przez Bonawenturę wewnątrz teologicznej dynamiki Słowa w ogóle. Tylko w dynamice historii zbawienia należy szukać Słowa Bożego i w jej kontekście Je rozumieć. Jednocześnie Słowo Boże, wcielone i ukrzyżowane, stanowi przedłużenie wsobnego życia w Bogu, czyli odwiecznych relacji Osób Przenajświętszej Trójcy, które w miłości i przez miłość objawiły się w krzyżu.

28 Św. Bonawentura, *Por. Doctoris seraphici S. Bonaventurae [...] Opera omnia*, 3: *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, d. 20, a. un., q. 5, resp., Q III, s. 428.

29 „Hinc est, quod Christus et acerbissima passione passus est in carne et amarissima compassus est in anima” (św. Bonawentura, *Breviloquium*, 4, 9, Q V, s. 250). Według naszego teologa, łaska realizuje drogę zejścia poprzez poszczególne etapy, poczynawszy od „wyjścia” od „Ojca źródła światła”. Pierwszy z nich związany jest ze „Słowem niestworzonym”, dzięki któremu „człowiek staje się zdolny przyjąć łaskę”. Potem następuje zejście łaski w ciele, gdy „poprzez Słowo wcielone” uaktualnia się wyjście „Bożej mądrości i staje się drogą udostępnienia”, to znaczy, że Bóg daje siebie w sposób ekstremalny w Synu wcielonym jako słyszalne i widzialne „przedłużenie” Ojca, jako Jego miłość dla człowieka. Właśnie przez kenozę wcielenia „człowiek ma dostęp do łaski”. To darmowe zniżenie się Słowa w ciele dopełni się, kiedy stanie się Słowem ukrzyżowanym, to jest, kiedy „zejdzie w nas” – nie tylko przyjdzie do „nas”, czyli do swoich, lecz także wejdzie w nas, uczestnicząc aż do głębi w naszym śmiertelnym ciele.

podkreślić, że ból duszy cierpiącej z powodu grzesznego stanu ludzkości był o wiele większy niż ten cielesny, spowodowany ukrzyżowaniem<sup>30</sup>.

Stwierdzenia te prowadzą do ogólnego wniosku, że dyskurs staurologiczny rozwinięty przez Bonawenturę jest nie tyle zdeterminowany przez grzech, ile raczej przez wolę Osób Boskich Najświętszej Trójcy, aby przez wcielenie Syna Bożego, tj. przez „utworzenie Mu ciała”, objawić całą Boską moc miłowania, mądrość i dobroć. Tak więc główny motyw ofiary krzyża – rozważany przez Bonawenturę w kontekście dyskusji o Słowie ukrzyżowanym – znajduje się w sercu Boga, który bogactwo życia wewnątrzboskiego komunikuje w historii, a ta nie przez kogo innego, jak tylko przez człowieka stała się historią grzechu. „Jeżeli zapytamy, jaka jest główna przyczyna Jego przyjścia w ciele, najlepsza odpowiedź jest taka, że jego główną racją jest doskonała dobroć Boga, z której i poprzez którą dokonało się wcielenie Słowa”<sup>31</sup>.

A ponieważ w Słowie komunikuje się nam sam Ojciec, Źródło pełni życia, dlatego z całą pewnością można stwierdzić, że w Ukrzyżowanym mamy przystęp do życia w swojej wiecznej, niezniszczalnej formie. Ukrzyżowana miłość, znakiem której jest otwarte Serce Zbawiciela, jest źródłem nowego życia. Zatrzymajmy więc teraz uwagę na znaku Boskiego Serca i jego teologicznej wymowie, stanowi ona bowiem najbardziej specyficzny ornament chrystologii afektywnej, znamion której szukamy w dziele Bonawentury.

---

30 Por. św. Bonawentura, *Por. Doctoris seraphici S. Bonaventurae [...] Opera omnia*, 3: *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, d. 16, a. 2, q. 3, Q III, s. 358b.

31 S. Bonawentura, *Sermones de tempore. Dominica prima Adventus, Sermo 2, Q IX, w: Doctoris seraphici S. Bonaventurae [...] Opera omnia*, 9: *Sermones de tempore, de sanctis, de B. Vergine Maria et de diversis, Ad Claras Aquas, Quaracchi 1901*, s. 27. W tym znaczeniu krzyż – definitywne słowo Boga Ojca wypowiedziane przez Syna – nie powinien być rozumiany (i głoszony) jako proste narzędzie ratunku. Krzyż jest ostatnim sposobem uzewnętrznienia się wiecznej woli Boga, która udzieliła się człowiekowi w tak radykalny sposób. On jest ostatnim etapem drogi uniżenia się miłości Boga poza Nim samym. Tak więc Słowo ukrzyżowane przesuwa oś pojmowania zdarzenia krzyża przede wszystkim ku wolnej i miłującej wieczności Boga, skąd Bóg Ojciec wypowiada swoje Słowo.

### 3. Najświętsze Serce zranione miłością

W dziele *Vitis mystica* nie mamy oczywiście do czynienia z metodyczną wyartykułowaną doktryną o Najświętszym Sercu, nie odnajdziemy w nim także jasno określonych znamion kultu w kształcie, jaki dziś znamy<sup>32</sup>. Warto jednak przyrzeć się przynajmniej niektórym zawartym w nim elementom refleksji o Boskim Sercu, aby wyrobić sobie zdanie na temat ich znaczenia w chrystologicznej dyskusji, zwłaszcza gdy mówimy o jej specyficznym wyznaczniku, czyli o afektywności. Już na wstępie należy podkreślić, że Bonawentura żywił gorącą cześć dla pięciu ran Chrystusa, które Bóg wyrzył na ciele serafickiego ojca Franciszka. Dał temu wyraz zwłaszcza w biografii świętego z Asyżu, w której z gorącym uczuciem miłości wyrażał się o ranie Serca Jezusa<sup>33</sup>.

Nasz Doktor nawiązuje do Najświętszego Serca Chrystusa w kontekście kolejnej czynności niezbędnej przy pielęgnacji krzewu winnego: chodzi mianowicie o jego okopywanie, które podobnie jak przycinanie i przywiązywanie ma zapewnić owocowanie właściwe naturze krzewu. Jest ono, używając jego słów, przepełnione i powiększone niepojętą miłością (*incomprehensibili caritate dilatatum est et ampliatum*). I nie jest to wyłącznie stwierdzenie orzekające czy informujące o pewnym stanie, w jakim nasz Zbawiciel przeżywa swoją ostatnią godzinę na ziemi. Jest bardziej modlitwą serca pragnącego innych podprowadzić do Boskiego Serca, pełnego żaru Synowskiej miłości, która jako jedyna zdolna jest

---

<sup>32</sup> W tym względzie odsyłamy do naszego artykułu, owocu pokonferencyjnej publikacji, w którym doktrynę dotyczącą Boskiego Serca Jezusa zaprezentowano w trzech badawczych przestrzeniach: biblijnej, teologicznej oraz ascetyczno-mistycznej. Zob. R. H. Kośla, *Bonawenturiański wkład w rozwój doktryny i kultu Najświętszego Serca Jezusa*, w: *Bonawenturiański system myślenia. Pytanie o aktualność. 1217–2017. Materiały Międzynarodowej Konferencji Jubileuszowej z okazji 800-lecia urodzin św. Bonawentury z Bagnoregio*, Kraków, 1–2.06.2017, red. R. H. Kośla OFM, Kraków 2018, s. 289–308 (Studia, 6).

<sup>33</sup> „Żar serafickich pragnień unosił go do Boga, a słodycz współczucia przemieniała w tego, który chciał być ukrzyżowany ze zbyt wielkiej miłości. [...] Tak więc prawdziwa miłość do Chrystusa przekształciła kochającego, upodabniając go do Jego obrazu (2 Kor 3, 18)” (Bonawentura z Bagnoregio, *Życiorys większy św. Franciszka z Asyżu*, 13, 1–5, tłum. S. Kafel, w: *Źródła Franciszkańskie*, red. R. Prejs, Z. Kijas, Kraków 2005, s. 945–949).

włączyć całą ludzkość w niebieski krwiobieg miłości trzech Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Dlatego tak wielkie duchowe znaczenie, poza teologicznym oczywiście, ma spojrzenie na zraniony bok Chrystusa jako znak niewidzialnej rany miłości (*ut per vulnus visibile vulnus amoris invisibile videamus*)<sup>34</sup>. Do takiego właśnie ujęcia odniósł się w swojej encyklice *Haurietis aquas* papież Pius XII, kiedy pisał o Sercu Zbawiciela płonącym miłością wobec Ojca i ludzi<sup>35</sup>. Rana Jezusowego Serca jest najprostszym i najpewniejszym przystępem do miłości Ojca, będącej jej źródłem i pełnią, On bowiem tak umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, abyśmy mieli w Nim życie wieczne (por. J 3, 16). Dlatego zatem kult Najświętszego Serca został związany głównie z oddawaniem czci Bożej i ludzkiej miłości Jezusa, którą Ten okazał najpełniej na krzyżu w ranie swego Boskiego Serca.

Mówiąc o miłości Bożej, najcenniejszym darze Serca Jezusa, Bonaventura odkrywa bardzo ważny jej aspekt. Otóż odwieczna miłość Ojca objawiona w Synu pozwala się zranić, bo „kto żarliwie kocha, ten jest zraniony miłością”<sup>36</sup>. Znaczy to, że zranione serce nie wycofuje się, gdy zostaje odrzucone. Bóg miłuje nawet wtedy, gdy jest odrzucony, lekceważony, wzgardzony. W widzialnej ranie boku niewidzialna Boża miłość wystawia się na wolność odpowiedzi ze strony człowieka. Nie może być inaczej, gdyż Serce Jezusowe, otwarte włócznią, niczego nie zatrzymało dla siebie, niczego nie ukryło, oddało wszystko. W znaku otwartego serca Chrystus oddał siebie całego. „W jaki sposób—pytał nasz Doktor—mógł Jezus lepiej okazać tę żarliwość, jeśli nie przez to, że pozwolił zranić włócznią nie tylko ciało, ale również samo serce? (*non solum corpus, verum etiam ipsum cor lancea vulnerari permisit*)”<sup>37</sup>. Nie mógł tej żarliwości wyrazić inaczej, jak tylko pozwalając rozewrzeć i otworzyć swe serce, oddać je. A dać własne serce oznacza ostatecznie złożyć siebie w ofierze.

34 Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 3, 5, s. 167.

35 Pius XII, Encyklika *Haurietis aquas*, 15.05.1956.

36 „Qui enim ardentem amat amore vulneratus est” (Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 3, 5, s. 167).

37 Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 3, 5, s. 167.



Tak więc otwarte Boskie Serce, którego znakiem jest Jego rana (*car-nale ergo vulnus vulnus spirituale ostendit*)<sup>38</sup>, objawia ostatecznie światu nieskończoną miłość Ojca i otwiera historię wcielenia na wieczność. Innymi słowy, Bóg nie tylko wyszedł w Synu ze swej transcendencji, aby okazać człowiekowi drogę powrotu do siebie, ale, co istotne, zdecydował, aby ten powrót odbył się w najbardziej zaskakujący sposób: przez krzyż i uśmiercone na nim miłością Serce<sup>39</sup>.

Nie sposób nie zauważyć tu dialektyki miłości i pasji, która, według Bonawentury, zespala w jedno dwie drogi: Boga ku człowiekowi i człowieka ku Bogu. Bóg wychodzi od trynitarnej miłości ku męce, człowiek zaś przekracza siebie na drodze męki, by wznieść się ku odwiecznej miłości. Nasz Doktor tak wyraził tę zależność: „Zwiążmy się więc więzami męki dobrego i najukochańszego Jezusa, abyśmy mogli być związani z Nim również więzami miłości. On bowiem związany więzami miłości zstąpił z nieba na ziemię, aby przyjąć więzy męki. Również i odwrotnie – my, którzy pragniemy dostać się z ziemi do nieba, zwiążmy się najpierw więzami męki z naszą Głową, abyśmy przez to doszli do związania się więzami miłości i stali się z Nim kimś jednym”<sup>40</sup>.

Ostatnie stwierdzenie: „abyśmy z Chrystusem stali się kimś jednym” streszcza naturę chrystologii afektywnej tego traktatu. Nic nie oddaje głębi afektywnej więzi Stwórcy i stworzenia tak, jak tajemnica Boskiego Serca, otwartego i zapraszającego do jedności każdą ludzką istotę. Obraz otwartego Serca Jezusa, który Bonawentura sugestywnie nakreślił w *Vitis mystica*, wyraża najgłębszą treść paschalnej tajemnicy, jednoczącej przez złożenie siebie w ofierze. Najświętsze Serce Jezusa, „przepełnione i rozszerzone niepojętą miłością” jest doskonałym znakiem

38 Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 3, 5, s. 167.

39 Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 3, 2, s. 166. Myśl o wyjściu Boga ku ludzkości w zranionym sercu doskonale wyraził Hans Urs von Balthasar: „Wyjście Boga jest udanem się w niebezpieczeństwo i nicosć stworzenia, które od początku ukazało, że Jego serce może zostać zranione. W pokorze możliwości zranienia tkwi *condescensio* Boga i ona właśnie zawiera Jego zasadniczą gotowość pójścia do końca, miłości aż na Krzyż. To przesadne skrycie się Boga staje się Jego najwyższym wyrażeniem. Ma ono taką moc wyrazu, która opromienia wszystkie pozostałe obrazy, wszystkie pociąga ku sobie i obejmuje w sobie” (H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, przekład E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007, s. 346).

40 Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 4, 5, s. 170.

jedności, ponieważ miłość z natury jest jednocząca. Ona chce dawać wszystko, ale zaspokoić ją może też tylko wszystko. Bonawentura tajemnicę zjednoczenia serca z Sercem opisuje w dwóch kategoriach: „wejścia” i „zamieszkania”. Wyraża to słowami: „Twój bok został przebity, aby nam umożliwić wejście; Twoje Serce po to zostało zranione, abyśmy mogli zamieszkać w tej winnicy”<sup>41</sup>. Wejść do Serca Jezusa, zamieszkać w nim – tworzyć z nim jedno – to cel duchowej wędrówki, to autentyczne mistyczne zespolenie, ostatni szczebel drabiny we wspinacze ku trój-jedynnej Miłości.

Tę duchową więź z Jezusem teolog z Bagnoregio wyraził w kluczu afektywnego utożsamienia serca z Sercem: „Jego Serce bowiem jest także moim” (*Cor enim illius etiam meus est*)<sup>42</sup>. Tłumaczył, że skoro jego Głową jest Chrystus (zob. Ef 4, 15; 5, 25; Kol 1, 18), nie może być wątpliwości, że własność Głowy, czyli serce, w sposób naturalny także jest jego własnością. Nawiązując do eklezjalnej współzależności członków mistycznego Ciała i jego Głowy – Chrystusa, Bonawentura stwierdza wprost: „Jak więc oczy mojej fizycznej głowy są rzeczywiście moje, tak i serce mojej duchowej Głowy jest również moje”, po czym dodaje z zachwytem: „Jak to więc dobrze dla mnie! Oto ja z Jezusem mam jedno serce (*ecce, ego cum Iesu cor unum habeo*)! I cóż więc dziwnego, skoro także wielka liczba wierzących miała jedno serce (por. Dz 4, 32)”<sup>43</sup>.

Kiedy Bonawentura mówi o jednym sercu, to chce wyrazić bodaj najbardziej nośną prawdę wiary: Bóg pragnie, byśmy byli jedno zarówno z Nim, jak i pomiędzy sobą – byśmy stali się doskonałą jednością (por. J 17, 22–23). Jedynie w Sercu Jezusa możemy być jedno, bez żadnego podziału. Boska miłość wylewająca się z otwartego Serca jak nurt rwącej rzeki ogarnia bowiem wszystkich, którzy się do Niego zbliżają. W tym „jednym Sercu” – Chrystusowym i naszym, ludzkim – pulsuje to samo życie, którego źródłem jest cała Najświętsza Trójca.

41 Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 3, 5, s. 167.

42 Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 3, 4, s. 166. O szczerzej komunii serc dzięki miłości Ukrzyżowanego zob. N. Martínez-Gayol Fernández, M. J. Fernández, Á. Cor-dovilla, F. Millán, *Odwzajemnienie miłości. Teologia, historia i duchowość wynagrodzenia*, Kraków 2012, s. 203.

43 Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 3, 4, s. 166.

Więź z Jezusem i radość z niej płynąca wyrażone w kategorii *cor unum* nie powinny być stanem prowizorycznym. Jest to propozycja trwałego zamieszkania, niczym niezmaconego rozkoszowania się miłosną gościnnością Chrystusa. A zatem jak ostrzeżenie przed porzuceniem tego bezpiecznego schronienia brzmią słowa naszego Doktora: „Skoro już raz przyszliśmy do Serca najśłodszego Pana Jezusa i «dobrze jest nam tu być» (Mt 17, 4) nie odchodźmy zbyt łatwo od Tego, o którym napisało: «Ci, którzy oddalają się od Ciebie, będą zapisani na ziemi» (Jr 17, 13). Cóż natomiast otrzymują przychodzący do Ciebie? Przystąpimy do Ciebie, mówi Pismo Święte, i będziemy się radować w Tobie (por. Pnp 1, 3) pamiętający o Twoim sercu. O, «jak dobrze i przyjemnie mieszkać» (Ps 132, 1) w tym sercu”<sup>44</sup>. Opuszczenie Boskiego Serca zawsze powoduje powiększenie Jego rany<sup>45</sup>, sam człowiek zaś traci skarb najcenniejszy, z którym tu na ziemi nic równać się nie może. Nie dziwą więc słowa żarliwej modlitwy:

44 Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 3, 3, s. 166.

45 W tym duchu należałoby odczytać słowa Bonawentury: „Martwe jest serce najśłodszego Pana, mego Jezusa, ponieważ zostało zranione. Otrzymało ranę miłości Serce Oblubieńca Jezusa, poniosło śmierć z miłości”. Wraz z rosnącą słabością ludzkiego ciała Oblubieńca rosła siła Boskiej miłości, która napierała do tego stopnia, że już po śmierci, po otwarciu Serca wybuchła strumieniem Krwi i Wody, nasycając spragnione stworzenie i gasząc pragnienie Ojca. Do tego „crescendo” męki oraz miłości nasz Doktor nawiązał w dwudziestym trzecim rozdziale *Vitis mystica*, kiedy stwierdził, że: „W wielkości męki jest ukazana wielkość miłości” (*In hac magnitudine passionis magnitudo consideretur caritatis*) – po czym rozwinął myśl na temat tej zależności: „Oglądaj i wpatruj się w różę krwawej męki, w jaki sposób czerwieni się na dowód najgorętszej miłości. Współzawodniczą równocześnie miłość i męka: tamta – by bardziej płonęła, ta – by bardziej czerwieniła się od wylanej krwi. W przedziwny jednak sposób czerwieni się męka dzięki żarowi miłości, ponieważ gdyby nie kochała, to by i nie cierpiała. Żar największej i nieporównywalnej miłości okazuje się w męce i w czerwieni jej krwi” (św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 23, 1, s. 185). Bonawentura kontynuuje swój komentarz: „Jak bowiem róża zamyka się pod wpływem chłodu nocy, a pod wpływem wzrastającego ciepła słonecznego cała się otwiera i, rozciągnąwszy płatki, w czerwieni ukazuje przyjemny żar – tak wspaniały Kwiat niebios, najlepszy Jezus, który przez długi czas, od grzechu pierwszego człowieka, jakby był zamknięty w chłodzie nocy, nie udzielał jeszcze grzesznikom pełni łaski, gdy jednak nadeszła pełnia czasu (Ga 4, 4), rozpalony promieniami żarliwej miłości, otworzył się w każdym miejscu swego ciała, a żar róży miłości zabłysnął w czerwieni wylanej krwi”.

O najlepszy Jezu! Serce Twoje jest cennym skarbem, drogą perłą, którą znaleźliśmy na skopanym polu Twego ciała (Mt 13, 44nn). Któż odrzuciłby tę perłę? Czy raczej nie oddam wszystkich innych pereł i za cenę wszystkich moich myśli i uczuć nie nabędę dla siebie tej jedynej, zrzucając wszelkie moje troski na serce dobrego Jezusa, a On na pewno mnie podtrzyma (Ps 54, 24)<sup>46</sup>.

Warunkiem jednak trwałego zamieszkania w Sercu Jezusa, które w refleksji Bonawentury oznacza autentyczną mistyczną więź, afektywne zanurzenie w Boskiej miłości, jest przede wszystkim nawrócenie, gdyż to, co nieczyste, nie może wejść do Czystego. Bonawentura prosi zatem: „Ty, który sam jesteś, możesz oczyścić poczętego z nasienia nieczystego (por. Hi 14, 4)! O najpiękniejszy ze wszystkich! Jeszcze bardziej obmyj mnie z mojej nieprawości i oczyść mnie z mojego grzechu (por. Ps 50, 4), abym przez Ciebie oczyszczony, mógł przystąpić do Ciebie – Najczystszego – i zasłużyć na to, bym mieszkał przez wszystkie dni mojego życia w Twoim Sercu”<sup>47</sup>. Nawrócenie, jak mawiał św. Augustyn, jest powrotem do własnego serca, dopiero wtedy odnajdziemy Boga i Jego Serce (*Redeamus ad cor, ut inveniamus Eum*)<sup>48</sup>. I tak nawrócony człowiek, który odnalazł swoje własne serce, może wejść do prawdziwej Świątyni, do Świętego Świętych, do Arki Przymierza, aby się modlić, adorować i wielbić swego Boga<sup>49</sup>. Wówczas to Boskie Serce stanie się dla

---

46 Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 3, 3, s. 166.

47 Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 3, 4, s. 166–167. W tym względzie odsyłamy do niezwykle wnikliwej refleksji: V. Battaglia, *Il profumo dell'amore. Un percorso di cristologia affectiva*, Bologna 2016, s. 140–146.

48 Św. Augustyn, *Wyznania*, IV, 12, Warszawa 1987, s. 75. Augustyn parafrazuje słowa proroka Izajasza: „Pamiętajcie o tym i okryjcie się wstydem! Grzesznicy, nawróćcie się sercem!” (Iz 46, 8).

49 „W tej świątyni, w tym świętym Świętych i tej arce przymierza «będę się modlił do mego Boga» (Ps 5, 8), mówić za Dawidem: «Znalazłem serce moje, abym się modlił do mego Boga» (2 Krl 7, 27). I ja znalazłem serce Króla Pańskiego, Brata i Przyjaciela mego najtąskawszego Jezusa. I czyż nie będę się modlił? Oczywiście, że będę! [...] Tak więc, najstarszy Jezu, Twoim i moim odnalezionym sercem będę się modlił do Ciebie, mego Boga. Przyjmij moje modlitwy w świątyni wysłuchania, więcej – przygarnij mnie całego do Twego Serca!” (św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 3, 4, s. 166–167).

duszy miejscem schronienia, wytchnienia, przestrzenią bezmiernego pokoju, murem obronnym – nie do zdobycia<sup>50</sup>.

Cały ten dyskurs Bonawentury o Boskim Sercu Jezusa kieruje się bardziej założeniami afektywnymi niż intelektualnymi, ukazuje bardziej doświadczalne poznanie Boga osiągnące swój szczyt w mistycznej więzi, w kontemplacyjnym zjednoczeniu, w bliskości „uścisku”, niż rozumowy wgląd w Boską rzeczywistość<sup>51</sup>. Kategoria „jednego serca” wyznacza poniekąd przejście od kontemplatywnej wiedzy o Bogu, utożsamianej z duchowym wzrokiem, do doświadczalnej wiedzy afektywnej, która z kolei dla Bonawentury znaczy tyle, co duchowy dotyk<sup>52</sup>. Przekonanie, że prawdziwe poznanie Boga dokonuje się przez miłość, że teologia jest wiedzą przede wszystkim afektywną, ponieważ łączy poznającego z poznawanym, znajduje w tym wypadku pełne potwierdzenie<sup>53</sup>.

---

50 „W końcu należy dojść przez bramę przebitego boku do najpokorniejszego serca najwspanialszego Jezusa. Tam niewątpliwie jest ukryty niewysłowiony skarb upragnionej miłości. Tam znajduje się pobożność, stamtąd wypływa łaska łez, tam uczy się łagodności i cierpliwości w przeciwnościach, współcierpienia w udrękach, tam zwłaszcza znajduje się «serce skruszone i upokorzone» (Ps 50, 19). Taki i tak wielki Jezus pragnie twoich uścisków. Taki oczekuje ciebie, aby złączyć się z tobą” (św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 24, 3, s. 187).

51 Odnosząc się do tej kwestii, odsyłamy do naszego artykułu: R. H. Kośla, *Elementy teologii mistycznej św. Bonawentury z Bagnoregio*, „*Studia Sandomierskie*” 28 (2021), s. 177–201, zwłaszcza do paragrafu: *Amplexus jako wartość jednocząca*, s. 187–189.

52 Por. G. F. La Nave, *Bonawentura*, w: P. L. Gavriliuk, S. Coakley, *Zmysły duchowe. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, Kraków 2014, s. 213.

53 O afektywnej płaszczyźnie teologicznego poznania zob. C. Gneo, *Conoscere è amare. Note di ontologia della conoscenza secondo la mente di S. Bonaventura*, Roma 1985; C. Del Zotto, *La sapienza come amore nel Dottore Serafico*, „*Doctor Seraphicus*” 33 (1986), s. 29–58; J. Beumer, *Zwei schwierige Begriffe in der mystischen Theologie Bonaventuras (raptus und extasis)*, „*Franziskanische Studien*” 56 (1974), s. 250–262; M. Gogacz, *Apofatyka jako sposób opisu doświadczenia mistycznego w tekstach św. Bonawentury*, w: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, red. S. C. Napiórkowski, E. I. Zieliński, *Niepokalanów–Warszawa* 1976, s. 366–392; V. Rolandetti, *Esperienza metafisica ed esperienza mistica in s. Bonaventura: un sapere che ama e un amore che sa*, w: *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del Congresso internazionale per il 7 centenario di San Bonaventura da Bagnoregio*, Roma, 19–26 settembre 1974, a cura di A. Pompei, vol. 3, Roma 1976, s. 387–394; La Scala F., *Il rapporto tra scienza e verità nel misticismo di s. Bonaventura*, w: *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, s. 503–506.

#### 4. „Forma crucis” kontemplacyjnego zjednoczenia

Kontemplacja jakiegokolwiek tajemnicy wiary jest dla Bonawentury najbardziej naturalnym aktem człowieka, pozwalającym się zanurzyć w Boskiej mądrości, do której mamy przystęp w Jezusie Chrystusie. Mowa o tym w prologu analizowanego dzieła: „Bez Ciebie nikt nie jest mądry, ponieważ Ty jesteś mądrością odwiecznego Ojca. Racz wzmocnić mój słaby i spragniony umysł «chlebem rozumu i wodą mądrości» (Syr 15, 3), aby dzięki Tobie, Kluczu Dawida (Iz 22, 22), stało się dla mnie zrozumiałe to, co jest niezrozumiałe, aby dzięki Tobie, o «Prawdziwe Światło» (J 1, 9), jasne się stało to, co jest niejasne”<sup>54</sup>.

Prawdziwe światło rozjaśniające Boże tajemnice płynie od Chrystusa. Tylko w Nim mamy przystęp do Tajemnicy tajemnic. Nikt nie może poznać Boga, tylko sam Bóg. Jak pisał kiedyś Joseph Ratzinger: „Poznanie to, w którym Bóg zna sam siebie, jest daniem siebie Boga jako Ojca oraz przyjmowaniem siebie i oddawaniem Boga jako Syna, wymianą odwiecznej miłości, odwiecznym darem i zwrotem zarazem”<sup>55</sup>. A skoro tak właśnie jest, że Bóg Ojciec wypowiada się w Synu, to poznać Boga może tylko ten, „komu Syn zechce objawić” (Mt 11, 27). Doktor Seraficki wychodzi z założenia, że pewność poznania uzależniona jest od dwóch warunków: nieomyślności poznającego oraz niezmienności poznawanego. A ponieważ umysł ludzki nie jest ze swej natury nieomyślny, potrzebne mu jest wsparcie ze strony Boga, który jest źródłem niezmiennych prawd.

Człowiek ma więc przystęp do Bożych prawd jedynie przez Chrystusa Pana. I wcale nie chodzi tu wyłącznie o intelektualne ich uchwycenie. Każda bowiem próba teoretycznego rozważania czy sylogistycznego roztrząsania niesie ze sobą ryzyko spłylenia ich ukrytego sensu. Stąd też nieodzowne jest coś więcej – doświadczenie, tj. życiowa więź z Chrystusem Panem. W bogatej twórczości naszego Doktora odnajdujemy wiele tekstów jednoznacznie wskazujących, że mądrość chrześcijańska można osiągnąć jedynie dzięki miłości do Syna Bożego. Taka relacja nie tylko gwarantuje *illuminatio intellectiois*, lecz przede wszystkim

54 Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, prolog, s. 163.

55 Odsyłamy do szerszego kontekstu wypowiedzi kardynała: J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 90–91.

prowadzi do *inflammatio affectionis*, które staje się autentycznym aktem uświęcenia, czyli aktem uszczęśliwiającym.

Bonawentura w ostatnim rozdziale *Vitis mystica* pozostawia czytelnikowi sugestywną zachętę: „zatem duszo moja, wzmocnij się! Biedna i słaba, podnieś się, a na skrzydłach wiary i nadziei wzleć do ogrodu miłości!”<sup>56</sup>. I zaraz daje do zrozumienia, że tym ogrodem miłości jest Chrystus, który został wywyższony na krzyżu bynajmniej nie po to, aby utrudnić dostęp do siebie, lecz przeciwnie, aby go ułatwić, by wszyscy mogli Go odnaleźć. Nasz autor wyjaśnia przy tym, że to spotkanie w miłości z Ukrzyżowanym jest drogą i zarazem miarą Jego prawdziwego poznania: „Przystępując więc z ufnością do tego raję, w rozwarciu ramion rozpoznaj uczucie miłości czekającego, uścisk miłości zapraszającego się do ciebie i zapraszającego cię do siebie”<sup>57</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że Bonawentura nawiązuje tu do duchowego zmysłu, jakim jest dotyk (*tactus*), dostrzegając w życiu św. Franciszka, a zwłaszcza u kresu życia świętego, jego doskonałą egzemplifikację. Kulminacją bowiem duchowych doświadczeń Biedaczyny z Asyżu były stygmaty, które wprowadziły go do kontemplacji rzeczywistości Boskiej. Pociągnięty miłością Ukrzyżowanego doświadczył zjednoczenia z Nim przede wszystkim przez zmysł dotyku, jak to ujął Bonawentura, przez „uścisk miłości”. W przypadku Franciszka zjednoczenie z ukrzyżowanym Bogiem dotyczyło integralnie: duszy pociągniętej na wyżyny kontemplacji i ciała, na którym odcisnięte zostały ślady męki Odkupiciela. Rany Ukrzyżowanego były naturalnym przedmiotem jego codziennych rozmyślań, którym towarzyszyło pragnienie zatopienia się w nich bez reszty i zasmakowania ukrytej w nich słodczy miłości<sup>58</sup>.

Kontemplacja męki i miłości Chrystusa – na co wskazuje przykład św. Franciszka – prowadzi w naturalny sposób do zjednoczenia. Wszystko, przez co Bóg przeprowadza człowieka w jego życiu, jest po to, by lepiej pojął te tajemnice, które mają się stać jego udziałem, albowiem poznanie rodzi i pogłębia umiłowanie. Bonawentura aż nadto wyraźnie daje do zrozumienia, że w relacji Bóg–człowiek nie chodzi jedynie o rozumowe

56 Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 24, 1, s. 186.

57 Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 24, 1, s. 186.

58 Por. G. F. La Nave, *Bonawentura*, s. 218–219. Zob. także F. M. Tedoldi, *La dottrina dei cinque sensi spirituali in S. Bonaventura*, Roma 1999, s. 141–142.

przyjęcie tego wszystkiego, co Chrystus objawia o trójjedynym Bogu, ale o udział, o zanurzenie się w Boskich misteriach, czyli po prostu o zjednoczenie: „Taki i tak wielki Jezus pragnie twoich uścisków. Taki oczekuje ciebie, aby złączyć się z tobą”<sup>59</sup>. Więcej jeszcze, owo zjednoczenie, możliwe na drodze afektywnej przez miłość, doprowadza do prawdziwego przeobrażenia miłującego w Miłowanym<sup>60</sup>. To właśnie w przemieniającej mocy miłości osoba poznająca i miłująca w swoich zdolnościach poznawczych i woliowych zostaje niejako wzięta w posiadanie przez Boga i w Nim przeistoczona. Słusznie więc Balthasar mówi o wszechobecności u Bonawentury teologii i duchowości oblubieńczej, a to z uwagą na drogę poznania zmierzającą ku szczytom mistycznym<sup>61</sup>.

Bonawentura kolejny już raz daje więc wyraźnie do zrozumienia, co tak naprawdę jest istotą kontemplacji męki i miłości Chrystusa. Nie chodzi w niej bowiem o intelektualny wgląd w zamysły Najwyższego Boga co do naszego zbawienia, ale o mistyczną więź, o zjednoczenie w miłości<sup>62</sup>, bo – jak zaznaczy – Syn Boży przyjął nasze ludzkie ciało właśnie dlatego, aby widziany jako podwyższony na krzyżu, był także przez nas kochany. Można zatem utrzymywać, że ukrzyżowany Jezus jest ostatecznym i najdoskonalszym wyrażeniem się Boga w świecie, że nasze z Nim zjednoczenie nie dokonuje się inaczej, jak przez krzyż, a nasza z Nim jedność ma formę krzyża (*forma crucis*)<sup>63</sup>. Tak więc kontempla-

59 Św. Bonawentura, *Mistyczny Krzew Winny*, 24, 3, s. 187.

60 „Sed delectationes, quae sunt in dextera Dei, perfecte delectant, eo quod coniungunt et uniunt animam illi, ad cuius imaginem et similitudinem facta est, ex cuius unione amans transformatur in amatum, dum illi per affectum coniungitur” (S. Bonawentura, *Sermones de tempore. Dominica decima quarta post Pentecosten*, Sermo I, Q IX, w: *Doctoris seraphici S. Bonaventurae [...] Opera omnia*, 9, s. 408). O przemianie w Bogu Bonawentura mówi w *Itinerarium*. Zob. Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, 7, 4, w: św. Bonawentura, „*Droga duszy do Boga*” i inne traktaty, wstęp. P. Milcarek, tłum. S. C. Napiórkowski, Poznań 2001, s. 70.

61 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała*. Estetyka teologiczna, 2: *Modele teologiczne*, s. 261.

62 O tym, że uczucie zwalnia całą siłę jednoczącą pomiędzy poznającym a Poznawanym: F. M. Tedoldi, *La dottrina dei cinque sensi spirituali in S. Bonaventura*, s. 271–276.

63 To w krzyżu najgłębiej objawia się *humilitas Dei*. Krzyż jest kluczem wszystkiego (*omnia in cruce manifestantur*). Zob. św. Bonawentura, *Trzy drogi*, 3, 3, w: św. Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, s. 25–27. Trzeba tu zaznaczyć, że Bonawentura w doskonały sposób interpretuje dane Objawienia, nader wymownie przekazane przez św. Pawła w Liście do Kolosan: „Zechciał bowiem (Bóg), aby w Nim zamieszkała cała Pełnia, i aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą: przez Niego – i to, co na



cja zbawczej tajemnicy Chrystusa, zdaniem Bonawentury, streszcza się w krzyżu, nosi wyraźnie jego znamiona. Jednakże, jak to wielokrotnie podkreślaliśmy, poznawanie Ukrzyżowanego to nie tyle wysiłek intelektu, ile bardziej miłości, co jest zgodne z zasadą: „wiedzieć, że Chrystus umarł za nas, nie pozostaje wiedzą, lecz staje się nieuchronnie uczuciem, miłością, ta zaś jednoczy”<sup>64</sup>.

## Zakończenie

Na podstawie analizy niektórych aspektów tajemnicy Chrystusa zawartej przez Doktora serafickiego w dziele *Vitis mystica* da się określić profil chrystologicznego dyskursu. Jest on wyraźnie mistagogiczno-mistyczny, ujawniający typowo doświadczalną, a zatem afektywną formułę. Boskie rzeczywistości, takie jak: wcielenie, męka, krzyż czy Najświętsze Serce Jezusa, stanowią dla Bonawentury swoiste „więzienia” miłości, są przede wszystkim otwartymi przestrzeniami, przez które Bóg nie tyle pozwala się poznać, ile bardziej spotkać. Zgodnie z jego praktycznym sposobem rozumienia całej teologii, Jezus Chrystus jako *Verbum Incarnatum et Crucifixum* jest i powinien być centrum duchowego życia człowieka. We wszystkich zbawczych wydarzeniach, a w szczególności sposób w męce i krzyżu, które stanowią szczyt objawienia Boga, Osoba Chrystusa jest przedłużeniem Ojcowskiej miłości. Stąd też dostęp do Jezusa i Jego tajemnic nie może być wyłącznie czysto intelektualny, przekracza zdolności poznawcze, przybiera charakter afektywny, co doskonale odzwierciedla stwierdzenie wielokrotnie przywoływane

---

ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża. I was, którzy byliście niegdyś obcymi (dla Boga) i (Jego) wrogami przez sposób myślenia i wasze złe czyny, teraz znów pojednał w doczesnym Jego ciele przez śmierć” (Kol 1, 19–22), a także w Liście do Galatów: „Co do mnie, nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu świat stał się ukrzyżowany dla mnie, a ja dla świata” (Ga 6, 14). Odsyłamy w tym względzie do cennych uwag o doskonalącej w miłości funkcji krzyża: C. V. Pospíšil, *Krzyż/Ukrzyżowany*, w: *Słownik Bonawenturiański*, k. 473–480. Zob. także: R. H. Kośła, *Elementy teologii mistycznej*, s. 193–197. Bonawenturze, jak zaznaczył Balthasar, chodzi wyłącznie o dialog miłości między Bogiem, który stał się ubogi, a człowiekiem, który stał się ubogi w oblubieńczym pocałunku krzyża. Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, 2: *Modele teologiczne*, s. 347.

64 S. Bonaventura, *Proemium in librum primum Sententiarum*, q. 3, QI, s. 13.

w naszej analizie: „wiedzieć, że Chrystus umarł za nas, nie pozostaje wiedzą, lecz staje się nieuchronnie uczuciem, miłością”.

Bonawentura jest tym teologiem, który w oparciu o tradycję św. Augustyna, Dionizego Areopagity i św. Bernarda z Clairvaux tworzy i wartościuje całą teologię w kluczu afektywności, a o tej intencji mówi klarownie na początku swoich *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (Komentarzy do czterech ksiąg Sentencji Piotra Lombarda), czyli dzieła o stricte teologicznym profilu. Afektywność, o której mowa, karmi się oczywiście poznaniem, ale przede wszystkim prowadzi duszę do znalezienia się w centrum Chrystusowych misterii, do zamieszkania w nich – jak to ukazał na przykładzie Serca Jezusa – by umożliwić miłosną ich kontemplację, a w konsekwencji doprowadzić do kosztowania ich uszczęśliwiającej słodyczy.

Nie przez przypadek Bonawentura kieruje nasz wzrok na Serce Jezusa, dając do zrozumienia, że w Nim należy szukać schronienia, w Nim podziwiać i kontemplować miłość Boga do człowieka, zwłaszcza tę ukrzyżowaną, której obraz sugestywnie nakreślił w *Vitis mystica*. Samo ujęcie wydarzeń zbawczej historii i życia Chrystusa służy naszemu Doktorowi do tego, by wznieść się i zanurzyć w kontemplacji różnych kształtów Boskiej miłości, szczególnie uniżenia i całkowitego ogołocenia na krzyżu, które stanowią najwyższą formę naśladowania, jaką Syn Boży w swoim człowieczeństwie nam pozostawił. Jest to racja, dla której być w pełni Chrystusowym, znaczy dosłownie: być uformowanym przez krzyż. Albowiem Jezus Chrystus ubogi, pokorny i ukrzyżowany jest jednocześnie drogą, dzięki której dusza, oderwana od światowych trosk, może wznieść się ku uszczęśliwiającej kontemplacji Trójcy Świętej.

W owej kontemplacji ukrzyżowanego Słowa, która jednoczy z tajemnicą Trzech Osób Boskich, można dostrzec całą dynamikę chrześcijańskiego wzrastania, czyli intelektualnego i afektywnego wznoszenia duszy do Tego, który jest jej najbardziej wewnętrznym dążeniem, źródłem wspólnoty miłości oraz celem pragnień całego stworzenia. Dlatego Bonawentura stwierdza, że ludzki duch musi odrzucić wszystko to, co nie jest Bogiem, musi nakazać milczenie wszystkim swoim przyziemnym celom, aby mógł wznieść się ku „ciemnościom” Boskiej tajemnicy, które dla umysłu są najjaśniejszym światłem.

Takie afektywne ujęcie dyskursu chrystologicznego może spotkać się z zarzutem, że Bonawentura nie poświęca dostatecznie uwagi, a tym samym nie dowartościowuje historyczności ludzkiej natury Jezusa Chrystusa, że przechodzi ponad nią, aby osiągnąć – możliwie jak najszybciej – Boski cel i dzięki temu zaznać pełni szczęścia. Zarzut ten można jednak szybko odeprzeć wskazując, że nasz Doktor – zarówno w kontekście *Vitis mystica*, jak i *Itinerarium mentis in Deum* – mówi o konkretności męki, o twardej rzeczywistości krzyża, która właśnie dlatego, że tak historycznie konkretna i podpadająca pod nasze zmysły, pomaga człowiekowi przejść wraz z Chrystusem Ukrzyżowanym z tego świata do Ojca (*cum Christo Crucifixo ex hoc mundo ad Patrem transire*).

A ponieważ Syn Boży jest widzialnym obrazem – jako że przyjął ciało – Ojca niewidzialnego, staje się jedyną drogą do Niego wiodącą. Dochodzimy więc do fundamentalnej prawdy, całkowicie zgodnej z historycznie udokumentowanym świadectwem Ewangelii (por. J 14, 6). To konkretność męki Ukrzyżowanego – zdaniem Bonawentury – daje duszy możliwość zanurzenia się w jaśniejącym „mroku” Boskości, czyli sposobność wyjścia ponad rozum i miłostnego wejścia w misterium udzielającego się w Chrystusie Boga. W tym wypadku to miłość otwiera oczy rozumu. Kochając bowiem odwieczną Prawdę i Mądrość, poznajemy lepiej, szerzej i głębiej. Dla naszego Doktora jest oczywiste, że w miłości zawarta jest cała mądrość i wiedza. Ona wie to, co przekracza rozum i czego ludzkie słowo nie wyrazi. W takim sposobie rozumienia teologicznego poznania da się dostrzec wyraźny wpływ Dionizego. U niego bowiem szczytem poznania jest poznanie mistyczne. Takiego afektywnego poznawania Boga domaga się sama nowość i struktura chrześcijańskiego objawienia, w której Jezus Chrystus, Słowo Wcielone i Ukrzyżowane, jest jedynym pośrednikiem zdolnym doprowadzić każdego człowieka do Ojca (por. J 14, 6).

## Bibliografia

- Battaglia V., *Il profumo dell'amore. Un percorso di cristologia affectiva*, Bologna 2016.
- Battaglia V., Jezus Chrystus, tłum. R. H. Kośła, w: *Słownik Bonawenturiański. Filozofia – teologia – duchowość*, red. R. H. Kośła, Kraków 2022, k. 397–420.
- Balthasar H. U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna, 2: Modele teologiczne, cz. 1: Od Ireneusza do Bonawentury*, przekład E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007, s. 257–351.
- Benedetto XVI, *Udienza generale, 17.03.2010*, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20100317.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100317.html) (15.10.2022).
- Beumer J., *Zwei schwierige Begriffe in der mystischen Theologie Bonaventuras (raptus und extasis)*, „*Franziskanische Studien*” 56 (1974), s. 250–262.
- Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła. Wydanie synoptyczne tekstu oryginalnego Redakcji A oraz B z przekładem polskim, wstęp, przekład, redakcja A. Horowski*, Kraków 2008.
- Bonawentura św., *Breviloquium. Prolog, księga pierwsza (Boża Trójca)*, tłum. S. C. Napiórkowski, w: *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, Warszawa 1980, s. 175–254 (*Opera Philosophorum Medii Aevi*, 3).
- Bonawentura św., „*Droga duszy do Boga*” i inne traktaty, wstęp. P. Milcarek, tłum. S. C. Napiórkowski, Poznań 2001.
- Bonawentura św., *Mistyczny Krzew Winny, czyli traktat o Męce Pańskiej*, w: św. Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, przełożył i opracował S. Kafel OFMCap, Warszawa 1984, s. 162–188.
- Bonawentura z Bagnoregio, *Życiorys większy św. Franciszka z Asyżu*, tłum. S. Kafel, w: *Źródła Franciszkańskie*, red. R. Prejs, Z. Kijas, Kraków 2005, s. 813–1005.
- Del Zotto C., *La sapienza come amore nel Dottore Serafico*, „*Doctor Seraphicus*” 33 (1986), s. 29–58.
- Gneo C., *Conoscere è amare. Note di ontologia della conoscenza secondo la mente di S. Bonaventura*, Roma 1985.
- Gogacz M., *Apofatyka jako sposób opisu doświadczenia mistycznego w tekstach św. Bonawentury*, w: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, red. S. C. Napiórkowski, E. I. Zieliński, Niepokalanów–Warszawa 1976, s. 366–392.

- Kośla R. H., *Bonawenturiański wkład w rozwój doktryny i kultu Najświętszego Serca Jezusa*, w: *Bonawenturiański system myślenia. Pytanie o aktualność. 1217–2017. Materiały Międzynarodowej Konferencji Jubileuszowej z okazji 800-lecia urodzin św. Bonawentury z Bagnoregio*, Kraków, 1–2.06.2017, red. R. H. Kośla OFM, Kraków 2018, s. 289–308 (*Studia*, 6).
- Kośla R. H., *Elementy teologii mistycznej św. Bonawentury z Bagnoregio*, „*Studia Sandomierskie*” 28 (2021), s. 177–201.
- La Nave G. F., *Bonawentura*, w: P. L. Gavriluk, S. Coakley, *Zmysty duchowe. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, Kraków 2014, s. 205–222.
- La Scala F., *Il rapporto tra scienza e verità nel misticismo di s. Bonaventura*, w: *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del Congresso internazionale per il 7 centenario di San Bonaventura da Bagnoregio*. Roma, 19–26 settembre 1974, a cura di A. Pompei, vol. 3, Roma 1976, s. 503–506.
- Martínez-Gayol Fernández N., Fernández M. J., Cordovilla Á., Millán F., *Odważemnienie miłości. Teologia, historia i duchowość wynagrodzenia*, Kraków 2012.
- Pius XII, *Encyklika Haurietis aquas*, 15.05.1956.
- Pospíšil C. V., *Krzyż/Ukrzyżowany*, tłum. A. Zając, w: *Słownik Bonawenturiański. Filozofia – teologia – duchowość*, red. R. H. Kośla, Kraków 2022, k. 473–480.
- Ratzinger J., *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, przekł. J. Zychowicz, Kraków 1995.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, Kraków 2005.
- Rolandetti V., *Esperienza metafisica ed esperienza mistica in s. Bonaventura: un sapere che ama e un amore che sa*, w: *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del Congresso internazionale per il 7 centenario di San Bonaventura da Bagnoregio*, Roma, 19–26 settembre 1974, a cura di A. Pompei, vol. 3, Roma 1976, s. 387–394.
- S. Bonaventura, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, w: *Doctoris seraphici S. Bonaventurae [...] Opera omnia*, 5: *Opuscula varia. Theologica*, Ad Claras Aquas, Quaracchi 1891, s. 455–503.
- S. Bonaventura, *Proemium in librum primum Sententiarum*, w: *Doctoris seraphici S. Bonaventurae [...] Opera omnia*, 1: *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi. In primum librum Sententiarum*, Ad Claras Aquas, Quaracchi 1882, s. 9–20.

- S. Bonaventura, *Sermones de tempore. Dominica prima Adventus*, w: *Doctoris seraphici S. Bonaventurae [...] Opera omnia*, 9: *Sermones de tempore, de sanctis, de B. Vergine Maria et de diversis*, Ad Claras Aquas, Quaracchi 1901, s. 23–45.
- S. Bonaventura, *Sermones de tempore. Dominica decima quarta post Pentecosten*, w: *Doctoris seraphici S. Bonaventurae [...] Opera omnia*, 9: *Sermones de tempore, de sanctis, de B. Vergine Maria et de diversis*, Ad Claras Aquas, Quaracchi 1901, s. 407–410.
- Tedoldi F. M., *La dottrina dei cinque sensi spirituali in S. Bonaventura*, Roma 1999.
- Tomasz Akwinu św., *Summa theologiae*, tłum. i oprac. P. Bełch OP, Londyn 1975.

**Paweł Paszko OFMCap**


Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie

---

pawel.paszko@upjp2.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0001-6607-5409>

## „Zakazana komnata Lei”. Pismo Święte w bulli kanonizacyjnej „Mira circa nos”

 <https://doi.org/10.15633/ps.27404>

Paweł Paszko OFMCap – ur. 1983, doktor teologii biblijnej (Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie, 2018), rektor Wyższego Seminarium Duchownego Braci Mniejszych Kapucynów Prowincji Krakowskiej, wykładowca Starego Testamentu i teologii biblijnej w Studium Franciszkańskim w Krakowie.

---

**Article history** • Received: 28 Aug 2023 • Accepted: 3 Oct 2023 • Published: 29 Dec 2023

**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

## Abstract

*“Leah’s Forbidden Bedchamber”. Sacred Scripture in the Bull of Canonization “Mira circa nos”*

An important document for the history and spirituality of the Franciscan Order is the Canonization Bull of St. Francis of Assisi, issued by Pope Gregory IX in 1228. It depicts the figure of Saint Poverello against the background of numerous biblical figures and images. This paper is a commentary on the text of the Bull, in particular on its biblical feature. Linguistic remarks on the translation are followed by an evaluation of available sources of the text and a statistic of biblical references present in the papal document. The central part of the paper is the presentation of biblical characters, both of the New and Old Testaments, which, according to the intention of the author of the bull, are types referring to the figure of St. Francis: The Apostle Paul, Abraham, Jacob, Jephthah, Samson, Shamgar, Noah, Gideon, Moses, David, Job and Simon the High Priest. In this way, St. Francis of Assisi appears as one of the special figures in the history of salvation.

**Keywords:** canonization bull, St. Francis of Assisi, biblical figures, Gregory IX

---

## Abstrakt

*„Zakazana komnata Lei”. Pismo Święte w bulli kanonizacyjnej „Mira circa nos”*

Ważnym dokumentem dla historii i duchowości Zakonu Franciszkańskiego jest bulla kanonizacyjna św. Franciszka z Asyżu, wydana przez papieża Grzegorza IX w 1228 roku. Prezentuje ona postać świętego Biedaczyny na tle licznych figur i obrazów biblijnych. Niniejszy artykuł jest komentarzem do tekstu bulli, w szczególności do jego wybitnie biblijnego charakteru. Po wstępnych uwagach językowych dotyczących tłumaczenia, następuje ocena dostępnych źródeł oraz statystyka biblijnych odniesień obecnych w badanym dokumencie. Centralną częścią artykułu jest prezentacja biblijnych figur, zarówno z Nowego, jak i ze Starego Testamentu, które w zamyśle autora bulli stanowią typy odniesione do postaci św. Franciszka: Paweł Apostoł, Abraham, Jakub, Jefte, Samson, Szamgar, Noe, Gedeon, Mojżesz, Dawid, Hiob oraz arcykapłan Szymon. W ten sposób św. Franciszek z Asyżu jawi się jako jedna ze szczególnych postaci w historii zbawienia.

**Słowa kluczowe:** bulla kanonizacyjna, św. Franciszek, figury biblijne, Grzegorz IX

---



16 lipca 1228 roku, niespełna dwa lata po śmierci Franciszka, na jednym z asyjskich placów ma miejsce uroczysta kanonizacja: papież Grzegorz IX, znany wcześniej jako kardynał Hugolin, wynosi na ołtarze swojego dawnego przyjaciela, brata Franciszka z Asyżu. Trzy dni później, 19 lipca 1228 roku, w pobliskiej Perugii papież wydaje dokument – bullę kanonizacyjną *Mira circa nos*, poprzez którą ogłasza całemu Kościołowi radość z dopisania Biedaczyny z Asyżu do kanonu świętych i błogosławionych. Dokument ten, choć ciekawy i istotny dla historii zakonu franciszkańskiego, dotychczas pozostawał nieznanym polskiemu czytelnikowi. Niniejsza publikacja jest okazją, aby światło dzienne ujrzało pierwsze polskie tłumaczenie tego papieskiego pisma, niemal osiem wieków po dacie jego powstania.

Poniższy tekst jest próbą zaprezentowania treści bulli kanonizacyjnej św. Franciszka *Mira circa nos*. W szczególności akcent zostanie położony na jednym znamienym rysie tego dokumentu, mianowicie na jego wybitnie biblijnym charakterze. Po dokonaniu krytyki dostępnych źródeł oraz podaniu statystyki biblijnych odniesień obecnych w papieskim dokumencie, skoncentrujemy się na nowo- i starotestamentalnych typach, czyli figurach, które symbolicznie reprezentują postać św. Franciszka z Asyżu. Na początek jednak warto podać kilka uwag związanych z samym tłumaczeniem łacińskiego oryginału tego średniowiecznego dokumentu.

## 1. Uwagi językowo-biblijne do polskiego tłumaczenia

Jak wiadomo, żaden przekład językowy nie jest w stanie oddać wszystkich aspektów tekstu oryginalnego, zgodnie z maksymą „omnis traductor traditor”<sup>1</sup>. Dlatego każde tłumaczenie z konieczności posiada charakter subiektywny, ujmujący tylko jeden lub niektóre spośród wielu aspektów tekstu wyjściowego. Można na przykład skupić się na dosłowności użytych wyrażen, nad ich właściwym sensem w kontekście, nad formą. Niniejszy przekład bulli *Mira circa nos* na język polski akcentuje zwłaszcza dwie cechy oryginału:

<sup>1</sup> „Każdy tłumacz jest zdrajcą”.

- a) Styl języka łacińskiego, cechujący się długimi, wielokrotnie złożonymi zdaniem. Stąd też, gdzie było to możliwe bez utraty sensu wypowiedzi, zdecydowano się na pozostawienie tak rozwiniętych zdań, czasem sprawiających wrażenie nieco skomplikowanych. W kilku miejscach długie zdania zostały podzielone na krótsze, aby można było właściwie uchwycić sens.
- b) Rys biblijny, to znaczy obecność zaskakująco licznych cytatów i aluzji do Pisma Świętego. Tekst łaciński zazwyczaj odwołuje się do fragmentów biblijnych prawie dosłownie, przytaczając obowiązujący wówczas przekład Wulgaty<sup>2</sup>. W naszym tłumaczeniu cytaty biblijne zaznaczone są kursywą i opatrzone nawiasem z referencją biblijną. Samo brzmienie fragmentów Pisma Świętego w języku polskim nawiązuje bezpośrednio do przekładu Biblii Tysiąclecia, przez co nie zawsze jest dosłownym tłumaczeniem tekstu bulli. Poprzez taki zabieg polski czytelnik będzie mógł niejako „poczuć” biblijną atmosferę tekstu, niewątpliwie zamierzoną przez autora i równie czytelną dla adresatów dokumentu w wersji oryginalnej.

Zasadniczo w bulli mamy do czynienia z dwoma rodzajami nawiązań skryptyrystycznych: dosłowne lub prawie dosłowne cytaty, zaczerpnięte ze wspomnianej Wulgaty, oraz bardziej lub mniej bezpośrednio aluzje do niektórych fragmentów Pisma Świętego. W przypadku cytatów, nasze tłumaczenie zaznacza to w tekście kursywą i odnośnikiem biblijnym w nawiasie, jeśli natomiast nawiązanie biblijne jest jedynie aluzją, tekst tłumaczenia pozostaje bez kursywy, choć w nawiasie umieszczone są także biblijne referencje. W treści oficjalnego dokumentu papieskiego, który w oryginale zawiera 1028 słów zawartych w 38 wersach<sup>3</sup>, wyodrębniliśmy w sumie 65 cytatów i nawiązań do Biblii, obejmujących znaczną część całego tekstu. Wydaje się to w sposób wymowny podkreślać

<sup>2</sup> Wulgata to łaciński przekład Biblii hebrajskiej i greckiej, dokonany w IV wieku przez św. Hieronima. Uważana za jedno z najważniejszych tłumaczeń Biblii w historii chrześcijaństwa, Wulgata stała się oficjalnym tekstem Kościoła katolickiego i była używana przez wiele wieków, aż do czasów Soboru Watykańskiego Drugiego. Zob. W. Chrostowski, *Geneza Wulgaty i jej aktualny status w Kościele katolickim. Uwagi na marginesie Listu apostolskiego papieża Franciszka „Scripturae Sacrae affectus”*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 36 (2020), s. 9–35.

<sup>3</sup> Zob. R. J. Armstrong, „Mira circa nos”. Gregory IX’s View of the Saint Francis of Assisi, „Laurentianum” 25 (1984), s. 387.

wybitnie biblijny charakter bulli. Należy jednak zaznaczyć, że powyższa liczba i statystyka biblijnych odniesień może nie być definitywna z uwagi na brak wystarczającego materiału w tekstach źródłowych. Jak się okazuje, poszczególne wydania dokumentu Grzegorza IX nie kładły specjalnego akcentu na ukazanie jego biblijnego charakteru. Dlatego warto podać jeszcze kilka uwag dotyczących materiału źródłowego.

## 2. Krytyka źródeł

Tekst bulli kanonizacyjnej św. Franciszka włączany był do różnych zbiorów dokumentów papieskich, poczynając od *Magnum Bullarium Romanum* z roku 1692<sup>4</sup>. Zbiór ten stał się później głównym odniesieniem dla innych bullariów rzymskich oraz franciszkańskich. Redaktorzy zbiorów zawierających tekst *Mira circa nos* przyjmowali różne stanowiska co do uwzględniania biblijnego charakteru dokumentu i zaznaczania użytych biblijnych referencji. Manuskrypt rejestru watykańskiego zawiera tylko sam tekst, bez żadnych dodatkowych informacji<sup>5</sup>.

Jedynie dwa spośród najstarszych łacińskich wydań bulli, to znaczy osiemnastowieczne *Codex Constitutionum*<sup>6</sup> oraz *Bullarium Franciscanum*<sup>7</sup>, podają na marginaliach odpowiednio zaledwie 28 lub 31 odnośników biblijnych. Współczesne przekłady bulli na języki nowożytnie zawierają zazwyczaj liczne referencje biblijne, ale nigdy lista ich nie jest ani kompletna czy jednolita, ani wolna od nieścisłości<sup>8</sup>. Co ciekawe,

<sup>4</sup> Zob. *Magnum Bullarium Romanum, ab Leone Magno usque ad s.d.n. Clementem X. Quinque tomis distributa, vitis et iconibus aeneis omnium pontificum decorate*, t. 1, accurate L. Cherubini, Lugduni 1692, s. 98–99.

<sup>5</sup> Zob. *Registra Vaticana* 14, n. 31, f. 80 v–82 r.

<sup>6</sup> *Codex Constitutionum*, s. 60–62.

<sup>7</sup> *Bullarium franciscanum Romanorum Pontificum constitutiones, epistolas ac diplomata continens tribus Ordinibus Minorum, Clarissarum, et Poenitentium a seraphico patriarcha Sancto Francisco institutis concessa*, I, accurate J. H. Sbaralea, Roma 1759, s. 42–44.

<sup>8</sup> Przykładowo tłumaczenie włoskie podaje 36 biblijnych odnośników (zob. *Fonti Francescane. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi. Testi normativi dell'Ordine Franciscano Secolare*, 3a ed. rivista e aggiornata, a cura di E. Caroli, Padova 2011, s. 1717–1721); przekład angielski ma ich 39 (zob. *Francis of Assisi: Early Documents*, vol. 1: *The Saint*, ed. by J. Armstrong, J. A. W. Hellmann, W. J. Short, New York–Lon-

niektóre referencje biblijne odnoszące się do tych samych miejsc bulli różnią się między sobą w zależności od wydania. Niekiedy różnica ta związana jest z odmienną numeracją ksiąg i wersetów w przekładzie Wulgaty, jak to ma miejsce chociażby w przypadku Psalmów, których numerację Wulgata przejęła z Septuaginty<sup>9</sup>. Niemniej owe marginalia, obecne w dostępnych nam kodeksach źródłowych, są niepełne, to znaczy nie uwzględniają wszystkich odniesień do Pisma Świętego, a niekiedy również zawierają błędy lub niejasności. Zasadniczo możemy wyróżnić trzy rodzaje takich nieprawidłowości:

- a) Odniesienia niedokładne, a więc niewskazujące precyzyjnie fragmentu biblijnego, a jedynie rozdział lub pierwszy wers danego rozdziału, do którego dalszej części bulla się odwołuje<sup>10</sup>. Czasem wskazany jest inny wers właściwego rozdziału danej księgi, co może być związane albo z inną numeracją wersów w przekładzie Wulgaty<sup>11</sup>, albo z zapewne niezamierzoną pomyłką edytorską<sup>12</sup>.
- b) Odniesienia zawierające pomyłki i niekonsekwencje metodologiczne: czasem rozdział księgi oznaczony jest liczbą rzymską, czasem arabską; ponadto te same księgi mają różne skróty<sup>13</sup>.
- c) Odniesienia do błędnych fragmentów biblijnych, na przykład Łk 11, 35 zamiast Mt 5, 15, albo Rdz 13, 1 zamiast Wj 3, 1. W pierwszym przypadku chodzi prawdopodobnie o podanie paralelnego fragmentu z Ewangelii synoptycznych, chociaż bez należytej dokładności: w zasadzie miejscem paralelnym do Mt 5, 15 jest Łk 11, 33 (a nie 35), ale można to uznać za omyłkę edytorską *Bullarium Franciscanum*<sup>14</sup>.

---

don–Manila 1999, s. 565–569); natomiast w wydaniu niemieckim jest ich 56 (zob. *Franziskus-Quellen*, s. 1630–1635).

<sup>9</sup> Chodzi tu o tzw. Psalterz Gallikański, czyli łaciński przekład Księgi Psalmów dokonany przez św. Hieronim pod koniec IV wieku na podstawie greckiej heksapli Orygenesusa. Włączony do Wulgaty był używany w liturgii godzin do połowy XX wieku; zob. M. Gołębiowski, *Greckie i łacińskie tłumaczenia Psalterza*, „*Collectanea Theologica*” 60 (1990) nr 4, s. 19–44.

<sup>10</sup> Np. Ap 8, 1 zamiast Ap 8, 4 (*Codex Constitutionum*, s. 61).

<sup>11</sup> Np. Sdz 16, 2 zamiast Sdz 16, 3 (*Codex Constitutionum*, s. 60).

<sup>12</sup> Np. Rz 4, 45 zamiast Rz 4, 25 (*Bullarium franciscanum*, s. 43).

<sup>13</sup> Np. Księga Sędziów to czasem „Jud.”, a czasem „Judic.” bądź „Iudic.” (zob. *Bullarium franciscanum*, s. 42–43).

<sup>14</sup> Zob. *Bullarium franciscanum*, s. 44.

Niektóre przekłady współczesne, np. włoski<sup>15</sup>, prawdopodobnie sugerując się marginaliami z *Bullarium Franciscanum*, błędnie podają ów odnośnik do paralelnego miejsca Łk 11, 33, gdzie pojawia się ten sam obraz światła na świeczniku, które jednak ma świecić nie dla domowników, ale dla tych, którzy wchodzą. Bulla, wzmiankując „tych, którzy są w domu” („qui sunt in domo”), odnosi się niewątpliwie do Mt 5, 15, co zresztą potwierdzają marginalia *Codex Canonizationum*. Znamienne, że *Bullarium Franciscanum* zawiera tutaj wielką literę („in Domo”), co mogłoby błędnie sugerować obecność skrótu od wyrażenia „in Domino” („w Panu”). Tej błędnej sugestii, jak się zdaje, uległa Ruth Wolff, która w komentarzu do bulli cytuje odnośny fragment z *Bullarium Franciscanum*, podając łaciński tekst jako „qui sunt in Domini” (myląc przy tym przypadek gramatyczny) i tłumaczy go jako „die im Herrn sind” („którzy są w Panu”)<sup>16</sup>.

W innym przypadku błędnego odniesienia, to znaczy Rdz 13, 1 zamiast Wj 3, 1, możemy mieć wręcz do czynienia z odmienną interpretacją osoby św. Franciszka, jako że Rdz 13 odwołuje się do figury Abrahama, zaś Wj 3 przyrównywałby Franciszka do Mojżesza<sup>17</sup>.

To wszystko pokazuje, że poszczególne wydania bulli nie dokładały szczególnej troski do podkreślenia i pogłębienia wymiaru biblijnego, obecnego w papieskim dokumencie. Dlatego też poniższe analizy i refleksje, bazujące z jednej strony na dostępnych źródłach, z drugiej zaś na osobistej intuicji, niosą ze sobą pewne ryzyko niekompletności lub subiektywizmu. Mimo to niewątpliwie warto przecierać te, jak się okazuje, mało jeszcze poznane szlaki biblijnych obszarów historii i charyzmatu franciszkańskiego.

### 3. Statystyka odniesień biblijnych w bulli

Po tym wprowadzeniu metodologicznym warto spojrzeć na dokument papieża Grzegorza poprzez pryzmat biblijnych nawiązań. Jak zaznaczono powyżej, w tekście dokumentu wyróżnionych zostało 65 odniesień

<sup>15</sup> *Fonti Francescane*, s. 1720.

<sup>16</sup> Zob. R. Wolff, *Der heilige Franziskus in Schriften und Bildern des 13. Jahrhunderts*, Berlin 1996, s. 58.

<sup>17</sup> *Mira circa nos*, 22; zob. *Codex Constitutionum*, s. 61.

do Pisma Świętego, spośród których około dwie trzecie to bezpośrednie cytaty, zaś jedna trzecia to bardziej lub mniej oczywiste aluzje. Tak oto przedstawia się lista tychże miejsc, w kolejności, w jakiej pojawiają się w bulli<sup>18</sup>:

1. Ps 80, 16	18. Sdz 15, 15–16	34. Sdz 11, 29–40	50. Wj 3, 1
2. Mt 20, 6–7	19. 1Kor 1, 17	35. 2 Kor 11, 27	51. J 10, 9
3. Sdz 3, 31	20. 1 Kor 2, 4–5	36. Gal 5, 24	52. Ps 126, 5–6
4. Rdz 3, 18	21. 1 Kor 1, 27	37. Gal 2, 20	53. Mt 13, 30
5. Mdr 4, 3	22. Ps 104, 32	38. 2 Kor 5, 15	54. Ps 113, 8
6. Pnp 1, 3	23. Rz 6, 11	39. Rz 4, 25	55. 2 Tm 4, 8
7. Iz 9, 18	24. Sdz 15, 19	40. Rz 6, 6	56. Flp 2, 21
8. Mt 24, 12	25. J 4, 14	41. Ef 6, 12	57. Syr 50, 6–7
9. Iz 5, 5	26. Iz 55, 1	42. Łk 14, 15–20	58. Sdz 7, 20
10. Sdz 16, 22–31	27. Ps 80, 12	43. Rdz 35, 1	59. Łk 11, 21–22
11. Mt 20, 6	28. Rdz 12, 1	44. Iz 11, 2–3	60. Ef 4, 8
12. Mdr 10, 4	29. Flp 3, 14	45. Mt 5, 3–10	61. 2 Kor 10, 5
13. Ps 125, 3	30. Mt 7, 13	46. Ps 120–134	62. Mt 11, 12
14. 1 Sm 13, 14	31. 2 Kor 8, 9	47. Ap 8, 4	63. 1 Kor 5, 12–13
15. Hi 12, 5 (W)	32. Ps 112, 9	48. Rdz 29, 15–30	64. 2 Kor 11, 14
16. 2 Kor 5, 10	33. Rdz 22, 2	49. Pnp 4, 2 (W)	65. Mt 5, 15
17. Sdz 15, 14			

Spśród tych 65 miejsc, praktycznie połowa (32) pochodzi ze Starego, a druga połowa (33) z Nowego Testamentu. Jeżeli chodzi o starotestamentalne nawiązania obecne w bulli, można je pogrupować zgodnie z tradycyjnym czteroczęściowym podziałem ksiąg Pierwszego Testamentu:

<sup>18</sup> Literą „W” oznaczone są odniesienia do tekstu Wulgaty, różnego od oryginału hebrajskiego.

<b>Prawo (6)</b>	<b>Historyczne (8)</b>	<b>Mądrościowe (14)</b>	<b>Prorockie (4)</b>
Rdz 3, 18	Sdz 3, 31	Hi 12, 5	Iz 5, 5
Rdz 12, 1	Sdz 7, 20	Ps 80, 12	Iz 9, 18
Rdz 22, 2	Sdz 11, 29-40	Ps 80, 16	Iz 11, 2-3
Rdz 29, 15-30	Sdz 15, 14	Ps 104, 32	Iz 55, 1
Rdz 35, 1	Sdz 15, 15-16	Ps 112, 9	
Wj 3, 1	Sdz 15, 19	Ps 113, 8	
	Sdz 16, 22-31	Ps 120 – 134	
	1 Sm 13, 14	Ps 125, 3	
		Ps 126, 5-6	
		Pnp 1, 3	
		Pnp 4, 2	
		Mdr 4, 3	
		Mdr 10, 4	
		Syr 50, 6-7	

Jak łatwo zauważyć, prym wiedzie Księga Psalmów, przytaczana osiem razy, oraz Księga Sędziów, do której tekst bulli nawiązuje siedmiokrotnie. Na trzecim miejscu znajduje się Księga Rodzaju, pojawiająca się pięć razy. Znamienne jest, że do tekstów prorockich, stanowiących najlicniejszą grupę ksiąg starotestamentalnych, bulla odnosi się zaledwie cztery razy, nawiązując wyłącznie do Księgi Izajasza.

Jeżeli chodzi o Nowy Testament, to na 33 odniesienia, aż 20 to nawiązania do listów św. Pawła, kolejne 12 odnosi się do Ewangelii, a jedno do Apokalipsy:

<b>Ewangelie (12)</b>	<b>Święty Paweł (20)</b>	<b>Apokalipsa (1)</b>
Mt 5, 3-10	Rz 4, 25	Ap 8, 4
Mt 5, 15	Rz 6, 6	
Mt 7, 13	Rz 6, 11	
Mt 11, 12	1Kor 1, 17	
Mt 13, 30	1 Kor 1, 27	
Mt 20, 6	1 Kor 2, 4-5	
Mt 20, 6-7	1 Kor 5, 12-13	
Mt 24, 12	2 Kor 5, 10	
Łk 11, 21-22	2 Kor 5, 15	
Łk 14, 15-20	2 Kor 8, 9	
J 4, 14	2 Kor 10, 5	
J 10, 9	2 Kor 11, 14	
	2 Kor 11, 27	
	Gal 2, 20	
	Gal 5, 24	
	Ef 4, 8	
	Ef 6, 12	
	Flp 2, 21	
	Flp 3, 14	
	2 Tm 4, 8	

Tu z kolei przoduje Ewangelia według św. Mateusza, do której bulla odnosi się osiem razy, a następnie oba listy do Koryntian z wynikami: sześciu razy Drugi oraz czterech razy Pierwszy.

I wreszcie zestawmy razem ilość odniesień biblijnych w bulli według poszczególnych ksiąg całego Pisma Świętego. *Mira circa nos* odnosi się w sumie do 21 ksiąg biblijnych. Najwięcej, bo osiem razy, do Księgi



Psalmów i Ewangelii Mateuszowej, siedem razy do Księgi Sędziów. Całe zestawienie prezentuje poniższa tabela:

Ps (8)	Łk (2)	Flp (2)
Mt (8)	Rz (3)	Wj (1)
Sdz (7)	Pnp (2)	1 Sm (1)
2 Kor (6)	Mdr (2)	Hi (1)
Rdz (5)	J (2)	Syr (1)
Iz (4)	Gal (2)	2 Tm (1)
1 Kor (4)	Ef (2)	Ap (1)

## 4. Franciszkowe figury biblijne

Po formalnej analizie obecności Biblii w bulli kanonizacyjnej św. Franciszka, przejdźmy do warstwy treściowej owych skrypturystycznych nawiązań. Choć nie sposób przeanalizować tu wszystkich odniesień biblijnych, można z łatwością zauważyć, że spora ich część ma charakter typologiczny, to znaczy prezentuje poszczególne postaci Pisma Świętego jako figury lub typy, które w jakiś sposób znajdują swoje odzwierciedlenie lub nową realizację w życiu kanonizowanego tą właśnie bullą brata Franciszka z Asyżu<sup>19</sup>. Spójrzmy najpierw na dwa nowotestamentalne typy, aby następnie szerzej zająć się figurami starotestamentalnymi, o wiele bardziej sugestywnymi i mocniej akcentowanymi przez papieża Grzegorza IX.

### 4.1. Nowy Testament

W typologicznych odniesieniach do Nowego Testamentu postaci, do której najczęściej porównywany jest św. Franciszek, to przede wszystkim św. Paweł Apostoł. Na 20 odniesień bulli do pism Apostoła Narodów sześć ma charakter osobisty, to znaczy odwołuje się do

<sup>19</sup> Omówienie tematyki typologii w Biblii wraz z wyczerpującą bibliografią w: K. Bardski, Lektyka Salomona. Biblia – symbol – interpretacja, Warszawa 2011, s. 115–122 (Rozprawy Naukowe, 6).

autobiograficznych wątków św. Pawła, będąc bezpośrednim elementem prezentacji osoby św. Franciszka. I tak, według bulli, Franciszek, podobnie jak Paweł, posługiwał się „prostym przepowiadaniem (1 Kor 1, 17), które nie miało nic z uwodzających przekonywaniem ludzkich słów mądrości (1 Kor 2, 4–5)”<sup>20</sup>; na wzór Pawła przeżywał „głód, pragnienie, zimno i nagość, liczne czuwania i posty (2 Kor 11, 27)”<sup>21</sup>. Zgodnie ze słowami Grzegorza IX „mógł powtarzać za Apostołem: Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus (Gal 2, 20)”<sup>22</sup>. To Franciszek również, na wzór św. Pawła, „chętniej pędził ku nagrodzie, do jakiej Bóg wzywa (Flp 3, 14)”<sup>23</sup>, aby wreszcie, jak Paweł, zostać „ukoronowanym wieńcem sprawiedliwości (2 Tm 4, 8)”<sup>24</sup>. Tak liczne identyfikacje Franciszka z Apostołem Narodów sugerują bardzo konkretną linię interpretacyjną życia i misji świętego z Asyżu zarysowaną przez ówczesnego papieża, co niewątpliwie zasługuje na osobne i pogłębione studium.

Oprócz tej podstawowej typologii nowotestamentalnej, tekst bulli dwukrotnie odwołuje się także do ewangelicznej przypowieści o robotnikach w winnicy (Mt 20, 1–16), przyrównując św. Franciszka i jego naśladowców do słynnych robotników jedenastej godziny<sup>25</sup>. W celu zgłębienia poprawnego znaczenia tego porównania, należałoby dokonać pogłębionej analizy kontekstu historycznego i eklezjologicznego, w jakim bulla została napisana<sup>26</sup>. To jednak wykracza poza ramy niniejszego opracowania.

## 4.2. Stary Testament

O wiele liczniejsze i bez wątpienia bardziej zaskakujące są figury starotestamentalne, do których nawiązuje Grzegorz IX, prezentując Kościołowi

<sup>20</sup> Mira circa nos, 9.

<sup>21</sup> Mira circa nos, 16.

<sup>22</sup> Mira circa nos, 17.

<sup>23</sup> Mira circa nos, 14.

<sup>24</sup> Mira circa nos, 23.

<sup>25</sup> Zob. Mira circa nos, 2. 5.

<sup>26</sup> Zob. R. J. Armstrong, „Mira circa nos”, s. 401–402; F. Accrocca, „Alter apostolus”. Per una rilettura della „Vita beati Francisci”, w: R. Paciocco, F. Accrocca, *La leggenda di un santo di nome Francesco. Tommaso da Celano e la „Vita beati Francisci”*, Milano 1999, s. 165–174; R. Wolff, *Der heilige Franziskus*, s. 40–41.

nowego świętego. Możemy wyodrębnić aż 11 postaci ze Starego Testamentu, które pojawiają się w bulli jako biblijne typy, odniesione do osoby św. Franciszka. W pięciu przypadkach pada wprost imię danej postaci (Abraham, Jakub, Jefte, Samson i Szamgar), w pozostałych mamy do czynienia jedynie z bardziej lub mniej oczywistymi aluzjami (Noe, Gedeon, Mojżesz, Dawid, Hiob oraz arcykapłan Szymon). Spójrzmy pokrótce na tych biblijnych bohaterów w takiej kolejności, w jakiej pojawiają się w tekście bulli.

1. Pierwszą postacią ze Starego Testamentu jest tajemniczy sędzia przedmonarchicznej epoki Izraela o imieniu Szamgar, następca sędziego Ehuda. Znamienne jest, że Szamgar jest jedynym sędzią, któremu poświęcony jest zaledwie jeden werset biblijny: „Po nim [Ehudzie] był Szamgar, syn Anata. Pobił on ościeniem na woły Filistynów w liczbie sześciuset ludzi – i on także wybawił Izraela (Sdz 3, 31)”<sup>27</sup>. Określenie „syn Anata” sugeruje, że Szamgar był nie izraelskim, lecz prawdopodobnie kananejskim rolnikiem lub najemnikiem, który swą walecznością przyczynił się do ocalenia Izraela<sup>28</sup>. Zgodnie z tekstem Biblii hebrajskiej narzędziem, którym Szamgar pobił 600 Filistynów, był oścień na woły, czyli zaostrzony kij używany do popędzania bydła. Niemniej jednak Grzegorz IX wspomina nie o ościeniu, lecz o lemieszu (łac. „vomere”), czyli o dolnej metalowej części korpusu pługa, która podcinała skibę. Rzeczywiście, Wulgata, zgodna w tym miejscu z przekładem Septuaginty<sup>29</sup>, rozumie owo narzędzie Szamgara jako lemiesz: „percussit de Philisthim sescentos viros vomere”<sup>30</sup>.

Sens zdania w obu przypadkach jest ten sam, to znaczy, że Szamgar posługiwał się w walce z Filistynami tym, czym aktualnie dysponował jako narzędziem codziennej pracy. Znamienne jednak jest, że Grzegorz IX wtrąca wzmiankę o Szamgarze w kontekście metafory o robotnikach jedenastej godziny, którzy uprawiają Bożą winnicę motyką oraz lemieszem właśnie. Gwoli ścisłości, tylko pośrednio można więc mówić

<sup>27</sup> Imię Szamgar pojawia się ponadto jeszcze w kontekście określenia czasu działalności Debory i Baraka w Pieśni Debory: „Za dni Szamgara, syna Anata” (Sdz 5, 6).

<sup>28</sup> Zob. D. Dziadosz, *Księga Sędziów. Rozdziały 1–5*, Częstochowa 2019, s. 378–389 (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, 7/1).

<sup>29</sup> LXX: ἐν τῷ ἀροτρόποδι τῶν βοῶν.

<sup>30</sup> Zob. *Biblia Sacra: iuxta Vulgatam Versionem*, vol. 1, rec. R. Weber, Stuttgart 1975, s. 326.

o typologii stosowanej tu do św. Franciszka, gdyż jego imię pada dopiero w dalszej części bulli, a porównanie do Szamgara odnosi się do dzieła robotników jedenastej godziny, widzianych tutaj jako nowy ruch franciszkański w Kościele.

2. Drugą figurą starotestamentalną, do której – choć nie bezpośrednio – nawiązuje *Mira circa nos*, jest Noe. Bezimienną aluzję do tej postaci odnajdujemy w cytowanym fragmencie z Księgi Mądrości, który mówi o tym, jak w czasie potopu Bóg – przez Mądrość – „na lichym drewnie zachował Sprawiedliwego” (Mdr 10, 4). Zaraz potem autor bulli dodaje: „wzbudził także sługę swego, Błogosławionego Franciszka”<sup>31</sup>, utożsamiając niejako ze sobą te dwie postaci.

3. Kolejna postać biblijna porównana do św. Franciszka to król Dawid. W zdaniu, w którym jedyny raz w bulli pojawia się imię „Franciszek”, znajdujemy też cytat z Pierwszej Księgi Samuela, mówiący o Dawidzie jako „mężu według serca Bożego” (1 Sm 13, 14). Istotnie w bulli czytamy, że Bóg „wzbudził także sługę swego, Błogosławionego Franciszka, męża według swego serca”<sup>32</sup>. Akcent pada tu nie tyle na zestawienie ze sobą obu postaci, ile na podkreślenie, że w obu przypadkach mamy do czynienia ze szczególnym Bożym upodobaniem: zarówno Dawid, jak i Franciszek byli mężami „według Bożego serca”.

4. Bezpośrednią kontynuacją tego samego zdania z bulli jest nieco ukryte odwołanie się do kolejnej figury biblijnej. Bóg, według słów Grzegorza IX, wzbudził Franciszka jako „lampę wzgardzoną w myślach bogaczy, lecz przygotowaną na czas zamierzony”<sup>33</sup>. Na próżno szukać takiego obrazu we współczesnych przekładach Biblii, albowiem autor bulli odwołuje się do Księgi Hioba w przekładzie Wulgaty, gdzie obecny jest taki właśnie fragment: „Kaganiec wzgardzony w myślach bogatych, nagotowany na czas zamierzony” (Hi 12, 5)<sup>34</sup>. Tytułowy Hiob, w odpowiedzi na zarzuty swego przyjaciela Sofara, stosuje wobec samego siebie

<sup>31</sup> *Mira circa nos*, 5.

<sup>32</sup> *Mira circa nos*, 6.

<sup>33</sup> *Mira circa nos*, 6.

<sup>34</sup> Cyt. za: Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka, s. 960. Biblia Tysiąclecia, zgodnie z oryginałem hebrajskim, tłumaczy ten werset jako: „Wzgarda dla ginących” – myśli bezpieczny – «popchnąć tego, komu nogi się chwieją» (Hi 12, 5).

taki właśnie obraz „wzgardzonej lampy”, który z kolei w bulli odniesiony jest do św. Franciszka.

5. Następną figurą starotestamentalną jest już o wiele bardziej wyraźna i jednoznacznie podana z imienia: chodzi o innego wielkiego sędziego Izraela, Samsona. Papież pisze, że Franciszek,

niczym drugi Samson, wsparty łaską Bożą i natchniony żarem Ducha, ujawszy oślą szczękę, czyli swoim prostym przepowiadaniem – które nie miało nic z uwodzających przekonywaniem ludzkich słów mądrości, lecz objawiało moc Boga, który wybiera to, co słabe w oczach świata, aby mocnych zawstydzić – pokonał nie tylko tyśiąc, lecz wiele tysięcy Filistynów, którzy niegdyś służyli powabom ciała, i oddał ich w duchu służby Temu, który dotyka gór, a one dymią<sup>35</sup>.

Biedaczyna z Asyżu w sposób bezpośredni porównany jest do tego sędziego – „niczym drugi Samson”. Może to nieco razić, biorąc pod uwagę biblijną historię Samsona, który cechował się porywcznością, niedojrzałością i skłonnością do romansów z kobietami. Niemniej Franciszek porównany jest do niego w konkretnym aspekcie: oślą szczęką, którą walczył Samson (por. Sdz 15, 15–16), jest dla papieża symbolem Franciszkowego prostego sposobu przepowiadania, pełnego „ośleń” prostoty.

6. Następnie tekst dokumentu wprost wzmiankuje Abrahama, ojca naszej wiary, którego śladami miał podążać Franciszek. Czytamy w bulli, że on „podążając śladami ojca naszego Abrahama wyszedł duchowo ze swojej ziemi rodzinnej [...] do kraju, który Pan mu ukazał (Rdz 12, 1)”<sup>36</sup>. Akcent pada na wymiar wiary i wynikającego z niej postępowania. Jeszcze drugi raz tekst bulli czyni nawiązanie do Abrahama, gdy mówi o tym, że Franciszek „zbliżał się do ziemi widzenia (Rdz 22, 2)”<sup>37</sup>. Zatem przedstawiony jest on jako nowy Abraham, gotowy złożyć Bogu na ofiarę to, co najcenniejsze.

<sup>35</sup> Mira circa nos, 10.

<sup>36</sup> Mira circa nos, 13.

<sup>37</sup> Mira circa nos, 16. Tekst nawiązuje do tłumaczenia Wulgaty, która tajemnicze hebrajskie wyrażenie z Rdz 22, 2 „do ziemi Moria” (‘el ‘ereš hammōrīyāh) oddała jako „do ziemi widzenia” (in terram visionis). Septuaginta tłumaczy to jako „do ziemi wysokiej” (εις την γην την ύψηλην).

7. Ten właśnie motyw ofiary jest kontynuowany w tekście bulli przez odwołanie się do kolejnej, nieco kontrowersyjnej postaci – do sędziego Jeftego. Czytamy, że Franciszek „oddał Panu na całopalenie nieraz zwożdżące go ciało, niczym Jefte córkę swą jednorodzoną (zob. Sdz 11, 29–40), wkładając je w ogień miłości i umartwiając”<sup>38</sup>. Niewątpliwie od strony moralnej ofiarę biblijnego Jeftego, złożoną z własnego jedyne­go dziecka, należy ocenić co najmniej ambiwalentnie, widząc w niej przejaw religij­nego prymitywizmu. Mimo to jednak, na poziomie symbolicznym czy typologicznym, odwołanie się w tekście bulli do postaci i historii Jeftego ma podkreślić wartość ofiary, jaką Franciszek składał Bogu własnym życiem, zwłaszcza za­przez cielesne umartwienia.

8. Kolejna postać, do której przyrównany jest św. Franciszek, to pa­triarcha Jakub. Wymieniony jest on wprost z imienia: „wzorem Jakuba stanął na rozkaz Pana, [...] wszedł do Domu Bożego w Betel i zbudował tam w sercu ołtarz dla Pana (por. Rdz 35, 1)”<sup>39</sup>. Niewątpliwie biblijny Ja­kub, od którego wzięło początek dwanaście pokoleń Izraela, nadaje się dobrze na figurę reprezentującą także świętego Patriarchę, założyciela trzech zakonów. Do osoby Jakuba bulla odwołuje się raz jeszcze w kon­tekście dwóch żon, Racheli i Lei, co zostanie szerzej omówione w dalszej części tego opracowania.

9. Dokument papieski czyni także aluzję do Mojżesza, gdy wzmianku­je o prowadzeniu przez Franciszka owiec „w głąb pustyni” („ad interiora deserti”)<sup>40</sup>. Jest to czytelnym nawiązaniem do historii z księgi Wyjścia, opowiadającej o powołaniu Mojżesza przy gorejącym krzewie (Wj 3).

10. Arcykapłan Szymon II, syn Oniasza, z II wieku przed Chrystu­sem, opisywany w zakończeniu pochwały ojców w Księdze Mądrości Syracha, to kolejna postać ze Starego Testamentu, do której czyni alu­zję Grzegorz IX. Co prawda w bulli nie pojawia się jego imię, jednak do Franciszka odniesione są słowa, które mędrzec Syrach stosuje na opi­sanie wspomnianej postaci arcykapłana: „jak gwiazda zaranna pośród chmur, jak księżyc w pełni w dniach świątecznych i jak słońce jaśniejące” (Syr 50, 6–7)<sup>41</sup>. Co ciekawe, na tym biblijnym fragmencie – według To-

<sup>38</sup> *Mira circa nos*, 16.

<sup>39</sup> *Mira circa nos*, 20.

<sup>40</sup> *Mira circa nos*, 22.

<sup>41</sup> *Mira circa nos*, 24.

masza z Celano – papież Grzegorz oparł swą płomienną homilię podczas samej kanonizacji Franciszka<sup>42</sup>. Ponadto ten właśnie passus z Księgi Syrcydesa liturgia Kościoła do dzisiaj odnosi do świętego Franciszka<sup>43</sup>.

11. Ostatnią postacią ze Starego Testamentu, do której odwołuje się tekst bulli, jest sędzia Gedeon. Choć jego imię również nie pojawia się tam wprost, jednak obecna jest wzmianka o Madianitach, z którymi walczył biblijny Gedeon. Bulla mówi, że Franciszek „wziął do ręki pochodnię i trąbę (Sdz 7, 20)”, a następnie „wtargnął nieustraszenie do obozu Madianitów”<sup>44</sup>. Historia Gedeona służy tu jako typologiczny obraz pokonywania wrogów Kościoła. W przypadku św. Franciszka dokonywało się to przede wszystkim przez osobistą świętość życia.

## 5. Analiza przypadku

Spróbujmy teraz przyrzeć się z bliska jednemu odniesieniu, jak się wydaje szczególnie znaczącemu, które na pierwszy rzut oka może rodzić niejasności lub wątpliwości. Mowa tu o porównaniu Franciszka do patriarchy Jakuba i jego miłosnych perypetii z Rachelą i Leą<sup>45</sup>. Jakub zakochał się w Racheli, córce swego wuja Labana, i poprosił o jej rękę. Laban zgodził się, ale zażądał, aby Jakub służył mu przez siedem lat jako zapłatę za rękę Racheli. Po upływie tego czasu Laban dał Jakubowi w zamian za Rachelę jej starszą siostrę, Leę, wprowadzając ją do małżeńskiej komnaty w noc poślubną. Chociaż było to zgodne z miejscowymi zwyczajami, Jakub był rozczarowany, jednak ostatecznie poślubił Leę. Związek z Rachelą został później zrealizowany, kiedy Laban zaproponował, aby Jakub służył mu przez kolejne siedem lat. Jak podkreśla autor biblijny, Jakub bardziej kochał Rachelę niż Leę.

<sup>42</sup> Zob. 1 Cel 125 (Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy świętego Franciszka z Asyżu*, red. R. Prejs, Z. Kijas, Kraków 2005, s. 531–532 (Źródła Franciszkańskie). Kanonizacja odbyła się w niedzielę 16 lipca 1226 roku, a więc trzy dni przed wydaniem bulli kanonizacyjnej.

<sup>43</sup> Zob. Pierwsze czytanie mszalne (zob. *Mszał franciszkański*, Wrocław 1998, s. 298) oraz drugie czytanie z godziny czytań (zob. *Liturgia godzin zakonów franciszkańskich w Polsce*, t. 5, Wrocław 2014, s. 1017–1018) na Uroczystość Świętego Ojca Franciszka (4 października).

<sup>44</sup> *Mira circa nos*, 24. 26.

<sup>45</sup> Zob. Rdz 29, 16–30.

Wracając do tekstu bulli, można zauważyć, że powyższa biblijna historia służy Grzegorzowi IX do podkreślenia podwójnego wymiaru życia Franciszka, to znaczy nie tylko kontemplacyjnego, ale także czynnego, czyli apostołskiego: „Nie chcąc zaś tylko dla siebie samego wstępować na górę i tulić się w objęciach Racheli, czyli pięknej choć bezpłodnej kontemplacji, zszedł do wskazanej sypialni Lei”<sup>46</sup>. Nie poruszając kwestii trafności takiego biblijnego porównania, warto skupić się na jednym problematycznym słowie. Występujący w papieskim dokumencie imiesłów przymiotnikowy „interdictus” normalnie oznacza „zakazany” lub „zabroniony” i tak też bywa tłumaczony we współczesnych przekładach bulli, na przykład: „to Leah’s forbidden bedchamber” (ang.)<sup>47</sup>, „nella casa proibita di Lea” (wł.)<sup>48</sup>, „zum verbotenen Schlafzimmer Leas” (niem.)<sup>49</sup>. Niemniej jednak kontekst, zarówno przytoczonego fragmentu biblijnego (Rdz 29, 23–26) jak i odniesienia do życia Franciszka, sugeruje inne znaczenie tego terminu. Rzeczywiście, termin „interdictus” może oznaczać także „nakazany”, „przepisany”, „zadekretowany”<sup>50</sup>. I właśnie to drugie znaczenie wydaje się być jedynym słusznym w tekście bulli. Wszak to Laban wprowadził Leę do Jakuba, wskazując mu niejako tę właśnie komnatę sypialną.

To nieporozumienie wynika, jak się zdaje, z dwóch przyczyn: z jednej strony z przyjęcia podstawowego i samonarzucającego się znaczenia łacińskiego terminu „interdico” jako „zakazywać”; z drugiej strony – może być skutkiem ignorowania kontekstu biblijnego oraz tła życiowego św. Franciszka. Biorąc bowiem pod uwagę historię patriarchy Jakuba oraz życie naszego patriarchy Franciszka, jasnym się zdaje, że komnata Lei, typologicznie reprezentująca życie aktywne w Kościele, nie była bynajmniej „zakazana”, ale zdecydowanie bardziej „wskazana”.

<sup>46</sup> Mira circa nos, 22: „Ne vero sibi soli profi ceret in monte tantummodo Rachel amplexibus inhaerendo, contemplationi pulchrae quidem, sed sterili, ad Liae interdictum descendit cubiculum [...]”.

<sup>47</sup> Zob. Francis of Assisi: Early Documents, vol. 1, s. 568.

<sup>48</sup> Zob. Fonti Francescane, s. 1719.

<sup>49</sup> Zob. Franziskus-Quellen, s. 1633.

<sup>50</sup> Zob. np. A. Jougan, Słownik kościelny łacińsko-polski, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, s. 352.



## Zakończenie

Podsumowując powyższe analizy i rozważania należy stwierdzić, że tekst bulli kanonizacyjnej *Mira circa nos* posiada wybitnie biblijny charakter. Nawet pobieżne spojrzenie na nawiązania skrypturystyczne, poczynione przez papieża Grzegorza IX w kontekście osoby św. Franciszka, proponuje ciekawy i wcale nieoczywisty obraz nowego świętego. Sam tekst dokumentu prawie nie mówi o faktach z życia historycznego Franciszka, jednak prezentuje go na tle biblijnej historii zbawienia, obficie korzystając ze zdobyczy alegorycznej i typologicznej metody interpretacji tekstu świętego. W ten sposób Biedaczyna z Asyżu zostaje ukazany jako szczególna postać w dziejach Kościoła: poprzez niego bowiem – tak jak poprzez bohaterów biblijnych opowiadań – Bogu spodobało się prowadzić swój lud i ukazywać światu swoją zbawczą wolę.

## Bibliografia

- Accrocca F., „Alter apostolus”. *Per una rilettura della „Vita beati Francisci”*, w: R. Paciocco, F. Accrocca, *La leggenda di un santo di nome Francesco. Tommaso da Celano e la „Vita beati Francisci”*, Milano 1999, s. 137–260.
- Armstrong R. J., „Mira circa nos”. *Gregory IX’s View of the Saint Francis of Assisi*, „*Laurentianum*” 25 (1984), s. 385–414.
- Bardski K., *Lektyka Salomona. Biblia – symbol – interpretacja*, Warszawa 2011 (Rozprawy Naukowe, 6).
- Biblia Sacra: iuxta Vultagam Versionem*, vol. 1, rec. R. Weber, Stuttgart 1975.
- Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, red. J. Frankowski, Warszawa 1999 (Prymasowska Seria Biblijna).
- Bullarium diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum taurinensis editio locupletior facta collectione novissima plurium brevium, epistolarum, decretorum actorumque S. Sedis a S. Leone Magnus usque ad praesens*, vol. 3, cura et studio A. Tomassetti, Roma 1858.
- Bullarium franciscanum Romanorum Pontificum constitutiones, epistolas ac diplomata continens tribus Ordinibus Minorum, Clarissarum, et Poenitentium a seraphico patriarcha Sancto Francisco institutis concessa*, vol. 1, accurante J. H. Sbaralea, Roma 1759.
- Chrostowski W., *Geneza Wulgaty i jej aktualny status w Kościele katolickim*.

- Uwagi na marginesie Listu apostolskiego papieża Franciszka „*Scripturae Sacrae affectus*”, „*Colloquia Theologica Ottoniana*” 36 (2020), s. 9–35.
- Codex Constitutionum quas summi Pontifices ediderunt in solemnī canonizatione Sanctorum a Johanne XV. Ad Benedictum XIII, sive ab A. D. 993 ad A. D. 1729*, accurate J. Fontanino, Roma 1729.
- Dziadosz D., *Księga Sędziów. Rozdziały 1–5*, Częstochowa 2019 (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, 7/1).
- Fonti Francescane. Scritti e biografie di san Francesco d’Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d’Assisi. Testi normativi dell’Ordine Francescano Secolare*, 3a ed. rivista e aggiornata, a cura di E. Caroli, Padova 2011.
- Francis of Assisi: Early Documents*, vol. 1: *The Saint*, ed. by J. Armstrong, J. A. W. Hellmann, W. J. Short, New York–London–Manila 1999.
- Franziskus-Quellen. Die Schriften des Heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seine Orden*, Hrsg. D. Berg, L. Lehmann, Kevaler 2009.
- Gołębiewski M., *Greckie i łacińskie tłumaczenia Psalterza*, „*Collectanea Theologica*” 60 (1990) nr 4, s. 19–44.
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958.
- La letteratura francescana*, vol. 1: *Francesco e Chiara d’Assisi*, a cura di C. Leonardi, Milano 2004.
- Liturgia godzin zakonów franciszkańskich w Polsce*, t. 5, Wrocław 2014.
- Magnum Bullarium Romanum, ab Leone Magno usque ad s.d.n. Clementem X. Quinque tomis distributa, vitis et iconibus aeneis omnium pontificum decorate*, vol. 1, accurate L. Cherubini, Lugduni 1692.
- Mszal franciszkański*, Wrocław 1998.
- Pszczoły, miód, wosk pszczeli w symboliczno-metaforycznych obrazach*, red. I. Wieżel, G. M. Baran, Kraków 2018.
- S. Petri Damiani Opera omnia*, tomus primus, accurate J.-P. Migne, Parisiis 1853 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 144).
- Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy świętego Franciszka z Asyżu*, red. R. Prejs, Z. Kijas, Kraków 2005, s. 431–544 (*Źródła Franciszkańskie*).
- Wolff R., *Der heilige Franziskus in Schriften und Bildern des 13. Jahrhunderts*, Berlin 1996.

## ANEKS

### Bulla kanonizacyjna błogosławionego Franciszka

Grzegorz IX dopisuje do kanonu świętych wyznawców błogosławionego Franciszka z Asyżu w Umbrii, założyciela Zakonu Braci Mniejszych, który zmarł w sobotę dnia 4 października Roku Pańskiego 1226<sup>1</sup>.

Biskup Grzegorz, sługa sług Bożych, czcigodnym braciom, wszystkim Arcybiskupom, Biskupom, oraz umiłowanym synom Opatom, Przeorom, Archiprezbiterom, Archidiaonom i innym Prałatom Kościoła, do których dotrze to pismo: pozdrowienie i Apostolskie błogosławieństwo.

### Wstęp<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Przedziwna łaskawość Bożej dobroci dla nas i niepojęta czułość miłości, która wydała swego Syna, aby wykupić niewolnika<sup>3</sup>, nie szczędzi darów swego miłosierdzia i wciąż chroni winnicę zasadzoną swą prawicą (Ps 80, 16). <sup>2</sup> Do niej to bowiem posłał robotników jedenastej godziny (por. Mt 20, 6–7), którzy motyką i lemieszem – którym Szamgar pobił sześćuset Filistynów (Sdz 3, 31) – zbawiennie ją uprawiają, wrywając zeń cierń i oset (Rdz 3, 18). <sup>3</sup> Wycinają niepotrzebne gałązki, by nie zapuściły korzeni głęboko (Mdr 4, 3) oraz wrywają cierniste krzewy, aby winnica

<sup>1</sup> Przytoczony tu Incipit, znajdujący się w *Codex Constitutionum*, błędnie podaje rok śmierci Franciszka jako 1225 (zob. *Codex Constitutionum quas summi Pontifices ediderunt in solemni canonizatione Sanctorum a Johanne XV. Ad Benedictum XIII, sive ab A. D. 993 ad A. D. 1729, accurante J. Fontanino, Roma 1729, s. 60*).

<sup>2</sup> Tytuły poszczególnych części pochodzą z *Bullarium diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum taurinensis editio locupletior facta collectione novissima plurium brevium, epistolarum, decretorum actorumque S. Sedis a S. Leone Magnuso usque ad praesens, vol. 3, cura et studio A. Tomassetti, Roma 1858, s. 438–441*. Podział na wersety odzwierciedla współczesne wydanie tekstu łacińskiego (zob. *La letteratura francescana, vol. 1: Francesco e Chiara d'Assisi, a cura di C. Leonardi, Milano 2004, s. 256–265*).

<sup>3</sup> Bulla rozpoczyna się prawie dosłownym cytatem z Orędzia Paschalnego: „O, jak przedziwna łaskawość Twojej dobroci dla nas! O, jak niepojęta jest Twoja miłość: aby wykupić niewolnika, wydałeś swego Syna” („O mira circa nos tuae pietatis dignatio! O inestimabilis dilectio caritatis: ut servum redimeres, Filium tradidisti”).

przyniosła słodki i świeży owoc,<sup>4</sup> który, oczyszczony w tłoczni cierpliwości, będzie przeniesiony do wiecznych komnat (por. Pnp 1, 3). Niegodziwość zaś zapalił się jak ogień (Iz 9, 18), a oziębła miłość wielu (Mt 24, 12), która rozwala jej ogrodzenie (Iz 5, 5), zostanie wytracona, jak poginęli Filistyni na skutek trucizny światowych namiętności (por. Sdz 16, 22–31).

### ***Pobudzony przez Boga dla nawrócenia wielu***

<sup>5</sup> O tej to właśnie jedenastej godzinie (Mt 20, 6) Pan, który unicestwił ziemię wodami potopu, lecz na lichym drewnie zachował Sprawiedliwego (Mdr 10, 4), aby nie zaciążyło berło bezbożne nad losem sprawiedliwych (Ps 125, 3),<sup>6</sup> wzbudził także sługę swego, Błogosławionego Franciszka, męża według swego serca (1 Sm 13, 14), lampę wzgardzoną w myślach bogaczy, lecz przygotowaną na czas zamierzony (Hi 12, 5)<sup>4</sup>; jego to właśnie posłał do swej winnicy,<sup>7</sup> by ją oczyszczał z cierni i chwastów, a rozgromiwszy niepokonanych Filistynów, oświecał<sup>5</sup> Ojczyznę, oraz gorliwym napomnieniem skłaniał do pojednania się z Bogiem (2 Kor 5, 10).

### ***Prostym przepowiadaniem sprowadził wielu na drogę zbawienia***

<sup>8</sup> On to, słysząc wewnętrzny głos przyjacielskiego zaproszenia, wstał bez wahania i, rozerwawszy więzy światowej obłudy (por. Sdz 15, 14), niczym drugi Samson, wsparty łaską Bożą<sup>9</sup> i natchniony żarem Ducha, ująwszy oślą szczękę (Sdz 15, 15–16), czyli swoim prostym przepowiadaniem (por. 1 Kor 1, 17) – które nie miało nic z uwodzących przekonywaniem ludzkich słów mądrości (1 Kor 2, 4–5), lecz objawiało moc Boga, który wybiera to, co słabe w oczach świata, aby mocnych zawstydzić (1 Kor 1, 27) – pokonał nie tylko tysiiąc, lecz wiele tysięcy Filistynów,<sup>10</sup> którzy niegdyś służyli powabom ciała, i oddał ich w duchu służby Temu, który dotyka gór, a one dymią (Ps 104, 32).<sup>11</sup> Dla tych zaś, którzy umarli dla grzechu i żyją dla Boga (Rz 6, 11) a nie dla siebie, a których gorsza część przepadła, z owej szczęki wypłynęła obficie ożywiająca woda (Sdz 15, 19)<sup>6</sup>, oczyszczając

<sup>4</sup> Tekst hebrajski Księgi Hioba nie zawiera tego porównania. Przekład polski oparty jest na zgodnym z Wulgatą tłumaczeniu ks. Jakuba Wujka.

<sup>5</sup> Porównanie oświecania („illuminando”) w kontekście pogromu Filistynów to prawdopodobnie aluzja do historii Samsona, który spalił pola filistyńskie przy pomocy pochodni poprzeczanych do ogonów trzystu schwytych lisów (zob. Sdz 15, 4–5).

<sup>6</sup> Według Wulgaty w Sdz 15, 19 mowa jest o szczelinie, która powstała w szczęcie, podczas gdy współczesne tłumaczenia Biblii sugerują, że chodzi o szczelinę w miejscowości Le-

i ożywiając upadłych, brudnych i spragnionych. Tę wodę wytryskującą ku życiu wiecznemu (J 4, 14) można kupić bez srebra i bez żadnych pieniędzy (Iz 55, 1),<sup>12</sup> a wypływające zeń strumienie wzdłuż i wszerz nawadniają winnicę, która rozpostarła swe pędy aż do morza i aż do rzeki rozciągnięta swoje latorośle (Ps 80, 12).

### **Wybrał życie ubogie; zabłysnął wieloma cnotami**

<sup>13</sup> On to, wreszcie, podążając śladami ojca naszego Abrahama, wyszedł duchowo ze swojej ziemi rodzinnej i z domu swego ojca i udał się do kraju, który Pan mu ukazał (Rdz 12, 1) w boskim widzeniu.<sup>14</sup> Aby zaś chętniej pędził ku nagrodzie, do jakiej Bóg wzywa (Flp 3, 14), i by mógł z łatwością przejść przez wąską bramę (Mt 7, 13),<sup>15</sup> upodobniając się do Tego, który będąc bogaty, dla nas stał się ubogim (2 Kor 8, 9), odrzucił brzemię ziemskich posiadłości, rozdał je i obdarzył ubogich, aby sprawiedliwość jego trwała zawsze (Ps 112, 9).<sup>16</sup> Zbliżając się do ziemi widzenia (Rdz 22, 2),<sup>7</sup> na wskazanej mu górze, to znaczy na wyżynach wiary, oddał Panu na całopalenie nieraz zwodzące go ciało, niczym Jefte córkę swą jednorodzoną (por. Sdz 11, 29–40), wkładając je w ogień miłości i umartwiając głodem, pragnieniem, zimnem i nagością, licznymi czuwaniami i postami (2 Kor 11, 27).<sup>17</sup> Tak krzyżując ciało swoje z jego wadami i pożądaniami (Ga 5, 24), mógł powtarzać za Apostołem: Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus (Ga 2, 20),<sup>18</sup> albowiem rzeczywiście już nie żył dla siebie, lecz dla Chrystusa (2 Kor 5, 15), który umarł za nasze grzechy i powstał z martwych dla naszego usprawiedliwienia (Rz 4, 25), abyśmy żadną miarą już więcej nie byli w niewoli grzechu (Rz 6, 6).<sup>19</sup> Wykorzystując swe wady i podejmując walkę przeciw światu, ciału i potęgom duchowym (por. Ef 6, 12), wyrzekł się całkowicie żony, pola i wołów, które odciągają zaproszonych na wspaniałą ucztę (Łk 14, 15–20) i wzorem Jakuba stanął na rozkaz Pana (por. Rdz 35, 1),<sup>20</sup> a przyjąwszy siedmioraką łaskę Ducha (por. Iz 11, 2–3) i wyposażywszy się w Ewangeliczne Błogosławieństwa (por. Mt 5, 3–10), tak przygotowany wszedł do Domu Bożego

---

chi. Różnica ta oparta jest na grze słów: hebrajski termin *lēchi* oznacza właśnie szczękę.

<sup>7</sup> Tekst nawiązuje do tłumaczenia Wulgaty, która tajemnicze hebrajskie wyrażenie z Rdz 22, 2 „do ziemi Moria” (*el 'ereš hammōriyāh*) oddała jako „do ziemi widzenia” („in terram visionis”). Septuaginta tłumaczy to jako „do ziemi wysokiej” (*εις την γην την υψηλην*).

w Betel<sup>8</sup> po piętnastu stopniach cnót, mistycznie zawartych w Psalterzu (por. Ps 120–134)<sup>9</sup>,<sup>21</sup> i zbudował tam w sercu ołtarz dla Pana, złożył na nim woń pobożnych modlitw, wznoszonych przed obliczem Pana z rąk Aniołów (Ap 8, 4), do których on sam miał niebawem dołączyć.

### **Założył zakon Braci Mniejszych, Mniszek oraz Tercjarzy**

<sup>22</sup> Nie chcąc zaś tylko dla siebie samego wstępować na górę i tulić się w objęciach Racheli, czyli pięknej choć bezpłodnej kontemplacji, zszedł do wskazanej<sup>10</sup> komnaty Lei (por. Rdz 29, 15–30), aby stado owiec, z których każda ma bliźniaczkę (Pnp 4, 2)<sup>11</sup>, prowadzić w głąb pustyni (Wj 3, 1)<sup>12</sup> w poszukiwaniu pastwiska życia (por. J 10, 9).<sup>23</sup> Tam przeto, gdzie manna niebiańskich słodyczy odnawia ludzi oddalonych od światowego zgiełku, ze łzami siejąc swoje ziarno, z radością zbierał snopy (Ps 126, 5–6) do wiecznego spichlerza (por. Mt 13, 30) i został postawiony wśród książąt swojego ludu (Ps 113, 8) i ukoronowany wieńcem sprawiedliwości (2 Tm 4, 8).<sup>24</sup> Bez wątplenia nie szukał własnego pożytku, lecz Chrystusa (Flp 2, 21) i Jemu służąc, niczym pracowita pszczoła<sup>13</sup>, jak gwiazda za-ranna pośród chmur, jak księżyc w pełni w dniach świątecznych i jak słońce

<sup>8</sup> „Betel” z hebrajskiego oznacza właśnie „dom Boży”.

<sup>9</sup> Mowa o zbiorze piętnastu tzw. Psalmów Stopni / Wstępowania („Cántica gráduum”): Ps 120–134. Nie chodzi więc o piętnaście dekad (grup po dziesięć) psalmicznych, jak sugeruje komentarz do niemieckiego tłumaczenia bulli (por. *Franziskus-Quellen. Die Schriften des Heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seine Orden*, 86, Hrsg. D. Berg, L. Lehmann, Kevelear 2009, s. 1633).

<sup>10</sup> Występujący tu imiesłów przymiotnikowy „interdictus”, który normalnie bywa tłumaczony jako „zakazany” lub „zabroniony”, może też oznaczać „nakazany” czy „przepisany”, co właśnie zdaje się sugerować kontekst zarówno fragmentu biblijnego (Rdz 29, 23–26), jak i odniesienia do życia Franciszka.

<sup>11</sup> Pnp 4, 2; 6, 6: „Zęby twoje jako trzody owiec postrzyżonych, które wyszły z kąpieli, każda mając po dwojgu jagniąt, a niepłodnej nie masz między nimi” (tłum. J. Wujka zgodne z Wulgatą); zob. Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r., red. J. Frankowski, Warszawa 1999, s. 1293 (Prymasowska Seria Biblijna).

<sup>12</sup> Tekst odwołuje się do Mojżesza, który wyprowadził owce „w głąb pustyni” („ad interiora deserti”).

<sup>13</sup> Porównanie prawdopodobnie zaczerpnięte z antyfony liturgicznych niesporów o św. Cecylii: „Cecylia, Twoja służebnica, Panie, służyła Ci niczym pracowita pszczoła” („Caecilia famula tua quasi apis tibi argumentosa deservit”). Na temat symboliki pszczoły w Biblii, patrystyce i liturgii zob. Pszczoły, miód, wosk pszczeli w symboliczno-metaforycznych obrazach, red. I. Wieżel, G. M. Baran, Kraków 2018.

jaśniejące (Syr 50, 6–7)<sup>14</sup> w Bożym Kościele, wziął do ręki pochodnię i trąbę (Sdz 7, 20),<sup>25</sup> aby przykładem swych świetlanych czynów doprowadzić pokornych do łaski, a pysznych odwrócić od zgubnych wykroczeń, które grożą surową karą.<sup>26</sup> I tak natchniony cnotą miłości i wsparty pomocą Tego, który mając zamknąć się w dziewiczym łonie, świat cały władzą swoją ogarniał<sup>15</sup>, wtargnął nieustraszenie do obozu Madianitów, odstępujących pogardliwie od Kościoła<sup>16</sup>,<sup>27</sup> zdobył broń, na której polegał uzbrojony mocarz, strzegący swego domu, rozdał łupy, które tamten posiadał (Łk 11, 21–22) i powiódł do niewoli jeńców (Ef 4, 8) na służbę Jezusa Chrystusa (2 Kor 10, 5).

### ***I wreszcie zasnął w Panu***

<sup>28</sup> Tak więc pokonawszy na ziemi potrójnego wroga<sup>17</sup>, z zapałem wdarł się do Królestwa Niebieskiego i zdobył je gwałtownie (Mt 11, 12), a po tak wielu chwalebnych walkach, zwyciężając świat, szczęśliwie dotarł do Pana, wyprzedzając przy tym wielu obdarzonych erudycją: „pełen wiedzy, choć bez wykształcenia, nieuczony, lecz wiedziony przez mądrość”<sup>18</sup>.

### ***Oświecony licznymi cudami***

<sup>29</sup> Jakkolwiek zatem życie jego, tak święte, gorliwe i wspaniałe, w pełni wystarczyłoby, by dostąpić udziału w Kościele Chwalebny, <sup>30</sup> to jednak Kościół Walczący, patrząc jedynie na wygląd zewnętrzny, nie ośmiela się samowolnie przesądzać o tych, którzy są na zewnątrz (1 Kor 5, 12–13), przedstawiając ich jako godnych czci wyłącznie na podstawie ich

<sup>14</sup> Ten fragment liturgia do dzisiaj odnosi do św. Franciszka.

<sup>15</sup> Parafraza tekstu kazania św. Piotra Damianiego: „Przez imię Gedeona, które oznacza nie «otoczonego», lecz tego, który «otacza w matczynym łonie» [za św. Hieronimem], słusznie wskazuje się na Tego, który będąc zamknięty w dziewiczym łonie, swoimi rozkazami otaczał i rozporządzał całym światem” (tłum. własne); zob. P. Damiani, *Sermo LXVIII*, w: S. Petri Damiani Opera omnia, tomus primus, accurate J.-P. Migne, Parisiis 1853, col. 893 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 144).

<sup>16</sup> W tym samym kazaniu Piotr Damiani wyjaśnia: „Przez imię Madian, oznaczające «sąd», rozumieć należy lud niewierny, o którym Pan mówi: «Kto nie wierzy, już został osądzony»” (tłum. własne); zob. P. Damiani, *Sermo LXVIII*, col. 893.

<sup>17</sup> Czyli: świat, ciało i demona.

<sup>18</sup> Łacińskie zdanie zaczerpnięte z Dialogów św. Grzegorza Wielkiego, odnoszące się do św. Benedykta: „scienter nescius et sapienter indoctus” (Dial., II, Prolog. 13–15), znajdujące się do dziś w responsorium z godziny czytań ze św. Benedykta (11 lipca).

ziemskiego życia, albowiem niekiedy i Szatan podaje się za Anioła światłości (2 Kor 11, 14).<sup>31</sup> Niemniej jednak wszechmogący i miłosierny Bóg, który sprawił, iż wspomniany sługa Chrystusa godnie i chwalebnie Mu służył, nie zamierzał ukrywać pod korcem tak wielkiego światła, lecz chcąc go umieścić na świeczniku, aby swym kojącym światłem pocieszało tych, co są w domu (Mt 5, 15),<sup>32</sup> potwierdził licznymi i wspaniałymi cudami, iż przyjmuje jego życie, a Kościołowi Walczącemu wskazał, aby obchodzono jego pamiątkę.

### ***Dopisany do katalogu świętych wyznawców***

<sup>33</sup> A zatem, jako że jego chwalebne życie było dobrze znane także i Nam, z powodu bliskiej zażyłości, jaką mieliśmy z nim pełniąc niższy urząd [biskupa]<sup>19</sup>; a także z uwagi na liczne jego cuda, potwierdzone błyskawicznie przez zaufanych świadków i odpowiednio uznane przez Nas za wiarygodne,<sup>34</sup> ufając Bożemu miłosierdziu, że My i owczarnia Boża nam powierzona jesteśmy wspierani jego wstawiennictwem, oraz że tego, którego mieliśmy za przyjaciela na ziemi, mamy też za patrona w Niebie,<sup>35</sup> uzyskawszy radę i aprobatę naszych braci [w biskupstwie], decydujemy się dopisać go do katalogu czcigodnych świętych.

### ***Obchodzenie jego święta***

<sup>36</sup> Ustanawiamy zatem, że czwartego października, to jest w dniu, w którym [Franciszek]<sup>20</sup>, uwolniony z cielesnego więzienia, przeszedł do wiecznego Królestwa, cały Kościół winien pobożnie i uroczyście obchodzić jego narodziny dla nieba.

### ***Wszyscy są zaproszeni do jego kultu***

<sup>37</sup> Przeto za pośrednictwem tego apostołskiego pisma wszystkich Was prosimy, napominamy i zachęcamy w Panu, abyście we wspomnianym dniu na jego pamiątkę, gorliwie i radośnie oddając chwałę Bogu, pokornie wzywali jego opieki<sup>38</sup> i w ten sposób, przez jego zasługi

---

<sup>19</sup> Grzegorz IX odwołuje się tu do osobistej więzi z Franciszkiem, którą miał jako kardynał Hugolin.

<sup>20</sup> Imię Franciszka w oryginale pojawia się tylko na początku bulli. Powtórzone jest tu dla jasności tekstu.



i wstawienictwo, mogli dostąpić udziału w jego chwale. Czego niech udzieli Ten, który jest błogosławiony na wieki wieków. Amen.

Dano w Perugii, 19 lipca, w drugim roku naszego pontyfikatu [1228]

tłum. Wojciech Marek Pawłowski OFMCap, Paweł Paszko OFMCap<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Prezentowane tu tłumaczenie łacińskiego oryginału dokumentu papieskiego ma swoją kilkuletnią historię. W roku 2015, z inicjatywy br. Marka Miszczyńskiego OFMCap, została sporządzona pierwotna robocza wersja tłumaczenia bulli, dokonana przez br. Wojciecha Marka Pawłowskiego OFMCap. Tekst ten stał się podstawą drugiej wersji tłumaczenia, będącej gruntowną korektą, modyfikacją i uzupełnieniem pierwszej, wzbogaconą między innymi o aparat krytyczny i przypisy wyjaśniające. Redakcji tej podjął się w 2016 roku br. Paweł Paszko OFMCap.




**Bogusz Stanisław Matula OFM**

Papieski Uniwersytet Antonianum, Rzym

bmatula@op.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-3439-1375>

**Maria „omnis sancta” i „forma sanctificationis”. Zarys mariologii średniowiecznej według Bonawentury z Bagnoregio**

 <https://doi.org/10.15633/ps.27405>

Stanisław Bogusz Matula OFM – polski duchowny katolicki, doktor nauk teologicznych, mariolog, sekretarz Papieskiej Międzynarodowej Akademii Mariologicznej (2017–2019), adiunkt na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu Antonianum w Rzymie.

---

**Article history** • Received: 28 Aug 2023 • Accepted: 3 Oct 2023 • Published: 29 Dec 2023

**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (cc by 4.0)

## Abstract

*Maria "Omnis Sancta" and "Forma of Sanctificationis". An Outline of Medieval Mariology According to Bonaventure of Bagnoregio*

In his numerous sermons, Bonaventure proves how deeply Marian piety was rooted in the liturgy of the Church, but also how deeply it should be rooted in Sacred Scripture and in theology. Two sermons deserve special mention. One is the second sermon, *De Purificatione*, for the feast of the Purification, and another is the second sermon preached on the feast of the Epiphany. These are the first examples of such an unambiguous and at the same time comprehensive approach to the Marian doctrine. From an analysis of these sermons, it is clear that Bonaventure's main contribution to Mariology is not so much in the direction of doctrinal novelty, but rather in the approach and the method he used, which he remained faithful to in his teaching, whether from the cathedral or the pulpit. The Seraphic Doctor deals primarily with the defense and re-proposal of the truths of faith affirmed and professed by generations of Christians. For him, Mary is the Mother of Truth, and the doctrine concerning her, to be worthy of attention, must be deeply rooted in the theology dealing with the mysteries of her Son.

**Keywords:** Bonaventure of Bagnoregio, sermons „*De Purificatione*”, the Solemnity of the Epiphany, Medieval Mariology

---

## Abstrakt

*Maria „omnis sancta” i „forma sanctificationis”. Zarys mariologii średniowiecznej według Bonawentury z Bagnoregio*

W swoich rozlicznych kazaniach Bonawentura daje dowód temu, jak głęboko pobożność maryjna była zakorzeniona w liturgii Kościoła, ale także jak głęboko powinna być zakorzeniona w Piśmie Świętym i w teologii. Na szczególną uwagę zasługują dwa kazania. Jednym z nich jest drugie kazanie „*De Purificatione*”, na święto Oczyszczenia, a kolejnym drugie kazanie wygłoszone w uroczystość Objawienia Pańskiego. Są to pierwsze przykłady tak jednoznacznego, a jednocześnie całościowego ujęcia doktryny maryjnej. Z analizy tych kazań jasno wynika, że główny wkład Bonawentury do mariologii zmierza nie tyle w kierunku nowości doktrynalnej, co raczej w podejściu, metodzie, jaką zastosował, a której pozostał wierny w swoim nauczaniu, czy to z katedry czy z ambony. Doktor Seraficki zajmuje się przede wszystkim obroną i ponownym zaproponowaniem prawd wiary afirmowanych i wyznawanych przez pokolenia chrześcijan. Maryja jest dla niego Matką Prawdy, a doktryna, która jej dotyczy, aby była godna uwagi, musi być głęboko zakorzeniona w teologii zajmującej się tajemnicami jej Syna.

**Słowa kluczowe:** Bonawentury z Bagnoregio, kazania „De Purificatione”, uroczystość Objawienia Pańskiego, mariologia średniowieczna

---

Ludzie wierzący i myśliciele średniowiecza, zebrani wokół szkół i uniwersytetów rozsiadanych na terenie ówczesnej Europy, są pierwszymi, którzy podejmują próbę systematycznego przedstawienia teologii chrześcijańskiej. Szczególnie w okresie scholastycznym kładzie się nacisk na organiczny charakter wiary i na potrzebę jej racjonalnego *modi procedendi*, próbując zdefiniować teologię jako *scientia*<sup>1</sup>. Z tego względu wytykano często przynajmniej dwa poważne braki w systemie scholastycznym, wynikające w dużej mierze z podstaw nauki teologicznej, na których zdecydowano się ją oprzeć. Pierwszym było dzieło uznane za nieodpowiednie do wszelkich rozważań o wierze, a mianowicie cztery *Libri Sententiarum* Piotra Lombarda<sup>2</sup>. Wyznaczało ono zakres podejmowanych zagadnień teologicznych, poza który z trudem i niechętnie wykraczano. Z drugiej strony zbyt często i nadmiernie podkreślano teocentryczny wymiar wiary i jej charakter objawieniowy, który nie tyle niweczył wysiłek człowieka, co utrudniał po części indywidualne i osobiste podejście do wiary i jej prawd. Wielu było głęboko przekonanych, że wszystko, co ważne zostało już objawione i spisane w Piśmie Świętym. Wierzącym pozostawałoby tylko prostoduszne przyjęcie prawd objawionych i bezkrytyczne wyznawanie dogmatów. Jest to oczywiście podejście typowe dla społeczeństwa przeważająco i homogenicznie jednowyznaniowego, któremu wydawało się zbyt cenne podkreślenie indywidualnego i eklezyjalnego wymiaru wiary (*christianitas = ecclesia*).

---

1 Por. G. H. Tavad, *Transiency and Permanence. The Nature of Theology according to St. Bonaventure*, St. Bonaventura, New York 1954; M.-D. Chenu, *La théologie comme science au treizième siècle*, Paris 1957; S. C. Napiórkowski, *Św. Bonawentury teoria teologii*, w: S. C. Napiórkowski, *Św. Bonawentura. Życie i myśl, Niepokalanów-Warszawa 1976*, s. 195–223; G. R. Evans, A. E. McGrath, A. D. Galloway, *The Science of Theology*, Michigan, Grand Rapids 1986; J. G. Bougerol, *Introduzione a S. Bonaventura*, Vicenza 1988; C. Carpenter, *Theology as the Road to Holiness in St. Bonaventure*, New York-Mahwah 1999; G. LaNave, *Through Holiness to Wisdom: the Nature of Theology According to St. Bonaventure*, Roma 2005; G. R. Evansed, *The Medieval Theologians*, Oxford 2001.

2 Por. Magistri Petri Lombardi, *Sententiae in IV libris distinctae*, vol. 1–2, Grottaferrata 1971–1981.

O ile jest prawdą, że pisarze średniowieczni nie pozostawili nam żadnego wyczerpującego traktatu poświęconego wyłącznie zagadnieniom antropologicznym, mariologicznym lub eklezjologicznym, z wyjątkiem rozproszonych i fragmentarycznych ujęć rozsianych w różnych kwestiach raczej okolicznościowych, bez wyraźnego zamiaru ich uporządkowania lub usystematyzowania, to nie jest do końca prawdą, że nie zdawali sobie sprawy z różnych wymiarów życia chrześcijańskiego i nie starali się ich podkreślać ani porównywać. Obszarem, gdzie starano się sprostać tym wyzwaniom nie były jednak komentarze do poszczególnych ksiąg Pisma Świętego, ani do ksiąg *Sentencji* Piotra Lombarda, lecz raczej kazania, które dostarczają nam wielorakich przykładów nowatorskiego podejścia do klasycznych kwestii. Kaznodziejstwo miało zresztą doniosłe znaczenie dla teologii średniowiecznej. Zwłaszcza głoszenie kazań na Uniwersytecie Paryskim, w którym zwracano szczególną uwagę na naukowy, ale również osobisty i eklezjalny wymiar wiary<sup>3</sup>. Dotyczyło to w szczególności sposobu Maryi, Matki Bożej, oraz obchodzonych ku jej czci różnych świąt. Rozważano nie tylko możliwość nowych dogmatów, ale także zakres i znaczenie doktryny maryjnej dla teologii.

W średniowieczu ze szczególną pobożnością obchodzono cztery święta maryjne: Oczyszczenie, Zwiastowanie, Zaśnięcie/Wniebowzięcie i Narodzenie Najświętszej Maryi Panny. Do kalendarza rzymskiego weszły one już w połowie VII wieku, głównie za sprawą mnichów orientalnych, którzy wyemigrowali do Rzymu, a w następnym stuleciu szybko rozprzestrzeniły się one na cały chrześcijański Zachód<sup>4</sup>. W swoich rozlicznych kazaniach Bonawentura daje dowód temu, jak głęboko pobożność maryjna była zakorzeniona w liturgii Kościoła, ale także jak

3 Por. J. G. Bougerol, *Introduzione a S. Bonaventura*, Vicenza 1988, s. 11; J. Hamesse, *La prédication universitaire*, w: *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300*. Atti del XXII Convegno della Società internazionale di studi francescani, Spoleto 1995, s. 49; B. Fajdek, *Esempi della predicazione bonaventuriana negli ambienti universitari dei Frati Minori e delle religiose*, „*Vita Minorum*” 68 (1997) nr 1, s. 76; F. Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio. Francescano e pensatore*, Roma 2006, s. 62–63; J. Leclercq, *Predicare nel Medioevo*, Mediolan 2001, s. 49; B. S. Matuła, *Ars praedicandi. Kaznodziejstwo jako sztuka według św. Bonawentury z Bagnorei*, „*Przegląd Kalwaryjski*” 10 (2006), s. 359–386.

4 Por. G. M. Roschini, *Maria Santissima nella storia della salvezza. Trattato completo di mariologia alla luce del Concilio Vaticano II*, vol. 4: *Il culto mariano*, Isola del Liri 1969, s. 82.

głęboko powinna być zakorzeniona w Piśmie Świętym i w teologii. Na szczególną uwagę zasługują dwa kazania. Jednym z nich jest drugie kazanie *De Purificatione*, na święto Oczyszczenia, a kolejnym drugie kazanie wygłoszone w uroczystość Objawienia Pańskiego. Są to pierwsze przykłady tak jednoznacznego, a jednocześnie całościowego ujęcia doktryny maryjnej.

## 1. Maryja, „forma sanctitatis”, prototyp i wzór uświęcenia wierzącego i Kościoła

Pierwszy tekst jest próbą syntezy teologii zachodniej i wschodniej w odniesieniu do Theotokos. Jest on bardzo znaczący i warto przytoczyć w całości jego najważniejszy fragment, w którym przedstawiono jego schemat. Bonawentura bardzo precyzyjnie streszcza w nim swój zamiar kompleksowego spojrzenia na świętość Maryi:

*...in oblatione prolis ostendatur finis sacrificii legalis,  
in purificatione matris detur forma sanctificationis.  
Ipsa enim apud Graecos Θεοτόκος vocatur, id est omnis sancta nuncupatur.*

- (1) *Primum ergo videndum quomodo fuit ipsa sancta,*
- (2) *secundo quomodo in purificatione formam dedit sanctitatis,*
- (3) *tertio quomodo sanctificari possumus.*

*Notandum ergo quod ipsa beata Virgo Παρὰ γὰ, id est*

- (a) *omnis sanctificationis receptaculum purum, quia*
- (b) *omnis sanctificationis speculum praeclarum, quia*
- (c) *omnis sanctificationis principium diffusivum, quia*
- (d) *omnis sanctificationis exemplar imitandum.*

- (a1) *Primum ex gratiae divinae plenitudine,*
- (b1) *secundum ex conversationis gratiositate,*
- (c1) *tertium ex Dei Filii conceptione,*
- (d1) *quartum ex purificationis celebritate.*

- (a2) *Primum adhuc in utero gesta,*
- (b2) *secundum in mundo nata,*

- (c2) *tertium fructu fecundata*,  
(d2) *quartum ad exemplum purificata*<sup>5</sup>.

W tym krótkim zarysie mariologii średniowiecznej nasz teolog naucza, że Maryja, przedstawiona przez teologię grecką jako wszechświęta, najświętsza lub *panagia*<sup>6</sup> jest również uznawana za formę, kształt i wzór wszelkiego uświęcenia. Zestawienie tych dwóch tak wymagających stwierdzeń, *omnis sancta* oraz *forma sanctificationis*, powoduje, że pojawiają się całkiem spontanicznie istotne pytania odnośnie do roli przypisywanej i spełnianej przez Maryję w życiu wyznawców Chrystusa. Bonawentura, jako jeden z niewielu autorów średniowiecznych, zadaje sobie pytanie o pochodzenie i znaczenie godności Maryi, sformułowane w potrójnej perspektywie: odnośnie do jej osoby, wzoru świętości czy uświęcenia, jaki ona zainicjowała, i wreszcie sposobu, w jaki możemy mieć udział w tej świętości. Doktor Seraficki proponuje poczwórną odpowiedź: *receptaculum purum* (zbiornik wszelkiego uświęcenia), *speculum praeclarum* (przejasne zwierciadło wszelkiego uświęcenia), *principium diffusivum* (źródło rozprowadzające wszelkie uświęcenie), *exemplar imitandum* (wzór do naśladowania wszelkiego uświęcenia). Przejście od jednego elementu do drugiego, a także zwieżłość mowy zdają się ujawniać głęboką, a zarazem usystematyzowaną myśl mariologiczną.

(a) Świętość Maryi otrzymana w darze od Boga (*receptaculum purum*) staje się jednocześnie zwierciadłem pełni łaski i uświęcenia, w którym odbija się życzliwość samego Boga i w którym możemy dostrzec doskonały obraz ludzkości całkowicie uległej Jego woli. Jest to swego rodzaju urzeczywistnienie świętości i forma uświęcenia w najczystszej postaci. Maryja pozostaje całkowicie otwarta na działanie Boga od samego zarania jej biologicznego życia. Należy zauważyć, że te początki świętości Maryi dokonują się w niej jeszcze przed jej narodzeniem, nawet

- 5 De Purificatione II, w: Saint Bonaventure, *Sermons de diversis*, Nouvelle édition critique par J. G. Bougerol, Paris 1993, vol. 2, s. 541; por. Św. Bonawentura, *Kazania o Najświętszej Pannie Maryi*, Kraków 1999, s. 36.
- 6 Tytuł ten pozostaje jednym z głównych pojęć prawosławnej teologii maryjnej, w której centrum znajduje się oczywiście tajemnica *Theotokos*. Por. A. Kniazeff, *La Madre di Dio nella Chiesa ortodossa*, Cinisello Balsamo 1993, s. 104–133. J. C. R. Garcia Paredes, *La Panagia*, „*Ephemerides Marianae*“ 44 (1994), s. 223–240; A. Ziegenaus, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie*, Aachen 1998, s. 290–291 (*Katholische Dogmatik*, 5).



jeśli niewątpliwie mają one odniesienie do poczęcia Syna Bożego, jako centralnego wydarzenia w jej życiu. Określenie *receptaculum purum* oznacza ni mniej, ni więcej, że otwarcie Maryi na Boga jest bezwarunkowe i pełne, nieprzerwane i stałe. Ten aspekt jest jeszcze bardziej uwydatniony w drugim elemencie, w którym podkreśla się świętość Maryi, jaśniejącą od chwili jej narodzin, także poprzez umiejętne dokonywanie własnych wyborów oraz poprzez osobistą postawę. Doktor Seraficki wciąż stara się zrozumieć znaczenie „quomodo fuit ipsa sancta?” (w jaki sposób była ona święta?).

(b) Maryja jest przedstawiona przez Bonawenturę jako zwierciadlana forma świętości, jako swego rodzaju lustrzane odbicie świętości w swojej pierwotnej i najczystszej formie, także w przedłużeniu całego jej życia (*speculum praeclarum*). Od pierwszej chwili swojego przyjścia na świat staje się ona prototypem uświęcenia Kościoła i każdego wierzącego. Dialog wewnętrzny, jaki Bóg z nią prowadzi; uwaga, jaką Najwyższy wykazuje w stosunku do jej osoby, a jednocześnie, z jaką ona sama podchodzi do spraw Bożych; miłość doświadczana i dzielona z innymi są głównymi etapami tej jedynej w swoim rodzaju przygody. Na tym etapie Bonawentura przypomina, że Maryja staje się dla człowieka wierzącego przykładem życia ukierunkowanego na Boga i poświęconego tylko Bogu. Maryja przyjmuje ponadto Boże zaproszenie do czynienia postępów w zrozumieniu tej tajemnicy. Bonawentura zdaje się zatem przekonywać ludzi wiary do pójścia za nią w tym nieustraszonego wysiłku, który pobudza do nieustannego szukania obecności Boga i do niestrudzonego wzywania pomocy Wszechmogącego. I choć może się to jawić jako duchowy impuls pozbawiony racjonalnych podstaw, dla Bonawentury oznacza zawsze poszukiwanie prawdy, która w naturalny sposób i sama w sobie zapewnia właściwy kierunek oraz potwierdza skuteczność podejmowanego wysiłku. Według Bonawentury po tym, jak dwunastoletni Jezus pozostał w Jerozolimie Maryja doświadcza pełni łaski, która prowadzi do tego, co w górze; pełnej ufności, która przemienia, oraz najgłębszego smutku, który pobudza do działania<sup>7</sup>. Poszukiwanie

7 Saint Bonaventure, *Sermons de tempore*, Reportation du manuscrit Milano, Ambrosienne A 11 sup. Nouvelle édition critique par Jacques Guy Bougerol, Paris 1990, Ser. 159, s. 228, 3: „Notandum ad aedificationem, quod invenitur Iesus veritas et adoratur et tenetur devotione sempiterna... per contemplationem qualis fuit in Maria quae invenit

i zagubienie są nie tyle po stronie Chrystusa, co Jego Matki. Maryja jest także przykładem tego, jak szukać Chrystusa, wykazując się ogromną zdolnością w realizowaniu cnót teologicznych. Daje tym samym wyraz prawości swego sumienia w wyznawaniu tego, w co wierzyła; pełnej życzliwości w miłowaniu Boga i bliźnich, oraz ufnej pewności w przeciwnościach<sup>8</sup>. Ponadto *Virgo sacratissima*, mając na uwadze Objawienie tak Starego, jak i Nowego Testamentu poucza nas, jak należy wszelkimi zdolnościami, jakimi jest wyposażona natura ludzka, obejmującymi wolę, słowa i czyny, przyjąć odwieczną mądrość Boga i poddać się Jej zbawczemu działaniu<sup>9</sup>.

(c) Bonawentura utrzymuje, że dopiero na późniejszym etapie świętość będąca w swej pełni, staje się zasadą rozpowszechniania, źródłem rozprowadzającym (*principium diffusivum*) i prototypem wszelkiego uświęcenia. Ta zasada uświęcenia, która wypływa z Dziewicy Maryji, znajduje bezsprzecznie swój fundament w poczęciu i zrodzeniu Syna Bożego, Świętego świętych, który cały Kościół uświęcił (*sanctum sanctorum concepit et peperit qui totam Ecclesiam sanctificavit*)<sup>10</sup> oraz w uświęcającej płodności Ducha. Dopiero teraz jej świętość objawia doniosłość uświęcenia, jakie się w niej dokonało, a jej osoba zaczyna odgrywać wiodącą rolę w historii zbawienia. Oczywiście, nie chodzi tutaj o rolę wyłącznie historyczną, ale przede wszystkim historio-zbawczą, duchową. W niej ma początek zasada duchowej „dyfuzji”, rozprzestrzeniania się i szerzenia łaski, wzorcowy obraz każdego uświęcenia, które bierze swój początek od Wcielenia Syna Bożego. Tak więc jej życie może i musi być

---

post triduum: – plena gratia sursumagente...; plena fiducia transformante...; – plena tristitia stimulante”.

8 Ser. 177, Saint Bonaventure, *Sermons de tempore* 245, 4: „...nota quod quaesivit Virgo Filium ad exemplum nostrum: – cum rectitudine conscientiae credendo; – cum latitudine benivolentiae diligendo...; cum certitudine confidentiae expectando...”; „Virgo sacratissima, aeternae sapientiae familiare vas, his verbis nos instruit oboedire Filio suo Domino nostro in suis documentis et sacris suis dictis tripliciter, scilicet: – affectu universali...; – affatu salutari...; – effectu laudabili... Et vere libenter audienda est quae tam raro locuta fuisse invenitur” (Ser. 186, Saint Bonaventure, *Sermons de tempore* 253, 1).

9 Ser. 291, Saint Bonaventure, *Sermons de tempore* 396, 2: „...Tertius est Virginis gloriose caelorum reginae et angelorum Dominae in quo sunt scripta exempla et morum et perfectionum; et iste liber est in devotione et imitatione et commendatione habendus”.

10 De Purificatione II, Saint Bonaventure, *Sermons de diversis* II, 542.

odczytane na nowo w perspektywie uniwersalnej zarówno w odniesieniu do Kościoła, jak i do każdego człowieka, szczególnie ochrzczonego<sup>11</sup>.

Maryja, będąc „świątynią materialną i duchową”, w której zamieszkał sam Bóg, uczy nas również, jak powinniśmy przyjmować Chrystusa w naszej świątyni duchowej, to znaczy w duszy. Zdaniem teologa z Bagnoregio, zgodnie z ogólnym prawem, jeśli otrzymanymi łaskami dzielimy się z innymi, to one wzrastają, podczas gdy te zatrzymane dla siebie, obumierają. Z tej też racji łaska udzielona Maryi jest tym obfitsza, im hojniejszy jest sposób Jej przekazywania innym. Cały Kościół doświadcza wstawiennictwa Matki Bożej i szczodropliwości w wyprasaniu potrzebnych łask, dlatego także Jej osobista pozycja w oczach Boga nabiera coraz większego znaczenia<sup>12</sup>. Koncepcja ta opiera się na przeświadczeniu, że Maryja symbolizuje i jest pośrednio „nosicielką” tej łaski, która jest nam udzielana na chrzcie, ponieważ to dzięki Jej płodnemu dziewictwu otrzymujemy Syna Bożego, a Najwyższy staje się naszym Ojcem<sup>13</sup>. Co więcej wydaje się, że nasze uświęcenie jest w takiej mierze doskonałe i pełne, w jakiej zdołamy zbliżyć się do tego prototypu, zrealizowanego w Najświętszej Dziewicy. Ponadto Maryja, doskonale uświęcona, nie może być pominięta na naszej drodze do Boga, ponieważ jest świętą w pełnym tego słowa znaczeniu, a Jej świętość wynika z całkowitego i dobrowolnego włączenia w tajemnicę Syna Bożego, Jezusa Chrystusa, by jednocześnie przełożyć się na bezwarunkowe współdziałanie z Bożą

<sup>11</sup> Saint Bonaventure, *Sermons de diversis* II, 560: „...et subito facta est pluvia magna, id est Christus infans de Maria quae interpretatur amarum mare, qui totam Ecclesiam pluvia gratiae fecundavit”; *De Annuntiatione* II, Saint Bonaventure, *Sermons de diversis* II, 570–571: „Ecclesia debuit fundari, igitur oportuit iacere fundamenta, scilicet mandata Dei, et oportuit quod in aliqua persona esset collocata. Non potuit esse nisi in Virgine gloriosa”.

<sup>12</sup> *De Annuntiatione* I, Saint Bonaventure, *Sermons de diversis* II, 557: „Ipsa hortum totius Ecclesiae irrigavit et quia gratiae suae fluentia liberalissime communicavit, abundantissimam gratiam recepit... Nos igitur ipsam in hac virtute imitemur, ut gratiam pro gratia recipiamus. Hac enim est condicio gratiarum ut communicatae crescant, subtractae pereant... Qui enim non habet caritatem ad communicandum gratiam aliis ipsa gratia privabitur”.

<sup>13</sup> *De Purificatione* I, Saint Bonaventure, *Sermons de diversis* II, 521: „Virgo gloriosa purificata fuit ut conciperet Dei Filium, et per ipsum fecundatur Ecclesia et purificatur ex gratia baptismali sive ex aqua regenerationis... Agnosce igitur virginitatem qua Deus est pater tuus et quomodo conceptus et hereditas est regnum caelorum”.

wolą i stać się źródłem jej osobistych zasług. W mniemaniu naszego magistra teologii, wiele innych kobiet żydowskich dokonało radosnego aktu oczyszczenia i ofiarowało w Świątyni jerozolimskiej swoich pierworodnych, ale tylko ten obrzęd dokonany przez Matkę Zbawiciela jawi się jako uniwersalny paradygmat wszelkiego uświęcenia („...omnis sanctificationis exemplar imitandum, ...ex purificationis celebritate, ... ad exemplum purificata”).

(d) Relacja Maryi z Kościołem nie kończy się na jej ziemskim życiu w Nazarecie, w Betlejem, ani nawet na Kalwarii, gdzie pod Krzyżem osiąga swój punkt kulminacyjny. Trwa ona w wieczności, ponieważ całe życie Matki Odkupiciela zostało przemienione przez obecność Syna Bożego, osiągając przez działanie Bożej łaski pełnię świętości, pobożności i wzniosłości. Jej ciało zostało przemienione przez obecność chwaleb- nego Ciała Chrystusa, Jej duch przez oglądanie Jego uwielbionej duszy, a Jej umysł przez oddziaływanie Boskiej natury Jezusa. Po Chrystusie i na wzór Chrystusa, to właśnie Ona otrzymała możliwość sprawowania władzy nad światem, a wraz z nią także cały Kościół. Każdy chrześcija- nin może być uwieńczony tą samą koroną chwały, jeśli Maryję będzie naśladował<sup>14</sup>. Oczywiście wielka jest różnica między pośrednictwem Chrystusa a pośrednictwem Maryi lub Kościoła („Coronatus est primo Christus et illa [Maria] post... et etiam tota Ecclesia coronata est post ipsum”). Różnica tkwi nie tylko w tym, że pośrednictwo Maryi czerpie z łaski Bożej i polega na Jej przekazywaniu innym, ale także w tym, że podczas gdy Bóg oddziałuje na życie każdego człowieka w pewnym sen- sie z konieczności, choćby dlatego, aby utrzymać go w istnieniu, wpływ Maryi jest uwarunkowany przyzwoleniem, jakie wierzący decyduje się przyznać Jej oddziaływaniu, poddając się mu dobrowolnie na swojej drodze do zbawienia. Stwierdza to Doktor Seraficki dość kategorycznie: „Licet haec influentia omnibus sit indifferens de se, non tamen influit

---

14 De Annuntiatione I, Saint Bonaventure, *Sermons de diversis* II, 577–578: „Beata Virgo propter suam sanctitatem, pietatem et sublimitatem habuit coronam de lapide pretioso. Quis est ipse lapis? Certe Christus. Unde beatus Petrus: Ecce mittam in fundamento lapidem pretiosum. Coronata est lapide isto beata Virgo in carne; videns in carne corpus Christi glorificatum, videns in spiritu animam eius glorificatam et in mente eius divinitatem. Coronatus est primo Christus et illa post... et etiam tota Ecclesia coronata est post ipsum... Istam coronam habebimus si volumus Virginem gloriosam imitari”.

nisi **volentibus** praebere consensum per oboedientiam”<sup>15</sup>, a następnie: „Istam coronam habebimus si **volumus** Virginem gloriosam imitari”<sup>16</sup>. Element wolitywny jest warunkiem koniecznym tego zbawczego działania Pośredniczki łask. Zdaniem Bonawentury nie wyklucza to bynajmniej faktu, aby Maryja po osiągnięciu pełni łaski sprawowała uniwersalne panowanie, porównywalne do panowania Chrystusa, w którym istotną rolę odgrywa wymiar służebny. W tym sensie Jej rola służebnicy Pańskiej rozciąga się na każdego chrześcijanina, pragnącego poznać i żyć według Bożego zamiaru<sup>17</sup>. Z tej też przyczyny działanie Matki Bożej jest szczególnie skuteczne i widoczne w oczyszczaniu hierarchii kościelnej. Będąc bez grzechu, a jednocześnie poddając się rytualnemu oczyszczeniu, realizuje zadanie oczyszczenia w perspektywie ostatecznego, eschatologicznego dopełnienia. Z oczyszczonej staje się oczyszczającą, wyznaczając w ten sposób pierwszy stopień duchowego wznoszenia się ku źródłu wszelkiej świętości.

Oświecenie Maryi nie ogranicza się tylko do przedstawienia Chrystusa jako Syna Bożego lub do Jego objawienia w odpowiednim czasie dogodnym dla zbawienia wielu, ale oświecona słowami i wydarzeniami<sup>18</sup> staje się coraz bardziej oświecająca przez przykład swego życia. W końcu, po Wniebowzięciu, Ona sama oświeca światłem pochodzącym od Boga każdą zdolność człowieka do zrozumienia i zbliżenia się do prawdy. Odtąd właściwym panowaniem Dziewicy będzie doprowadzenie wszystkich do poznania prawdy o Jej Synu.

Według Bonawentury kolejnym elementem, który świadczyłby o wyjątkowej pozycji Maryi w dziele zbawienia, jest Jej doskonałość i sposób, w jaki została w Niej zrealizowana. Maryja, obdarzona w ciele i duszy pełnią łaski, wyróżnia się jako jedna z najbardziej odpowiednich osób do udoskonalania przez sposób swego życia ukierunkowanego bez reszty i wyłącznie na wierne wypełnianie oczekiwań pokładanych w Niej przez Boga. Staje się doskonałym obrazem wierzącego, bo Bóg ofiarowuje jej

<sup>15</sup> De Assumptione, ser. 4, Saint Bonaventure, *Sermons de diversis* 670, 3.

<sup>16</sup> De Nativitate, sermo, Saint Bonaventure, *Sermons de diversis* 683, 7.

<sup>17</sup> De Sanctis Angelis, collatio ad ser. 5, IX, 627a.

<sup>18</sup> Por. S. Bonaventurae, *Commentarius in Evangelium Lucae, Opera omnia, Ad Claras Aquas, Quaracchi* 1895, c. 2, n. 39, VII, 53: „...a pastoribus etiam Maria fidem colligit, a pastoribus populus ad Dei reverentiam congregatur”. Doktor Seraficki zaczerpnął ten cytat od św. Ambrożego z Mediolanu.

pełnię możliwej dla człowieka łaski, a Ona w pełni na nią odpowiada. W Niej doskonałość nabyta staje się z kolei doskonałością, którą pragnie przekazać innym, dzielić się z innymi, aby każdy mógł osiągnąć doskonałość swego stanu. Z tej racji Bonawentura nie ma wątpliwości, że każdy, kto chce być święty, musi iść za przykładem chwalebnej Dziewicy Maryi („omnis qui vult esse sanctus debet sequi Virginem gloriosam”<sup>19</sup>).

Maryja także z innego powodu stanowi wzór dla Kościoła: jest ona szczególnym dziełem uświęcenia Ducha Świętego, i to w doskonałym stopniu. Przez swoją świętość jawi się jako jaśniejąca gwiazda, która prowadzi każdego chrześcijanina i wskazuje drogę całemu Kościołowi. W swoim Boskim macierzyństwie ukazuje się jako obraz Kościoła, który nieustannie rodzi ku zbawieniu nowe dzieci Boże. Maryja jest zatem podstawą wszelkiej cnoty i łaski, wypełniając swoje zadanie w sposób czynny i skuteczny wobec tych, którzy się do niej zwracają: przede wszystkim wobec całego Kościoła, a w szczególny sposób w odniesieniu do każdego chrześcijanina. Bierna i czynna rola Maryi w przyjmowaniu i przeżywaniu obecności Syna Bożego implikuje ideę uświęcenia i świętości chrześcijanina i Kościoła. Ta podwójna funkcja trwa zawsze w Kościele, który jest sakramentem obecności Chrystusa i działa w mocy Ducha Świętego. Del Zotto pisze o tym:

Przykład dziewiczej Matki Maryi staje się szczególną łaską dla każdego wielbi-ciela, uczestnictwem w jej świętości i upodobnieniem do świętości Syna Bożego, którą przekazuje nam i którą urzeczywistnia w nas jako Matka łaski<sup>20</sup>.

Maryja jest niewątpliwym świadkiem tajemnicy Wcielenia, w której Bóg nie tyle posługuje się nią, aby zrealizować swój plan zbawienia, co angażuje całą Jej osobę w wymiarze: cielesnym, umysłowym i duchowym. Bonawentura podkreśla ten aspekt, stawiając Maryję za wzór dla każdego chrześcijanina i dla całego Kościoła. Twierdzi on, że życie wierzącego i wspólnoty kościelnej może być w pełni zrozumiane przez całkowite oddanie się Bogu na wzór Maryi, które z jednej strony jest

<sup>19</sup> *De Annuntiatione II, Saint Bonaventure, Sermons de diversis II, 570.*

<sup>20</sup> C. Del Zotto, *Fondamenti dottrinali della devozione francescana a Maria*, w: R. Giraldo, C. Del Zotto, L. De Candido, *Maria nella riflessione cristiana e nella spiritualità francescana*, Vicenza 1990, s. 83.

doświadczeniem historycznym i bezpośrednim, ale także przykładowym i typycznym. Bierność wyrażoną przez *receptaculum purum*, *speculum praeclarum* zakłada działanie łaski darmo danej, to znaczy działanie uprzednie i bezinteresowne, a tym samym symbolizuje interwencję Boga, który nie wyklucza, ale angażuje osobę powołaną do czynnej współpracy (*principium diffusivum, exemplar imitandum*). Raz zaakceptowana współpraca staje się paradygmatyczna dla innych i dla Kościoła, wyznaczając im wyraźną drogę do wiecznej szczęśliwości.

## 2. Maryja, „dom” zbudowany przez Boga dla wiernych, Kościoła, Nieba

Znaczenie i rola Maryi są wyjaśniane również w kazaniach, które są poświęcone innym świętom, zwłaszcza dotyczącym misteriom Chrystusa. Jednym z nich jest drugie kazanie na uroczystość Objawienia In Epiphania: *Et intrantes domum invenerunt puerum cum Maria matre eius*<sup>21</sup>. Zarówno ogólny zarys kazania przekazany w rękopisie mediolańskim, jak i zapiski zawarte w rękopisie paryskim, zapewniają nas o jego autentyczności<sup>22</sup>. Oprócz wzmianki zapisanej w kilku rękopisach o święcie, które wówczas obchodzono, jedynie w kodeksie mediolańskim widnieje miejsce, w którym zostało ono wygłoszone: „*parisius in domo fratrum coram universitate*”. Rok wygłoszenia nie jest podawany. Już sam schemat ukazuje wyraźnie podstawowe zagadnienia, jakie nasz teolog pragnie przeanalizować.

<sup>21</sup> In Epiphania, ser. 2, Saint Bonaventure, *Sermons de diversis* I, 11, s. 200–212: „*Et intrantes domum invenerunt puerum cum Maria matre eius, Matthaei 2. In hoc verbo describitur materia... – ... qui sequitur iustitiam et misericordiam inveniet vitam, iustitiam et gloriam; quam nobis, prestat*” itp.; Kazanie to jest zapisane w kilku rękopisach, por. *Opera omnia*, IX, 151, przypis 4. wydawcy z Quaracchi posłużyli się sześcioma kodeksami: Firenze Naz., E 6 1017; Troyes 2052; München, Clm 7776; Firenze Naz., I II 47; Vorau 406; Todi 182, oprócz których J. G. Bougerol przeanalizował jeszcze dodatkowo cztery manuskrypty: Bordeaux 402; Durham Cosin. V V 3; Laon 289; Paryż, B. N. lat. 3735.

<sup>22</sup> Por. J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350*, Münster 1970, 601, n. 125 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 47, 1). Te same pojęcia z oczywistą różnicą w opisujących je wyrażeniach znajdują się w zarysie kazania 158 (Saint Bonaventure, *Sermons de tempore*, 225–227, 1–9).

**Materia sollemnitatis Epiphaniae**  
**Apparitio Domini sive inventio a magis**

Triplex conditio:

1. Quantum ad opportunitatem *loci continentis*
2. Quantum ad benignitatem pueri apparentis
3. Quantum ad dignitatem consortii custodientis

1. Quantum ad opportunitatem *loci continentis* **domus**

<p>1.1. <b>Virgo Maria</b>, id est domus in qua dominus Iesus inventus est <b>corporaliter</b></p>	<p>1.2. <b>Fidelis anima</b>, id est domus in qua invenitur <b>spiritualiter</b></p>	<p>1.3. <b>Ecclesia militans</b>, id est domus in qua invenitur <b>sacramentaliter</b></p>	<p>1.4. <b>Curia caelestis</b>, id est domus in qua invenitur <b>aeternaliter</b></p>
<p>(intellectus litteralis)</p>	<p>(intellectus moralis)</p>	<p>(intellectus allegoricus)</p>	<p>(intellectus anagogicus)</p>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• formatus et inventus a Ioseph et ab angelis (domus uteri Virginis)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• est construenda ut in eam puer introducatur Iesus (conscientia sancta)             <ul style="list-style-type: none"> <li>– per structuram iustitiae</li> <li>– per caelaturam pudicitiae</li> <li>– per firmaturam confidentiae</li> <li>– per clausuram disciplinae</li> </ul> </li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• qualiter habeat construi             <ul style="list-style-type: none"> <li>– fundamentum (Christus petra angularis)</li> <li>– aedificium (Ecclesia sive membra eius mystica)</li> <li>– fulcimentum (sacramentalis gratia)</li> <li>– ostium (doctrina evangelica)</li> </ul> </li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• desiderabilis, quia domus excelsa</li> </ul>



<ul style="list-style-type: none"> <li>• natus et inventus a pastoribus et vicinis (domus praesepii pastoralis)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• custodienda ne ab ea expellatur             <ul style="list-style-type: none"> <li>– per timorem humilientem</li> <li>– per pudorem occultantem</li> <li>– per dolorem excitantem</li> <li>– per amorem sollicitantem</li> </ul> </li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• qualiter habeat in ea conversari             <ul style="list-style-type: none"> <li>– cum subiectione voluntaria</li> <li>– cum dilectione mutua</li> <li>– cum emulatione sancta</li> <li>– cum oratione devota</li> </ul> </li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• desiderabilis, quia domus ampla</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• lactatus et inventus a regibus et magis (domus gremii maternalis)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• discutienda ut in ea latens inveniatur: per illustrationem intentionis rectae; per ordinem considerationis providae; per sollicitudinem inquisitionis assiduae; per gratitudinem affectionis praecipuae</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• qualiter in ea puer lesus valeat inveniri</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• desiderabilis, quia domus reflectiva</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• conversatus et inventus ab apostolis (domus hospitii paternalis)</li> </ul>			<ul style="list-style-type: none"> <li>• desiderabilis, quia domus aeterna</li> </ul>
<p><i>Gloriosae prorsus et desiderabiles huiusmodi inventiones, quibus puer lesus apparuit in nostrae carnis substantia.</i></p>	<p><i>Hoc autem modo si quis in domo conscientiae intraverit, inveniet absque dubio Christum, immo vitam et omne bonum.</i></p>	<p><i>In hac autem domo invenitur ab his qui ingrediuntur, si tamen per ostium intrent, hoc est per observantiam doctrinae evangelicae, quae perfecte impletur in observantia consiliorum.</i></p>	<p><i>Invenitur Dominus si quaeritur cum perseverantia orationis et misericordiae sive eleemosynae.</i></p>

Drugie kazanie na Objawienie Pańskie nie ma protematu. Wstęp ogranicza się zaś do kilku linijek, które podsumowują istotne cechy obchodzonego święta. Następnie autor przechodzi bezpośrednio do zaproponowania podziału treści zasugerowanej przez temat. Należy jednak zauważyć, że chociaż podany jest podział trzyczęściowy, dwie ostatnie części zostały pominięte, najprawdopodobniej już przez samego autora. Pominięte zostały dwa elementy dotyczące łaskowości nienarodzonego dziecka, które się objawia (*benignitas pueri apparentis*), i godności opiekunów (*dignitas consortii custodientis*).

Na pierwszy rzut oka można zauważyć, że chrystologiczny wymiar całego kazania stanowi poniekąd podstawę i tło całego nauczania. Pierwszy człon podziału, który dotyczy miejsca, w którym można znaleźć Chrystusa, opiera się na symbolice domu<sup>23</sup>. Metafora ta ma za zadanie uwypuklić poczwórne znaczenie Wcielenia i zamieszkiwania Boga wśród ludzi, ustanawiając paralele i podkreślając jedność działania Boga w historii, czyli w osobistym życiu człowieka, poczynając od Maryi, w sakramentalnym życiu Kościoła i w chwalebnym zgromadzeniu świętych. Ta metafora jest przedstawiona z odwołaniem się po pierwsze do obrazu dziewiczego łona Matki (*domus uteri virginalis, praesepii pastoralis, gremii maternalis, hospitii paternalis*), w którym Syn Boży zamieszkał na sposób natury ludzkiej (*corporaliter*); po wtóre do duszy wiernej (*fidelis anima, conscientia sancta*), w której zamieszkuje na sposób duchowy (*spiritualiter*); następnie do Kościoła wojującego (*Ecclesia militans*), w którym Chrystus przebywa na sposób sakramentalny (*sacramentaliter*) i wreszcie do eschatologicznego zgromadzenia wybranych (*Curia caelestis*), w którym jest osiągalny dzięki żarliwemu pragnieniu wieczności (*aeternaliter*).

Warto ponadto podkreślić, że jest to jedno z niewielu kazań, w których zostały rozwinięte cztery znaczenia egzegezy średniowiecznej, wyraźnie wskazane w tekście, aby podkreślić kompletność objawienia przekazanego nam w Piśmie Świętym. Do sensu dosłownego dołączone są trzy wymiary znaczenia duchowego: moralny, alegoryczny i anagogiczny. Wszystko w ostateczności się dopełnia. Z jednej strony takie

<sup>23</sup> Z tej też racji jest to kazanie, które swoją strukturą przypomina raczej jedną z *collationes*. Także tutaj Bonawentura woli skoncentrować swoją uwagę na jednym obrazie, unikając wszelkich niepotrzebnych rozproszeń.

przedstawienie zagadnienia gwarantuje historyczny wymiar Objawienia nowotestamentalnego, a z drugiej nie zapomina o konieczności indywidualnego, kościelnego i eschatologicznego dopełnienia. Dziewica Maryja (*Virgo Maria*) staje się tak gwarantem autentyczności przekazanego Słowa, jak również inspiracją do wiernego Jego przyjęcia przez wyznawców Chrystusa, przez wspólnotę kościelną oraz przez przeznaczonych do zbawienia. Zdaniem Bonawentury Matka Jezusa czyni to jako świadomy i w pełni zaangażowany uczestnik Zwiastowania, Narodzenia, Objawienia Syna Bożego w Nazarecie, w Betlejem i w Kanie. Dzięki temu doświadczeniu staje się także „miejszem” umożliwiającym spotkanie Boga i człowieka, począwszy od Józefa i aniołów, przez pasterzy i mędrców, a kończąc na apostołach. Jej osobisty sposób obcowania z Bogiem jest dla bliskich okazją do odnalezienia Boga, a dla wszystkich sposobnością do spotkania z Nim. Pozwala im na zbliżenie się do Bożej tajemnicy i przeniknięcie jej. Zdumiewa fakt, że Bonawentura wskazuje, że ten drugi etap spotkania z Bogiem dokonuje się najpierw w wymiarze indywidualnym i duchowym (*fidelis anima, conscientia sancta*), a dopiero później w Kościele pielgrzymującym w czasie wyposażonym w pomoce, jakie stanowią sakramenty (*Ecclesia militans, membra mystica*).

Podczas gdy pierwsze trzy części dyskursu (*Virgo Maria, fidelis anima, Ecclesia militans*) są szeroko opisane na podstawie licznych cytatów biblijnych, a także rozwinięte z użyciem wielu szczegółów, ostatnia (*Curia caelestis*) jest tylko zarysowana, bez gruntownego wyjaśniania jej znaczenia. Trzeba przyznać, że – w odróżnieniu do teologicznej i duchowej prawdy o Wcieleniu i sakramentalnej obecności w Kościele – w tym ostatnim elemencie odnajdujemy tylko ogólny zarys drogi, która prowadzi do chwały nieba. Jest ona określona jako *domus excelsa, ampla, reflectiva i aeterna*, czyli jako mieszkanie pożądane dla siebie, gdyż w nim Chrystus znajduje się *aeternaliter*. Teraz można mieć dostęp do Jezusa Chrystusa jedynie przez pragnienie, ponieważ póki pozostaje się na ziemi nie można zapewnić sobie z Nim ani nieprzerwanej łączności czy więzi, ani trwałego przebywania. Tym niemniej ważne jest podkreślenie ciągłości logicznej, jaką dostrzega Bonawentura w ukazywaniu roli Maryi w obcowaniu z Bogiem i w stawaniu się „mieszkaniem” Boga: od wymiaru historycznego należy przejść do duchowego i sakramentalnego, bez zapominania o wymiarze eschatologicznym. Każdy z nich jest

naznaczony osobistym doświadczeniem Maryi i w każdym z nich należy odkryć pewien wymiar maryjny. Maryja przyczyniła się niewątpliwie do tego, że Syn Boży zamieszkał wśród ludzi, ale także do tego, aby ludzie mogli prawie fizycznie, a na pewno duchowo, uczestniczyć w Bożym życiu. Sprawiała pośrednio, że Niebo (*Curia caelestis*) stało się udziałem mieszkańców ziemi, aby z kolei ludzie mogli stać się mieszkańcami Nieba. Dla Bonawentury ten wymiar życia chrześcijańskiego jest równie ważny jak dwa poprzednie, bo bez niego traci się ostateczny cel Bożego planu odkupienia i zbawienia.

W tym drugim kazaniu *In Epiphania* Bonawentura podejmuje próbę systematycznego przedstawienia życia chrześcijańskiego zarówno z punktu widzenia teologicznego, jak i duchowego. Przedstawia objawienie Jezusa Chrystusa jako tajemnicę przyjętą, przeżywaną i przekazaną przede wszystkim Maryi, Matce Bożej, a jednocześnie każdemu wierzącemu i całemu Kościołowi, którzy naśladowując przykład Matki Zbawiciela, winni nieustannie uczyć się, jak przyjmować i obcować ze swym Bogiem i Panem. Zdaniem Doktora Serafickiego model maryjny staje się paradygmataczny dla życia i działania pojedynczego chrześcijanina, ale także archetypowy dla całego Kościoła. Z tej też racji Bonawentura nierozzerwalnie łączy osobisty i historyczny wymiar wiary Maryi (Nazaret, Betlejem, Jerozolima, Kana, Golgota) z indywidualnym wymiarem wiary poszczególnego wyznawcy Chrystusa i wspólnotowym wymiarem Kościoła. Akceptacja woli Bożej ze strony Maryi oraz dążenie do zrozumienia prawd objawionych ujawniają Jej pełne zaangażowanie w Boży plan zbawienia. Z tego powodu Bonawentura stara się przybliżyć doświadczenia wiary Maryi poszczególnym wyznawcom Jezusa i stwierdza, że można, a nawet należy, dostrzec tu bliskość między świętością / uświęceniem Maryi a świętością / uświęceniem chrześcijanina. Wczytując się i wnikliwie analizując opisy dotyczące Matki Odkupiciela zawarte w Nowym Testamencie dostrzega ponadto wielorakie inne podobieństwa związane z wysiłkiem i staraniami, by wierzyć i żyć wiarą w sposób odpowiedzialny i wymagający. W czasach, gdy wielu wydawało się, że Maryja winna być postrzegana jako nieosiągalny ideał i stawiana na piedestale, aby być podziwiana, Bonawentura ukazuje Jej niezbywalny wkład w życie poszczególnych chrześcijan i całego Kościoła. Co więcej, udowadnia, że Maryja w pełni zasługuje na zajmowane miejsce,

bo nie tylko nie stanowi ono o odizolowaniu od wspólnoty wiernych lub oderwaniu od teologii Kościoła, ale jest ono konieczne do poprawnego zrozumienia podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej w duchu Objawienia nowotestamentalnego.

## Podsumowanie

Zaprezentowane przykłady wyraźni ukazują, że Bonawentura posługuje się w kazaniach różnymi pojęciami, figurami retorycznymi i formami wyrazu, próbując przekazać to, co rozum dostrzega w logice wiary, a zmysły duchowe odczuwają w logice łaski i miłości. Jawi się to jako jego podstawowe założenie, gdy ze spokojem umysłu pragnie stawić czoła temu, co nazywa *arcana Dei*, ale także, gdy niestrudzenie poszukuje nowych dróg, które prowadzą do zgłębienia i wyrażenia tajemnic wiary. Doktor Seraficki stara się w kazaniach połączyć Objawienie biblijne z nauczaniem akademickim i doświadczeniem duchowym, przekazując głębokie prawdy za pomocą wymownych słów i przystępnych obrazów. Mają one angażować wyobraźnię, a jednocześnie przemawiać do rozumu i zapadać w pamięć. To do niego należy stwierdzenie, że „*immaginatio iuvat intelligentiam*”<sup>24</sup>.

Z przeanalizowanych tekstów wynika, że tak drogie dla Bonawentury *principium recirculationis* i *principium hierarchizationis* mają szerokie zastosowanie w odniesieniu do doktryny maryjnej. Warto zauważyć, że te dwa podstawowe elementy jego metody pozwoliły mu na opracowanie zarysu mariologii, ustalając ze zdumiewającą precyzją punkt centralny rozważanych tematów (chrystologia, teologia trynitarna) oraz konieczne ułożenie doktryny maryjnej w szerszej perspektywie zagadnień eklezjologicznych i eschatologicznych. Nie zapomina on również o tym, że winny one być nierozzerwalnie związane z wymiarem osobistym i duchowym wierzących. Z analizy tych kazań jasno wynika, że główny wkład Bonawentury do mariologii zmierza nie tyle w kierunku nowości doktrynalnej, co raczej w podejściu, metodzie, jaką zastosował, a której pozostał wierny w swoim nauczaniu, czy to z katedry czy z ambo-ny. Doktor Seraficki zajmuje się przede wszystkim obroną i ponownym

---

<sup>24</sup> *Lignum vitae* 2 (V, s. 68b).

zapropnowaniem prawd wiary afirmowanych i wyznawanych przez pokolenia chrześcijan. Maryja jest dla niego Matką Prawdy, a doktryna Jej dotycząca jest godna uwagi i musi być głęboko zakorzeniona w teologii zajmującej się tajemnicami Jej Syna<sup>25</sup>. Bonawentura nie stawia sobie za cel wysuwanie nowych teorii, ale ożywienie starych prawd wiary w duchu augustiańsko-franciszkańskim<sup>26</sup>. Tak zresztą określił swoje zadanie na początku *Komentarza do drugiej księgi „Sentencji”*:

Non zamierzam bowiem ani przeciwstawiać się [ani wyszukiwać] nowych opinii, lecz wykazać powiązania między powszechnymi i uznanyimi [prawdami wiary]. Niech ktoś nie sądzi zatem, że chciałbym być twórcą nowych doktryn; to bowiem czuję i wyznaję, że jestem jedynie prostym kompilatorem<sup>27</sup>.

Choć pozostał on wierny temu pierwotnemu założeniu, nie oznaczało to bynajmniej, że nie potrafił przedstawić dawnych prawd z nowym przekonaniem i w nowatorski sposób. Nie wprowadza zatem nowości, ale odczytuje w nowym świetle i spogląda z innej perspektywy na dane zawarte w Biblii. Jest to nad podziw widoczne w mariologii (Maryja – wierzący – Kościół – Niebo). Bonawentury nie interesuje nowość sama w sobie, czy też szukanie własnej chwały kosztem prawdy objawionej i potwierdzonej w dogmatach, ale możliwość ponownego odczytania pierwotnych prawd w zmienionych realiach, w jakich przyszło mu sprostać niespotykanym dotąd wyzwaniom. Takie podejście zakładało

---

25 „Cavendum est enim diligenter, ut honor Dominae nostrae in nullo ab aliquo minuat, qui etiam in periculo capitis debeat integer custodiri”, IV Sent., d. 28, q. 6, ad 5 (IV, 697ab).

26 On sam mówi tym, którzy mogą być rozczarowani brakiem nowatorskich i innowacyjnych idei w nauczanej i głoszonej przez niego doktrynie maryjnej, ale że w przekazywaniu chrześcijańskiego orędzia „non est quaerendus ornatus verborum ac profunditas sententiarum, sed mera et simplex fidei veritas cum multa constantia et fervore prolata”, *Comm. Lc.*, c. 12, s. 19 (VII, 315b).

27 „Non enim intendo novas opiniones adversare [adinvenire], sed communes et approbatas retexere. Nec quisquam aestimet quod novi scripti velim esse fabricator; hoc enim sentio et fateor quod sum pauper et tenuis compilator”: Sanctus Bonaventura, *Praelocutio ad prooemium in II Sententiarum*, w: *Opera omnia*, II Sent., praelocutio (II, la). Delorme zamiast *adversare* wolał czytać *adinvenire*. Por. wydanie F. Delorme, S. Bonaventurae... *Collationes in Hexaëmeron et bonaventuriana quaedam selecta*, *Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi*, vol. 8, Ad Claras Aquas 1934, 387.

w jego mniemaniu przede wszystkim bliższy kontakt i wierną interpretację tekstu natchnionego (*credibile ut credibile*), które dzięki metodzie racjonalnej pozwoliłyby teologii na lepsze zrozumienie prawd objawionych (*credibile ut intelligibile*). Łącząc w swoim przepowiadaniu język Objawienia z językiem logiki i nauki, wyjaśnia po mistrzowsku szczególnie rolę Maryi w historii zbawienia, w życiu chrześcijanina i w Kościele. Takie podejście wyznaczało oczywiście kierunek, w którym winna była podążać mariologia. Niestety, nie został on w pełni dostrzeżony ani zintegrowany w ówczesnej teologii. To spowodowało zaś z jednej strony fragmentaryzację doktryny maryjnej, a z drugiej na wiele wieków wyznaczyło jej miejsce raczej w sferze pobożności i duchowości niż chrystopologii i eklezjologii.

## Bibliografia

- Bougerol J. G., *Introduzione a S. Bonaventura*, Vicenza 1988.
- Carpenter C., *Theology as the Road to Holiness in St. Bonaventure*, New York–Mahwah 1999.
- Chenu M.-D., *La théologie comme science au treizième siècle*, Paris 1957.
- Corvino F., *Bonaventura da Bagnoregio. Francescano e pensatore*, Roma 2006.
- Evans G. R., McGrath A. E., Galloway A. D., *The Science of Theology*, Michigan, Grand Rapids 1986.
- Evans G. R., *The Medieval Theologians*, Oxford 2001.
- Fajdek B., *Esempi della predicazione bonaventuriana negli ambienti universitari dei Frati Minori e delle religiose*, „Vita Minorum” 68 (1997) nr 1, s. 75–90.
- Hamesse J., *La prédication universitaire*, w: *La predicazione dei frati dalla metà del ‘200 alla fine del ‘300*. Atti del XXII Convegno della Società internazionale di studi francescani, Spoleto 1995, s. 47–79.
- LaNave G., *Through Holiness to Wisdom. The Nature of Theology According to St. Bonaventure*, Roma 2005.
- Leclercq J., *Predicare nel Medioevo*, Mediolan 2001.
- Matuła B. S., *Ars praedicandi. Kaznodziejstwo jako sztuka według św. Bonawentury z Bagnorei*, „Przegląd Kalwaryjski” 10 (2006), s. 359–386.
- Napiórkowski S. C., *Św. Bonawentury teoria teologii*, w: S. C. Napiórkowski,

- Św. Bonawentura. *Życie i myśl*, Niepokalanów–Warszawa 1976, s. 195–223.
- Petrus Lombardus, *Sententiarum Quatuor Libri*, vol. 1–2, Grottaferrata 1971–1981.
- Roschini G. M., *Maria Santissima nella storia della salvezza. Trattato completo di mariologia alla luce del Concilio Vaticano II*, vol. 4: *Il culto mariano*, Isola del Liri 1969.
- Saint Bonaventure, *Sermons de diversis*, Nouvelle édition critique par J. G. Bougerol, Paris 1993, (tłum. polskie: Św. Bonawentura, *Kazania o Najświętszej Pannie Maryi*, Kraków 1999, s. 34–44).
- Saint Bonaventure, *Sermons de tempore*, Reportation du manuscrit Milano, Ambrosienne A 11 sup. Nouvelle édition critique par Jacques Guy Bougerol, Paris 1990.
- Schneyer J. B., *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350*, Münster 1970 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 47, 1).
- Tavard G. H., *Transiency and Permanence. The Nature of Theology according to St. Bonaventure*, St. Bonaventura, New York 1954.



## Roland Prejs OFMCap


Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

---

roland.prejs@kul.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-4412-3315>

## Zakon Braci Mniejszych w chwili śmierci św. Franciszka

 <https://doi.org/10.15633/ps.27406>

Roland Prejs OFMCap (1956–2023) – o. prof. dr hab., profesor nauk teologicznych, historyk Kościoła, profesor w Katedrze Historii Kościoła Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Był wybitnym znawcą dziejów Kościoła w Polsce w XIX wieku, ze szczególnym uwzględnieniem historii zakonów franciszkańskich. Zmarł 30 marca 2023 roku w Lublinie. Niniejsze opracowanie jest prawdopodobnie jego ostatnim artykułem naukowym. Redakcja „Polonia Sacra” wyraża wdzięczność za wieloletnią współpracę, dobre artykuły i rzetelne recenzje.

---

**Article history** • Received: 28 Aug 2023 • Accepted: 3 Oct 2023 • Published: 29 Dec 2023

**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (cc by 4.0)

## Abstract

### *The Order of Friars Minor at the Moment of the Death of St. Francis*

This article presents the evolution of the Franciscan order which took place in the years 1223–1228, i.e., in the period from the final approval of the Franciscan Rule to the canonization of Francis. This period is poorly described in the oldest Franciscan sources, but we believe that it is wrong to conclude that the generation of Friars Minor, contemporaries of Francis, wanted to hide something in the history of the Order, in particular the process of departing from the original Franciscan ideals and moving towards the clericalization of Friars Minor. Neither Francis nor his early companions cared about any documentation. The article is divided into four parts: 1) From community to order; 2) Territorial expansion; 3) Rule; 4) Voltages. Francis did not think about the order, but about the community, and he gave this form to the first generation of friars. As long as Francis lived, he mitigated them by his own example. After his death, the Holy See had to intervene, making an authentic interpretation of the rule.

**Keywords:** Francis, Francis' death, Order of Friars Minor

---

## Abstrakt

### *Zakon Braci Mniejszych w chwili śmierci św. Franciszka*

Artykuł przedstawia ewolucję zakonu franciszkańskiego, jaka nastąpiła w latach 1223–1228, a więc w okresie od definitywnego zatwierdzenia „Reguły” franciszkańskiej do kanonizacji Franciszka. Okres ten jest słabo opisany w najstarszych źródłach franciszkańskich, ale za błędny uważamy wniosek, jakoby pokoleniu braci mniejszych współczesnemu Franciszkowi zależało na ukryciu czegoś w dziejach zakonu, w szczególności procesu odchodzenia od pierwotnych ideałów franciszkańskich, a zmierzaniu w kierunku klerykalizacji braci mniejszych. Ani Franciszek, ani jego pierwsi towarzysze nie dbali o sporządzenie jakiegokolwiek dokumentacji. Artykuł jest podzielony na cztery części: (1) Od wspólnoty do zakonu; (2) Ekspansja terytorialna; (3) Reguła; (4) Napięcia. Franciszek nie myślał o zakonie, lecz o wspólnotcie i taką formę nadał pierwszemu pokoleniu braci. Po jego śmierci musiała interweniować Stolica Apostolska, dokonując autentycznej interpretacji reguły.

**Słowa kluczowe:** Franciszek, śmierć Franciszka, Zakon Braci Mniejszych

---

Sformułowanie tytułu niniejszego tekstu wymaga wyjaśnień. Określenie „w chwili śmierci” trzeba traktować umownie. Chodzi nam o to, co działo się z Zakonem Braci Mniejszych w ostatnich latach życia Serafickiego Ojca i bezpośrednio po jego zgonie, w szczególności jakie czynniki i w jakim stopniu miały wpływ na pewne działania Franciszka, na ile stał on czoła pojawiającym się problemom, na ile zaś nie potrafił im zaradzić, czy wreszcie pewne rzeczy działy się w zakonie obok Franciszka lub nawet wbrew niemu. Przyjąć zatem musimy, że chodzi o lata 1223–1228, a więc czas od definitywnego zatwierdzenia *Reguły* franciszkańskiej do kanonizacji Franciszka. Jest to okres, który od dawna budził zainteresowanie badaczy, choćby dlatego, że jest on najslabiej opisany w najstarszych źródłach franciszkańskich, z czego niektórzy badacze wyciągali (i wyciągają) wniosek, że pokoleniu braci mniejszych współczesnemu Franciszkowi zależało na ukryciu czegoś w dziejach zakonu, w szczególności procesu odchodzenia od pierwotnych ideałów franciszkańskich, a zmierzaniu w kierunku klerykalizacji braci mniejszych. Rzeczywiście źródła do tego czasu powstały później, noszą na sobie piętno późniejszych dyskusji toczonych w zakonie na temat ubóstwa i wierności duchowi franciszkańskiemu, trudno jednak wyciągnąć z tego wniosek, by braciom (przynajmniej niektórym) zależało na ukryciu czegoś lub przedstawieniu w fałszywym świetle. Tymczasem sprawa jest prosta: ani Franciszek, ani jego pierwsi towarzysze nie dbali o sporządzanie jakiegokolwiek dokumentacji, a najstarsze dokumenty powstały po śmierci św. Franciszka i siłą rzeczy proces powstawania zakonu odtwarzały „po czasie”. Literatura przedmiotu jest dość obfita, ale obcojęzyczna, głównie włoska i niemiecka: polska jest nieliczna i powstała przede wszystkim w ostatnich latach.

## 1. Od wspólnoty do zakonu

Gdy Franciszek w 1209 roku udał się do Rzymu, by prosić papieża Innocentego III o zatwierdzenie swego sposobu życia, towarzyszyło mu 11, względnie 12 braci, a Franciszek myślał wówczas nie o zakonie, ale właśnie o wspólnotcie. O zakonie nie wspomina jeszcze Jakub z Vitry, który spisał swoje spostrzeżenia w 1216 roku – dla niego jest to wspólnota, która jednak miewa regularne zebrania, poświęcone sprawom

organizacyjno-duchowym, czyli kapituły. Istniały zatem już wówczas jakieś zaczątki zinstytucjonalizowanego zakonu, ale o zakonie w pełnym tego słowa znaczeniu trudno mówić<sup>1</sup>.

Szybko następujący wzrost liczebny wspólnoty wymusił jednak na Franciszku zmianę podejścia. Na kapitule w 1217 roku zgromadziło się około 3 tysięcy braci, a przecież nie wszyscy przybyli: jedni nie zdążyli dotrzeć, innych coś zatrzymało itp. Święty, z właściwą sobie przenikliwością, dostrzegł, że we wspólnocie liczącej kilka tysięcy braci, obecnych w niemal całej Europie oraz w Ziemi Świętej, konieczne jest, by byli jacyś przełożeni (prowincjałowie i kustosze), którzy będą kierować poszczególnymi grupami braci, jako że grupy te żyły w coraz większej wzajemnej izolacji. Wprawdzie praktykowano nadal zwoływanie kapituł, ale nie przybywali na nie wszyscy bracia, lecz tylko ci, którzy mogli i chcieli, ponadto szybko rosła we wspólnocie grupa braci, którzy – przyjeżdżając do wspólnoty we Francji, Hiszpanii czy Anglii – Franciszka znali tylko ze słyszenia. Ten proces wymusił także opracowanie bardziej szczegółowych norm życia, które rodziły się z porównywania doświadczeń, zarówno pozytywnych jak i negatywnych, oraz zwrócenie się do Stolicy Apostolskiej o ustanowienie kardynała protektora. W taki sposób dotychczasowa wspólnota zaczynała przekształcać się w zakon<sup>2</sup>.

W procesie tym istotne były także inne wydarzenia: bulla papieża Honoriusza III *Cum secundum* z 22 września 1220 roku nakazująca wprowadzenie rocznego nowicjatu oraz zakazująca wędrowania bez pisemnego pozwolenia przełożonych, przede wszystkim jednak prace nad napisaniem reguły, która nie będzie – jak ta z 1209 roku – tylko zbiorem kilkunastu zdań z Ewangelii, lecz dokumentem, rozstrzygającym o sposobie postępowania w codziennym życiu, zwłaszcza o zachowywaniu ślubów, modlitwie oraz o wzajemnych relacjach braterskich. Okazało się też, że w rozrastającej się wspólnocie potrzebne są także uregulowania liturgiczne i ascetyczne. Początkowo bracia na sprawowanie Eucharystii udawali się do najbliższego kościoła, byli jednak uzależnieni od tego, czy

---

1 Por. W. Di Fonzo, J. Odoardi, A. Pompei, *Bracia mniejsi konwentualni. Historia i życie*, przeł. P. Anzulewicz, Niepokalanów 1988, s. 112–114; L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, przeł. S. Kafel, A. Żębik, K. Kuklińska, Kraków 1998, s. 33.

2 Por. R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu. Editio maior*, tłum. M. Bilińska, A. Paleta, Kraków 2006, s. 199–213.

jest tam kapłan i czy będzie sprawował mszę świętą. W kilkutyśięcznej wspólnocie było to rozwiązanie nader prowizoryczne, które na dłuższą metę groziło wyobcowaniem się braci z życia Kościoła i upadkiem duchowości. W 1224 roku bracia mniejsi otrzymali od Stolicy Apostolskiej przywilej zakładania kaplic przy swoich siedzibach i sprawowania w nich mszy świętej. Umożliwiło to zarówno regularne uczestnictwo w liturgii eucharystycznej jak i stałą celebrację mszy świętych przez braci mających święcenia kapłańskie. Jak ważną rzeczą dla młodej wspólnoty było wspólne uczestnictwo w Eucharystii, świadczy napisany przez Franciszka List do całego zakonu (nr 30–32)<sup>3</sup>.

Franciszek widział zachodzący proces i nie traktował go jako niebezpieczeństwa, o ile bracia będą zachowywać ubóstwo, żyć we wzajemnej miłości, a przede wszystkim trwać w wierności Bogu. Resztę zostawiał Bożej opatrności. Jakimś nawiązaniem do tego jest przedstawiana w *Legendzie Trzech Towarzyszy* (XVI, 63) wizja, że Franciszek miał ujrzeć kurę (ptaka) nie mogącego ogarnąć skrzydłami wszystkich piskląt i usłyszał zapewnienie, że Bóg będzie troszczył się o zakon<sup>4</sup>.

W chwili śmierci Franciszka możemy już mówić o formalnym zakonie: dawna wspólnota przekształciła się w uporządkowaną instytucję kościelną, mającą regułę, przełożonych, systematycznie odbywane kapituły, wspólnie sprawowane modlitwy. Jednocześnie wiele spraw pozostało nieuregulowanych, jak pokazały to choćby pierwsze miesiące po zgonie Serafickiego Ojca. Wśród braci zarysowały się dwie tendencje co do działalności kaznodziejskiej oraz trzy kierunki co do zachowywania reguły, zwłaszcza co do praktycznej interpretacji ubóstwa. Co do działalności kaznodziejskiej: byli bracia, którzy pragnęli iść na przysłowiowe „krańce świata” (tzw. opcja uniwersalna) i bracia, którzy mieli szczerego ducha apostołskiego, ale mentalnie nie wychodzili poza Asyż, Perugię i okolice (tzw. opcja asyjska). Co do rozumienia i zachowywania ubóstwa: część braci uważała, że w regule nie wolno niczego zmienić (tzw. *observantia extrema*), część stała na stanowisku, że normy życia należy oprzeć na innych dokumentach, jak konstytucje czy statuty

3 Por. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 41–49.

4 Por. F. Uribe, *Wprowadzenie do źródeł franciszkańskich*, tłum. E. Kumka, Kraków 2009, s. 167–194; R. Manselli, *Św. Franciszek i jego towarzysze*, przeł. K. Kubis, Kraków 2009, s. 113–129.

(tzw. *observantia laxata*), część wreszcie opowiadała się za zwróceniem się do Stolicy Apostolskiej o autentyczną interpretację reguły, a tym samym o wyjaśnienie powstałych wątpliwości (tzw. *observantia mitigata*). Ostatecznie zwyciężyła opcja trzecia, ale pozostałe istniały nadal i dawały o sobie znać<sup>5</sup>.

## 2. Ekspansja terytorialna

Ekspansja terytorialna zrodziła się od początku w zamyśle Franciszka. Święty doskonale zdawał sobie sprawę, że wysyłając braci na działalność ewangelizacyjną, tym samym zapoczątkowuje docieranie ich do coraz to nowych terytoriów; więcej: sam podjął wyprawę do Ziemi Świętej, a od zamierzonego udania się do Francji powstrzymał go kardynał Hugolin di Segni, uzasadniając, że w tym momencie bardziej jest potrzebny w Italii. Podczas kapituły w 1217 roku nastąpił podział wspólnoty na sześć prowincji, oraz podjęto decyzję o udaniu się braci za Alpy i o podjęciu misji wśród muzułmanów. Udanie się za Alpy oznaczało osiedlenie się we Francji. Kapituła w 1219 roku postanowiła o osiedleniu się w Hiszpanii i w Niemczech; to ostatnie okazało się nieudanym przedsięwzięciem, głównie z powodu nieznamości języka i braków organizacyjnych. Dopiero w 1221 roku bracia mniejsi zdołali zakorzenić się w Niemczech. W 1224 roku wspólnota dotarła na Wyspy Brytyjskie, a już po śmierci św. Franciszka, w 1232 roku bracia mniejsi znaleźli się w Czechach, na Węgrzech, w Danii i Norwegii. Z Czech w 1235 roku bracia mniejsi dotarli na Śląsk (do Wrocławia), skąd w 1237 roku przybyli do Krakowa, a w 1245 roku wyruszyli do Tatarów. Wprawdzie ta pierwsza wyprawa do Tatarów nie przyniosła trwałych rezultatów, jest jednak świadectwem, jak szybko postępowała ekspansja terytorialna młodego zakonu i jak bardzo zakon stawiał sobie za cel pójście na krańce świata. Nie bez znaczenia w tym wszystkim była rola ówczesnego prowincjała Niemiec, Jana z Pian del Carpine, człowieka rzutkiego i świetnego

---

5 Por. D. Nimmo, *Reform and Division in the Medieval Franciscan Order (1226–1538). From saint Francis to the Foundation of the Capuchins*, Rome 1987, s. 51–108.

organizatora. Dodajmy, że w tej wyprawie towarzyszyło mu dwóch franciszkanów Polaków: Benedykt z Wrocławia i Cezary z Brzegu<sup>6</sup>.

Ekspansja terytorialna, sama w sobie oczekiwana i pożyteczna, wpłynęła na postępującą ewolucję wspólnoty. Było to dla braci doświadczenie wymagań, jakie niesło za sobą udanie się do innych krajów, w szczególności znajomości języka ludów, do których się idzie, ich obyczajów, zabezpieczenia się przed zimnym klimatem, trudności komunikacyjnych, czy wreszcie tego, że nie wszyscy i nie wszędzie będą chcieli słuchać Ewangelii. Przypomnijmy problemy, z jakimi zderzyła się pierwsza wyprawa do Niemiec – bracia nie znali języka, stąd wzięto ich za heretyków lub w najlepszym razie za włóczęgów. Z innymi problemami zetknęli się bracia, którzy udali się do Anglii: trafili na czas chłodnego i wilgotnego powietrza, a za napój musiało wystarczyć im piwo – początkowo nie wiedzieli, że można je zagrzzać i dopiero ktoś życzliwy wyjaśnił im, jak z niego korzystać. Pięciu braci, którzy udali się na misję do muzułmanów w Maroku, poniosło śmierć męczeńską (Berard i towarzysze), ale inni, zamiast oczekiwanego męczeństwa z rąk niewiernych doczekali się wyrzucenia przez muzułmanów i mało grzecznego oświadczenia w rodzaju „nie chcemy was i waszej nauki”, czyli w praktyce: ani męczeństwa, ani ewangelizacji<sup>7</sup>.

Wszystko to powoli kształtowało w młodym zakonie przeświadczenie o konieczności studiów. Jak to jednak pogodzić z ubóstwem, które tak bardzo leżało na sercu Serafickiemu Ojcu? Uwidocznili się to na kapitule w 1219 roku, gdy doszło między braćmi do kontrowersji. Część braci uważała, że jeżeli wspólnota ma oddać się kaznodziejstwu i misjom zagranicznym, konieczne są zorganizowane studia wraz z zapleczem, jak domy, księgozbiory, profesorowie, czy odpowiednie fundusze). Część braci obstawała przy dotychczasowym stylu życia wędrowców, którzy na utrzymanie zarobią pracą rąk, a czas wolny od wędrówek obrócą na modlitwę i pobyt w pustelniach. Naturalne więc, że zarówno ta kapituła, jak i następne, stawały się forum ścierania się różnych opcji w łonie

6 Por. [Jordan z Giano], „Kronika” br. Jordana z Giano OMin, wprowadzenie i przekład tekstu M. Sykuła, „Studia Franciszkańskie” 21 (2011), s. 173–212; H. E. Wyczawski, *Krótką historią Zakonu Braci Mniejszych*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 582–585.

7 Por. R. Manselli, *Św. Franciszek i jego towarzysze*, s. 229–256.

kilkutysięcznej wspólnoty. A przypomnijmy, że działo się to jeszcze za życia Franciszka, tym bardziej nasiliło się po jego śmierci, kiedy zabrał go przykładu i jego zachęt czy napomnień<sup>8</sup>.

Ekspansji terytorialnej Franciszek nie postrzegał jako zagrożenia dla braci, a raczej był zdania, że zostali posłani na cały świat. Zdawał sobie sprawę, że istnieją różne pory roku i zimne kraje, czemu dał wyraz w regule, chyba jednak w niewielkim stopniu przewidywał, co to oznacza w praktyce, jako że sam nie doświadczył trudności z tym związanych. Stało się to doświadczeniem jego następców.

### 3. Reguła

Intencją Franciszka było żyć według Ewangelii. Spisanie tego sposobu życia, w formie kilkunastu zdań z Ewangelii, podjął dopiero wówczas, gdy pojawili się pierwsi towarzysze i gdy było ich dwunastu. Ta proto-reguła przestała jednak wystarczyć dla kilku tysięcy braci, z których część prawdopodobnie nigdy nie spotkała się osobiście z Franciszkiem, a znała go tylko ze słyszenia, w oparciu o relacje innych braci.

Franciszek był jak najdalszy od nadawania braciom jakiejś reguły, ustawy czy narzucania stylu życia. Chciał, aby normy życia obowiązujące we wspólnocie były wypracowywane przez wszystkich braci wspólnie podczas kapituły. W postanowieniach kapituł widział oddziaływanie Ducha Świętego. Świadectwem takiej jego postawy jest choćby dyspozycja zawarta w *Liście do pewnego ministra*, że na najbliższej kapitule zostanie braciom przedłożona propozycja nowego rozdziału reguły. Innymi słowy, on przedstawiał pewną propozycję, ale decyzję zostawiał braciom. Konieczność opracowania reguły w pełnym tego słowa znaczeniu ujawniła się podczas kapituły w 1221 roku, gdy wśród braci ujawniły się różne wizje co do życia braci mniejszych. Franciszek, acz niezbyt chętnie, podjął się wówczas napisania reguły, która nie ograniczała się tylko do cytatów biblijnych, lecz w bardziej szczegółowy sposób normowała życie braci. W dopracowaniu tekstu pomagali mu Cezary ze Spiry, Bonicjusz z Bolonii i być może brat Leon. Jest to *Reguła niezatwierdzona*. Dla jasności dodajmy, że polskie określenie *Reguła niezatwierdzona*, nie

---

8 Por. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 40–41.



jest ściśle. Reguła ta nie była bowiem niezatwierdzona, lecz tylko nie otrzymała zatwierdzenia bullą papieską, otrzymała natomiast aprobatę kapituły generalnej w 1221 roku. Tak należy rozumieć łacińskie określenie *Regula non bullata*<sup>9</sup>.

Kapituła postawiła jednak pod adresem tej reguły liczne zarzuty, zwłaszcza uznała, że dokument jest zbyt obszerny (24 rozdziały), a więc niepraktyczny w sytuacji, gdy większość braci była analfabetami i musiała pamięciowo przyswoić sobie normy życia. Ponadto Sobór Laterański IV w 1215 roku (Konstytucja 13, 1) zakazał tworzenia nowych reguł zakonnych. Nowo powstające klasztory miały przyjąć którąś z już zatwierdzonych reguł. Wprawdzie papież Innocenty III podczas soboru miał oświadczyć, że ponieważ ustnie już zatwierdził regułę św. Franciszka, więc zakaz soborowy nie dotyczy braci mniejszych, ale nie wszyscy bracia byli przekonani co do opracowywania nowej reguły – woleli przyjąć którąś z reguł już istniejących. Wreszcie nie da się ukryć, że dla braci słabszego ducha reguła z 1221 roku mogła się wydawać zbyt surowa, aczkolwiek prawdziwy problem tkwił raczej w tym, że jako dość szczegółowa, pozostawiała mniejszy margines swobodnych interpretacji.

Czy rzeczywiście pierwszą spisaną wersję reguły z 1221 roku brat Eliasz Buonbarrone zgubił, względnie zniszczył, a Franciszek następnie ją odtworzył, ale już zmodyfikowaną według żądań braci o słabszym duchu? Twierdzenia takie pojawiły się pod koniec XIII wieku w kręgu franciszkanów spirytualnych, trudno więc przyznać im wiarygodność. Faktem jest, że Franciszek podjął się opracowania kolejnej wersji reguły. Proces formowania się reguły był długotrwały, przy aktywnym udziale nie tylko Serafickiego Ojca, ale także innych braci, zwłaszcza gromadzących się na kapitułach. W *Relacji Trzech Towarzyszy* (nr 35) czytamy: „Ułożył bowiem wiele reguł i wypróbował je przed ułożeniem tej, którą jako ostateczną zostawił braciom”. Wspomnieliśmy, że Franciszek w *Liście do ministra* wspomina o przedłożeniu na najbliższej kapitule generalnej projektu nowego rozdziału reguły, który kapituła może przyjąć, ale może też odrzucić. Twierdzenia zatem, jakoby radykalny projekt Franciszka, zawarty w pierwotnej wersji reguły spotkał się z opozycją ze strony braci poszukujących wygodniejszego życia i tym

<sup>9</sup> Por. A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, przeł. H. Zaremska, Gdańsk 1996, s. 110–115; L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 41–44.

samym wypaczających myśl Serafickiego Ojca, są nazbyt fantastyczne. Natomiast Franciszek nie był znawcą prawa, dlatego od strony prawnej (zgodność z kanonami Kościoła) przejrzał regułę i poprawił kardynał Hugolin di Segni, protektor zakonu. Reguła ta jest bez porównania krótsza, liczy bowiem 12 rozdziałów. Tę regułę, opracowaną w 1223 roku, zatwierdził papież Honoriusz III bullą *Solet annuere Sedes Apostolica* z 29 listopada 1223 roku. Nazywamy ją *Regułą zatwierdzoną (Regula bullata)*.

Szanując regułę, nie możemy nie zauważyć, że jest to dokument nieukończony. Nigdzie nie ma mowy, jakim zajęciom mają się bracia oddawać, poza enigmatycznymi wzmiankami o kaznodziejach i udających się na misje zagraniczne. Zresztą kaznodziejstwo, wyraźnie doceniane, nigdzie jednak nie zostało nakazane. Generał ma być wybierany przez braci, ale czy na określoną kadencję, czy dożywotnio? Kto ma orzec, że generał nie jest zdolny do służenia wspólnemu dobru i zarządzić wyборы nowego generała? Kto ustanawia prowincjałów i kustoszów? Kto ma przyjmować od braci ślubowanie zachowywania tego sposobu życia? Co ze studiami? Słowem: reguła była bardziej propozycją życia, niż wykonanym dokumentem prawnym.

Wszystko to upoważnia nas do wniosku, że Franciszek, odchodząc z tego świata, zostawiał młody zakon w stadium organizowania się, gdzie więcej spraw było nieustalonych i dopiero oczekujących na uregulowanie, niż spraw określonych jednoznacznie i utrwalonych w codziennym życiu. Czy Seraficki Ojciec chciał takiego zorganizowania, a jeżeli tak, to jak je rozumiał? Na pierwszą część tego pytania musimy dać odpowiedź odmowną, druga część tym samym stanie się nieaktualna. Wydaje się, że potrzebę jasnego uregulowania wielu kwestii Franciszek widział, ale nie czuł się kompetentny, by je rozstrzygać, lecz pozostawiał to inspiracji Ducha Świętego i dalszemu rozwojowi wydarzeń. A ów dalszy rozwój wydarzeń leżał w rękach braci, którzy po śmierci Ojca mogli, ale nie musieli poprawnie odczytać jego myśli i idee, mogli ulegać własnym wizjom, mogli wreszcie zupełnie inaczej pojmować zadania zakonu i nie musieli wszyscy pojmować ich tak samo. Wspomniemy wyżej o trzech opcjach co do rozumienia i zachowywania reguły: *observantia extrema*, *observantia laxata* i *observantia mitigata*. Zwolennicy *observantia mitigata*, w szczególności generał Jan Parenti, św. Antoni z Padwy i kustosz w Paryżu, Hajmon z Faversham, zwrócili się w 1230 roku do Stolicy

Apostolskiej o wyjaśnienie rodzących się wątpliwości co do zachowywania reguły. Odpowiedzią ze strony papieża Grzegorza IX (dawnego kardynała Hugolina di Segni) była bulla *Quo elongati* z 28 września 1230 roku. Według niej Testament św. Franciszka nie ma mocy obowiązującej, ani zakon jako całość, ani poszczególni bracia nie mogą posiadać żadnej własności, ale przysługuje im prawo używania rzeczy koniecznych do życia i pracy (tzw. *usus pauper* lub *usus simplex* – ubogie używanie), tytuł własności rzeczy nieruchomości używanych przez zakon (domy, ogrody) pozostaje przy ofiarodawcach, w przeciwnym wypadku przechodzi na Stolicę Apostolską. W momencie wydania bulla wystarczająco wyjaśniła powstałe wątpliwości, choć w następnych wiekach papieże musieli jeszcze niejednokrotnie dokonywać urzędowej interpretacji reguły. Sam wszakże fakt, że w obliczu kontrowersji zakon zwrócił się do Stolicy Apostolskiej o niezbędne rozstrzygnięcia, szedł jak najbardziej po myśli św. Franciszka<sup>10</sup>.

#### 4. Napięcia

W czasie pobytu Franciszka w Ziemi Świętej w 1219 roku zakonem kierowali dwaj wikariusze: Mateusz z Narni i Grzegorz z Neapolu. Wiele wskazuje, że obaj pragnęli upodobnienia się braci mniejszych do innych zakonów, co spotkało się z oporem części braci, którzy uważali to za zdradę ideałów.

Wiadomości o tym wszystkim dotarły do Franciszka do Ziemi Świętej. Gdy w 1220 roku wrócił do Italii, mógł sam się przekonać, jakie przemiany nastąpiły w zakonie. Ich zewnętrznym przejawem był klasztor w Bolonii, murowany gmach, w którym tamtejszy prowincjał, Jan z Stacchia, założył uczelnię teologiczną, wzorowaną na uniwersytetach. Innym problemem było, że w kilkutysięcznej masie ludzi trafiali się bracia nieodpowiedni, którzy w zakonie widzieli jedynie szansę na wygodne życie, a nawet wątpliwi ortodoksyjnie. Z pewnością nie oni stanowili większość braci i nie oni nadawali ton wspólnotcie, ich obecności nie da się jednak zaprzeczyć. Dopóki Franciszek żył, własnym przykładem

---

<sup>10</sup> Por. W. Block, *Wszystkim chrześcijanom. Duchowość Franciszka z Asyżu w świetle jego pism*, t. 1–4, Kraków 2013, 2015, 2017, 2019.

(bardziej niż autorytetem) łagodził powstające napięcia. Pojawiły się one z całą mocą po jego śmierci.

Bezpośrednio po śmierci Założyciela kierowanie zakonem przejął wikariusz generalny, brat Eliasz Buonbarrone. On powiadomił braci o śmierci świętego Ojca listem okólnym, w którym ujawnił fakt posiadania przez Franciszka stygmatów. Kapitułę generalną zwołano dopiero za kilka miesięcy. Przestrzegano polecenia Franciszka, aby kapituła odbywała się w bliskości uroczystości Zesłania Ducha Świętego. Pora roku nie sprzyjała gromadzeniu się większej grupy zakonników, trudno bowiem było w miesiącach jesiennych, tym bardziej zimowych obozować pod gołym niebem, pomieszczenie zaś kilku tysięcy braci w jakichś budynkach pociągało za sobą koszty. Dochodziły trudności w podróżowaniu zimą przez Alpy. Kapituła odbyła się w maju lub czerwcu 1227 roku, prawdopodobnie w Asyżu. Generałem zakonu wybrano na niej brata Jana Parenti. Późniejsze twierdzenia, pojawiające się w kręgu franciszkanów spirytualnych, jakoby wolą św. Franciszka było, by generałem został brat Bernard, jeden z jego pierwszych towarzyszy, a brat Eliasz Buonbarrone podstępnie zajął urząd generała, nie mają oparcia w faktach<sup>11</sup>.

Trudno wszakże nie zapytać, dlaczego następcą Franciszka nie został żaden z jego pierwszych towarzyszy? Nie znamy przebiegu kapituły. Możemy się domyślać, że w zakonie coraz większą grupę stanowili bracia, którzy wstąpili już po 1217 roku i to oni nadawali ton życiu zakonu. Kierowanie wspólnotą braterską, obecną w niemal całej Europie i na misjach, a liczącą kilka tysięcy braci, wymagało od generała niemałych sprawności organizacyjnych. Ich posiadanie, a nie fakt należenia do pierwszych towarzyszy Franciszka, to była z pewnością jedną z głównych racji decydujących przy wyborze generała. Nie możemy też wykluczyć i tego, że pierwsi towarzysze Franciszka: Idzi, Leon, Anioł czy Rufin, mogli nie odznaczać się zdolnościami organizacyjnymi, a być może chcieli prowadzić życie oddane modlitwie i kontemplacji, do urzędów

---

<sup>11</sup> Por. T. Lombardi, *Storia del francescanesimo*, Padova 1980; A. Vauchez, *Zakon franciszkański w pierwszym stuleciu swoich dziejów*, „W Drodze” 4 (1976) nr 10, s. 22–33; R. Manselli, *Pierwsze stulecie historii franciszkanów*, przygot. do druku A. Marini, tłum. K. Kubis, Kraków 2006.

zaś nie dążyli i wcale z tego powodu nie czuli się pokrzywdzeni. To mogło przesądzić o ich pominięciu.

Jan Parenti był człowiekiem operatywnym. Przed wstąpieniem do zakonu ukończył studia prawnicze, był następnie notariuszem, a już w zakonie pełnił odpowiedzialny obowiązek prowincjała Hiszpanii, gdzie wiele przyczynił się do zaszczepienia zakonu i do wyrobienia marki u królów oraz u miejscowego rycerstwa. Opowiadał się za opcją uniwersalną i za *observantia mitigata*. Jego wybór nie zadowolił wszystkich braci: część, zwłaszcza zwolennicy opcji asyjskiej i *observantia laxata*, woleli widzieć na stanowisku generała Eliasza Buonbarrone. Choroba Jana Parenti spowodowała, że w 1232 roku musiał zrezygnować z obowiązków generała (czy raczej zwolniono go zaocześnie jako niezdolnego do dalszej posługi), a wybranym został Eliaz Buonbarrone. Już to świadczy, jak zmieniało się nastawienie braci i jakie były wśród nich napięcia<sup>12</sup>.

Środkiem zaradczym na te napięcia było – w mniemaniu ówczesnych braci i Stolicy Apostolskiej – spisanie oficjalnego życiorysu Franciszka, który dla braci nieznających osobiście Serafickiego Ojca byłby podstawowym źródłem informacji. Wprawdzie pierwsza biografia została spisana na polecenie Stolicy Apostolskiej w związku z kanonizacją Franciszka, ale nie zmienia to faktu, że przez braci była czytana jako „zwierciadło Serafickiego Ojca”. Biografię tę opracował Tomasz z Celano, urodzony pomiędzy 1185 a 1190 rokiem, od 1215 roku brat mniejszy, znający osobiście Franciszka, który przyjmował go do zakonu. Od 1221 roku Tomasz przebywał w grupie braci przeszczepiających zakon do Niemiec, ale około 1226 roku powrócił do Italii. Nic nie wiemy o jego wykształceniu, ale powierzenie mu napisania życiorysu Franciszka, to, że życiorys napisany jest staranną łaciną, a autor zna dobrze Pismo Święte, które często cytuje, nadto jest wiernym i krytycznym rejestratorem wydarzeń – wszystko to każe mniemać, że Tomasz posiadał niemałe, jak na tamte czasy, wykształcenie i miał wprawę w pisaniu<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Por. [Marchesi Alfredo] Ilarino z Mediolanu, *Krótką historia zakonu franciszkańskiego*, przeł. A. Pańczak, Poznań 1999, s. 11–13; J. Moorman, *A History of the Franciscan Order from its origins to the year 1517*, Chicago 1988.

<sup>13</sup> Por. C. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie powstałe w XIII i XIV w.*, Kraków 2005, s. 63–94.

Gotową biografię Tomasz przedłożył Stolicy Apostolskiej w 1229 roku, a papież Grzegorz IX uznał to opracowanie za urzędowy życiorys św. Franciszka. Nosi on dziś nazwę *Vita prima* (Życiorys pierwszy). Wnioskujemy z treści, że informatorami Tomasza o życiu Franciszka byli m.in. papież Grzegorz IX, biskup Asyżu Gwidon II, pierwsza generacja franciszkanów, św. Klara, być może też krewni Franciszka. Od śmierci Serafickiego Ojca minęły zaledwie 2–3 lata, grupa świadków jego życia była zatem liczna. Oprócz *Vita prima* Tomasz opracował też skróconą wersję życiorysu, przeznaczoną do użytku liturgicznego, zatytułowaną *Legenda ad usum chori* (*Legenda do użytku w chórze*). Wydaje się, że na znajomość życia Franciszka wśród braci większy wpływ wywarła właśnie *Legenda ad usum chori*, niż *Vita prima*, jako że do *Vita prima* zainteresowany brat musiał sięgnąć, by ją przeczytać, tymczasem *Legenda ad usum chori* była wspólnie odczytywana podczas Liturgii godzin<sup>14</sup>.

Napisanie biografii Franciszka bynajmniej nie położyło sporów wewnątrz zakonu, zwłaszcza, że każda ze wspomnianych grup, chcąc udowodnić swoją rację, powoływała się właśnie na życie Serafickiego Ojca, wybierając z jego życiorysu to, co jej odpowiadało. Czy w tej sytuacji nie była niezbędna jakaś interwencja Stolicy Apostolskiej, która autorytatywnie rozstrzygnęłaby, jak rozumieć życie Franciszka i jak go naśladować? Zapewne część braci powitałaby taką interwencję z radością, część jednak uważałaby ją za zbędną, a może nawet za szkodliwą. Zresztą skoro *Vita prima* była biografią aprobowaną przez papieża, czy Stolica Apostolska musiała dawać jakieś dodatkowe wyjaśnienia? Życie pokazało w przyszłości, że rozstrzygnięcia papieskie co do rozumienia reguły, niektórym braciom nie wystarczały.

\* \* \*

W chwili śmierci Franciszka i jego kanonizacji bracia mniejsi stanowili wspólnotę bardzo liczną (kilka tysięcy braci), a zarazem do końca nie zorganizowaną, będącą na etapie stawania się i wypracowywania form

---

14 Por. Francesco d'Assisi nella storia, a cura di S. Gieben, vol. 1–2, Roma 1983; C. Gniecki, *Hagiograficzne źródła franciszkańskie*, s. 95–180; H. Holzapfel, *Podręcznik historii Zakonu Braci Mniejszych*, z jęz. łaćńskiego przeł. P. A. Turbański, red. nauk. L. R. Wójtowicz, Tyniec 2012; M. Robson, *The Franciscans in the Middle Ages*, Nowy Jork, Rochester 2006.

swego życia. Można – nieco potocznie – powiedzieć, że Franciszek umarł za wcześnie. Nie wiemy, co by zrobił, gdyby żył dłużej i musiał wobec zachodzących sytuacji zająć bardziej zdecydowane stanowisko. Wiemy natomiast, że przekształcanie się wspólnoty w zakon zaakceptował, choć nie bez lęku, ekspansję terytorialną popierał, co do reguły, to chciał, by opracowywali ją bracia na kapitułach, które są przejawem działania Ducha Świętego, nie bardzo natomiast wiedział, jak rozładowywać powstające napięcia. Bracia po śmierci Franciszka poprawnie odczytali jego myśl, by wątpliwości co do reguły przedstawić Stolicy Apostolskiej, ale w innych sprawach byli zdani na własną intuicję. Przyszłość miała pokazać, że jednoznacznych rozwiązań nie udało się znaleźć, co z biegiem czasu doprowadziło do ukształtowania się różnych gałęzi franciszkańskich, inaczej pojmujących ideę Serafickiego Ojca i inaczej wcielających ją w życie.

## Bibliografia

- Block W., *Wszystkim chrześcijanom. Duchowość Franciszka z Asyżu w świetle jego pism*, t. 1–4, Kraków 2013, 2015, 2017, 2019.
- Di Fonzo W., Odoardi J., Pompei A., *Bracia mniejsi konwentualni. Historia i życie*, przeł. P. Anzulewicz, Niepokalanów 1988.
- Francesco d'Assisi nella storia, a cura di S. Gieben, vol. 1–2, Roma 1983.
- Gniecki C., *Hagiograficzne źródła franciszkańskie powstałe w XIII i XIV w.*, Kraków 2005.
- Holzapfel H., *Podręcznik historii Zakonu Braci Mniejszych*, z jęz. łacińskiego przeł. P. A. Turbański, red. nauk. L. R. Wójtowicz, Tyniec 2012.
- Iriarte L., *Historia franciszkanizmu*, przeł. S. Kafel, A. Zębik, K. Kuklińska, Kraków 1998.
- [Jordan z Giano], „Kronika” br. Jordana z Giano OMin, wprowadzenie i przekład tekstu M. Sykuła, „Studia Franciszkańskie” 21 (2011), s. 173–212.
- Lombardi T., *Storia del francescanesimo*, Padova 1980.
- Manselli R., *Pierwsze stulecie historii franciszkanów*, przygot. do druku A. Marini, tłum. K. Kubis, Kraków 2006.
- Manselli R., *Święty Franciszek z Asyżu. Editio maior*, tłum. M. Bilińska, A. Paleta, Kraków 2006.
- Manselli R., *Św. Franciszek i jego towarzysze*, przeł. K. Kubis, Kraków 2009.

- [Marchesi Alfredo] Ilarino z Mediolanu, *Krótką historia zakonu franciszkańskiego*, przeł. A. Pańczak, Poznań 1999.
- Moorman J., *A History of the Franciscan Order from its origins to the year 1517*, Chicago 1988.
- Nimmo D., *Reform and Division in the Medieval Franciscan Order (1226–1538). From saint Francis to the Foundation of the Capuchins*, Rome 1987.
- Robson M., *The Franciscans in the Middle Ages*, Nowy Jork, Rochester 2006.
- Uribe F., *Wprowadzenie do źródeł franciszkańskich*, tłum. E. Kumka, Kraków 2009.
- Vauchez A., *Duchowość średniowiecza*, przeł. H. Zaremska, Gdańsk 1996.
- Vauchez A., *Zakon franciszkański w pierwszym stuleciu swoich dziejów*, „W Drodze” 4 (1976) nr 10 s. 22–33.
- Wyczawski H. E., *Krótką historia Zakonu Braci Mniejszych*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 581–631.



## Jan Dziejic


Pontifical University of John Paul II in Krakow

---

jan.dziejic@upjp2.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-7229-8657>

# The Pastoral Model of Educating Seniors at Universities of the Third Age at UPJPII in Krakow

 <https://doi.org/10.15633/ps.27407>

Jan Dziejic – prof. dr hab., dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Uniwersytetu Trzeciego Wieku przy Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, prezbiter archidiecezji krakowskiej. Koordynuje międzynarodową współpracę naukową i wymianę studentów z Uniwersytetem Ruhry w Bochum. Jego badania naukowe koncentrują się wokół teologii i psychologii pastoralnej oraz tanatologii.

---

**Article history** • Received: 28 Aug 2023 • Accepted: 3 Oct 2023 • Published: 29 Dec 2023

**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (cc by 4.0)

## Abstract

### *The Pastoral Model of Educating Seniors at U3A UPJPII in Krakow*

Universities of the third age have become very popular in Poland and in the world. As institutions dealing with lifelong learning, they have the appropriate competencies to ensure that the various needs of seniors are met. U3A, established at UPJPII in Kraków in 2011, is one of such programs, dynamically operating in Poland. It is aimed not only at increasing the level of general knowledge but also at the religious formation of the students. The university has a religious profile and implements a pastoral and educational program, that includes lectures and workshops in the field of the Bible and anthropology, ethics, theology, philosophy and history of the Church, as well as an educational and cultural program (religious tourism, theatre arts), that is meant as a form of creative support for seniors. Plenary lectures and seminar workshops are complemented with the offer of additional educational and developmental classes. They include foreign language learning, computer courses, tourism, sports and cultural activities. Thanks to our U3A, many elderly people have improved their self-esteem and sense of dignity. They have also learned how to overcome problems related to old age and barriers preventing them from full participation in social and parish life.

**Keywords:** universities of the third age, pastoral model of educating, religious formation, forms of activity

---

## Abstrakt

### *Duszpasterski model kształcenia seniorów na UTW UPJPII w Krakowie*

Uniwersytety Trzeciego Wieku cieszą się w Polsce i na świecie dużą popularnością. Jako instytucje zajmujące się ustawicznym kształceniem mają odpowiednie kompetencje, aby zapewnić realizację różnych potrzeb seniorów. Do dynamicznie działających w Polsce takich jednostek zalicza się założony w roku 2011 Uniwersytet Trzeciego Wieku należący do Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zabiega on nie tylko o wzrost poziomu wiedzy ogólnej, ale i formację religijną słuchaczy. Uniwersytet posiada profil religijny i realizuje duszpastersko-edukacyjny program, w którego skład wchodzi wykłady i warsztaty z zakresu Biblii i antropologii, etyki, teologii, filozofii i historii Kościoła, oraz edukacyjno-kulturalny (turystyka religijna, sztuka teatralna). Stanowi on formę twórczego wsparcia dla seniorów. Wykłady plenarne i warsztaty o charakterze seminaryjnym uzupełnia oferta zajęć dodatkowych. Są to zajęcia edukacyjno-rozwojowe. Obejmuje w swym zakresie naukę języków obcych, kursy komputerowe, turystykę, zajęcia sportowe i kulturalne. Dzięki UTW wiele osób w podeszłym wieku poprawiło swoją samoocenę i poczucie wartości. Naucz-

ły się też pokonywać problemy związane ze starością oraz bariery przeszkadzające w pełnym uczestnictwie w życiu społecznym i parafialnym.

**Słowa kluczowe:** Uniwersytety Trzeciego Wieku, pastoralny model kształcenia, formacja religijna, formy aktywności

---

Universities of the Third Age are internationally recognised institutions offering the possibility to continue long-life education to elderly people. By encouraging them to activity, these organizations help the elderly adapt to the changes that are taking place in the contemporary world.

Universities of the Third Age have become very popular worldwide, including in Poland. The University of the Third Age operating at the Pontifical University of John Paul II in Krakow has a Christian profile and refers to the teaching of the Church. This is clearly visible above all in the lectures, which are mainly focused on theological issues.

In addition to lectures, our U3A provides its students with a wide range of cultural and educational as well as tourist and recreational activities. The implementation of various grant programs extends the educational offer in many other area, for example areas such as the modern means of communication that enable our participants to continue their comprehensive individual and social development.

In the context above, this article discusses the following issues: (1) Universities of the third age as institutions activating seniors; (2) The teachings of the Church as an inspiration in establishing U3A at UPJPII; (3) The beginnings and development of the U3A UPJPII in Krakow; (4) The theological profile of lectures and workshops; (5) The educational and development classes; (6) Religious formation.

## **1. Universities of the Third Age as Institutions Activating Seniors**

Man develops throughout his life and never reaches his fullness. The senior age is one of the stages of this development and it must be used in a creative way. St. John Paul II is credited with the words that aging is not an evil to which one must submit, but a vocation to which one must be able to respond. In motivating the elderly, Pope Francis, emphasizes

that retirement is not yet the time to “pull the oars on board” “to step aside, abandoning the helm of the boat” but “the time to continue to bear fruit”<sup>1</sup>. Therefore, activation of seniors is important because stimulating the individual development of an elderly person, improves the quality of life and deepens its meaning. Because of this activation seniors do not feel socially excluded, but useful, for example through sharing their experience and competences with others<sup>2</sup>.

Universities of the Third Age are institutions that offer older people a way to continue learning throughout their lives. U3A, through its educational activities, helps seniors to accept their age and motivates them to find opportunities to further their integral development. The point is to see old age not so much as a problem, but rather as an opportunity<sup>3</sup>. These institutions not only help retired people to manage their free time, but also often influence their spiritual development<sup>4</sup>.

The basic goals of each U3A are: education, integration and activation. Through education, it is possible to constantly expand knowledge. Integration activities are to prevent exclusion and help to establish broader interpersonal relationships. Activation is conducive to taking care of the physical and mental condition, which affects the quality of life of seniors<sup>5</sup>.

By participating in classes at U3A, seniors take advantage of the opportunity to pursue their interests and reveal their hidden talents. They expand their knowledge and command of foreign languages or learn to use new inventions of technology and media, for example by learning how to work a computer. In addition, many elderly students

---

1 Cf. R. Molenda, *Starość jako powołanie*, „Idziemy” 30 (2022), <http://idziemy.pl/spoleczenstwo/starosc-jako-powolanie/74790/1/> (11.01.2022).

2 Cf. J. Dziedzic, *Starość to nie obciążenie*, KAI, 21.01.2022, <https://misyjne.pl/ks-prof-jan-dziedzic-starosc-to-nie-obciazenie-rozmowa/> (11.01.2023).

3 J. Dziedzic, *Edukacja seniorów na uniwersytetach trzeciego wieku*, in: *Model kształcenia seniorów na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie*, ed. J. Dziedzic, Fundacja im. Świętej Królowej Jadwigi dla UPJPII, Kraków 2018, p. 25.

4 Cf. B. Grümme, *Nicht nur Häkeln und Bingo-Spielen. Das Alter als religionspädagogische Herausforderung*, „Polonia Sacra” 19 (2015), p. 33–37.

5 J. Dziedzic, *Pastoralno-edukacyjny program dla seniorów na Uniwersytecie Trzeciego Wieku w Papieskim Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie*, in: *Seniorzy wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, red. M. J. Tutak, T. Wielebski, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2019, p. 288.

also become engaged in voluntary work, which gives them a sense of satisfaction and usefulness<sup>6</sup>.

It is also extremely important for U3A students to meet other people of a similar age and who are struggling with many of the same everyday difficulties, and to take care of their own development in their company. The period of stay at U3A often results in making friendships that continue after graduation from the studies.

Graduates of universities of the third age often become the transmitters of the information obtained during their studies to their family as well as to their and friends and acquaintances. Thus, the circle of beneficiaries expands. The graduates are likely to serve the younger generation with the knowledge they have acquired and often become subjects of evangelization and culture. This is the way of strengthening integration, because themes and interests in common are found.

Appropriate activation of seniors at universities of the third age has advantages both for them and younger generations<sup>7</sup>.

## 2. The Teaching of the Church as an Inspiration for Establishing U3A at UPJPII

When establishing the University of the Third Age at the Pontifical University of John Paul II in Krakow the founders were guided by the teaching of the Church expressed, among others, in the Apostolic Constitution *Ex corde Ecclesiae* by John Paul II. The Pope writes: “while fulfilling the tasks common to all universities – that is, in teaching, research and service activities – a Catholic University has at the same time the institutional duty to refer in its work to the inspiration and light of the Christian message”<sup>8</sup>.

---

6 J. Dziedzic, *Starość to nie obciążenie*, <https://miscyjne.pl/ks-prof-jan-dziedzic-starosc-to-nie-obciazenie-rozmowa/> (11.01.2023).

7 J. Dziedzic, *Starość to nie obciążenie*, <https://miscyjne.pl/ks-prof-jan-dziedzic-starosc-to-nie-obciazenie-rozmowa/> (11.01.2023).

8 Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska o Uniwersytetach katolickich Ex corde Ecclesiae*, Rzym 1990, part 1, 14, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/konstytucje/o\\_uniwersytetach\\_15081990.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/konstytucje/o_uniwersytetach_15081990.html) (10.01.2023).

This document had a significant impact on defining the pastoral and educational program of the emerging U3A<sup>9</sup>.

In the teaching of the Church, as expressed in the words of John Paul II, it is emphasized that the elderly must be looked at primarily in light of their human dignity, which “does not disappear with the passage of years and deterioration of the mental and physical condition”<sup>10</sup>. At the same time, the pope encouraged seniors to develop their interests, broaden their minds, appreciate friendship with others and discover their place in the Church, where every person has equal value and dignity<sup>11</sup>.

From the point of view of faith, the elderly are a gift. Benedict XVI said: “When advances in medicine and other factors lead to the extension of human life, it is important to recognize the presence of an increasing number of elderly people as a blessing for society”<sup>12</sup>. The obligation to respect the elderly is present in the Old Testament and results from God’s commandment: “Honour your father and your mother, as the Lord your God has commanded you, that you may live long and prosper in the land that the Lord is giving you” (Deuteronomy 5:16). This biblical command has been taken over by the Church<sup>13</sup>.

The hallmark of a truly human civilization is respect and love for the elderly. The lack of a positive attitude towards seniors marginalizes

---

9 Cf. J. Dziedzic, *Pastoralno-edukacyjny program dla seniorów na Uniwersytecie Trzeciego Wieku w Papieskim Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie*, p. 300.

10 Jan Paweł II, *Ludzie starsi w życiu społeczeństwa*, List do uczestników II Światowego Zgromadzenia poświęconego problemom starzenia się ludzkości, 03.04.2002, p. 9, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/ludzie\\_starsi\\_03042002](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/ludzie_starsi_03042002) (10.01.2023).

11 Cf. Jan Paweł II, *Spotkanie z osobami Trzeciego Wieku w Walencji*, 08.11.1982, in: *O cierpieniu. Wypowiedzi Ojca Świętego do chorych i pracowników służby zdrowia (1982–1984)*, vol. 2, Niepokalanów 1988, p. 65.

12 Benedykt XVI, *Przemówienie w Domu dla osób starszych*, 18.08.2010, <https://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,3092,benedykt-xvi-w-domu-dla-osob-starszych.html> (10.01.2023).

13 Cf. R. Bogacz, *Starość w Biblii*, in: *Starość. Problem i szansa? Refleksja pastoralnoteologiczna*, ed. J. Dziedzic, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2015, p. 18.

these people and condemns them to loneliness, comparable to real social death<sup>14</sup>.

Care for the elderly has always played a key role in the pastoral mission of the Church. In the teaching of John Paul II we read:

It is necessary for the Church to develop pastoral care for people of *the third age*. Care that will make them aware of their creative role and the meaning of illness and partial limitations, that will emphasize reconciliation between generations, that the value of every life does not end here, but opens itself to everlasting life<sup>15</sup>.

Pope Francis also calls for respect of the elderly. He gives assurance that the Church looks at the elderly with “love, appreciation and great respect”. He compares them to a tree that continues to bear fruit and, despite the burden of years, can make its essential contribution to society<sup>16</sup>.

Therefore, activity as well as the model of education proposed to seniors by the church university, that is the Pontifical University of John Paul II in Krakow, has a religious profile<sup>17</sup>. The character of the university and the name of St. John Paul II, its patron saint, impose obligation on the U3A, operating within the university, to give special attention not only to a rise in the level of general knowledge but also to religious formation of those who participate.

### 3. The Beginnings and Development of U3A Activity at UPJPII in Krakow

The University of the Third Age operating at UPJPII was founded in 2011. The offer was addressed to people who have already completed their

---

14 See: Jan Paweł II, *Ludzie starsi w życiu społeczeństwa*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/ludzie\\_starsi\\_03042002](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/ludzie_starsi_03042002) (10.01.2023).

15 Jan Paweł II, *Spotkanie z osobami Trzeciego Wieku w Walencji*, p. 66.

16 See: Franciszek, *Musimy działać na rzecz kultury życia*, Przemówienie w Święto Dziadków, 15.10.2016, <https://www.deon.pl/kosciol/serwis-papieski/papiez-do-seniorow-musimy-dzialac-na-rzecz-kultury-life,412376> (10.01.2023).

17 Cf. J. Dziedzic, *Uniwersytety Trzeciego Wieku jako forma twórczego wsparcia osób starszych*, in: *Pięknie jest być starszym. O starości interdyscyplinarnie*, eds. M. Cholewa, M. Duda, P. Kroczyk, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2018, p. 121.

professional activity, but feel the need for further intellectual and religious development<sup>18</sup>.

In the academic year 2011/2012, 241 people started their studies at U3A. During the following years, the number of students steadily grew until the outbreak of the COVID-19 pandemic, despite that, 45 people left U3A to undertake full-time theological studies<sup>19</sup> at the Pontifical University of John Paul II in Krakow. At the beginning of the 2019/2020 academic year the University of the Third Age had as many as 550 students. The period of the COVID-19 pandemic, when classes were conducted remotely, online, resulted in a temporary reduction in the number of students to 250. Since October 2022, in person classes have been fully restored. The organization of cultural and occasional events also resumed, including visits to monuments, trips and pilgrimages. The management of U3A expects to return to the before pandemic number of 550 students studying at U3A.

Candidates for studying at the U3A UPJPII are recruited from among people for whom religious formation and expanding their general knowledge are equally important. The courses offered at U3A, operating at UPJPII, guarantees that their needs will be treated with special care. A defining characteristic of our U3A is its affiliation with a church university, which is UPJPII, that is why taking care of the spiritual development of students and the relevant religious courses offered are among the programs basic tasks<sup>20</sup>. Yet, U3A students are offered a program that is not limited only to pastoral formation. Apart from the objective of spiritual development UPJPII in Krakow presents seniors with an interesting and constantly enriched educational offer.

Plenary lectures have been a basic form of the educational program from the very beginning, and over time have been supplemented with seminar workshops. The thematic scope of the classes is successively expanded. At the same time, the additional courses offered are

---

18 Cf. J. Dziedzic, *Uniwersytety Trzeciego Wieku jako forma twórczego wsparcia osób starszych*, p. 121.

19 See I. Szlachta, *Z UTW na studia stacjonarne*, „Vita Academica” (2018) nr 1 (94), p. 99.

20 Cf. J. Dziedzic, *Spotkania o charakterze religijnym*, in: *Seniorzy na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie*, red. J. Dziedzic, I. Szlachta, Fundacja im. Świętej Królowej Jadwigi dla UPJPII, Kraków 2016, p. 115.



constantly being enriched according to the needs reported by the students<sup>21</sup>.

During its existence, the U3A UPJPII has published several books. The first was released in 2015: *Old age. Problem or opportunity? Pastoral Theological Reflection*, edited by J. Dziedzic. On the occasion of the 5th anniversary of the U3A UPJPII in 2016, the book *Seniors at the Pontifical University of John Paul II* was published, edited by J. Dziedzic and I. Szlachta. In 2017, the first book of an academic series was launched, containing lectures delivered to students of the U3A UPJPII. The publication, entitled *In Search of Mature Faith. A Pastoral and Theological Reflection*, edited by J. Dziedzic, was devoted to the issues of religiosity and faith. The book entitled *The Model of Educating Seniors at the Pontifical University of John Paul II in Krakow*, edited by J. Dziedzic, was published in 2018. It was dedicated to the oldest student of the U3A, Dr. Barbara Swolkień, who celebrated her 100th birthday on November 16, 2018. The year 2019 bore fruit in form of the second volume of lectures at the U3A: *In Concern for Human Dignity. A Philosophical and Theological Study*, edited by J. Dziedzic. Currently, the third volume of this series is being prepared: *Man and Spiritual Development. A Pastoral and Theological Study*, edited by J. Dziedzic<sup>22</sup>.

The U3A students are among the authors of the articles written for *Vita Academica*, the information bulletin of the Pontifical University of John Paul II in Krakow, in which a record of all important events in the life of their community is kept. The U3A also has its own website <https://utw.upjp2.edu.pl/> where information for students is given, e.g., regulations, information on subsequent recruitments, news, schedules or topics of lectures. Seniors from U3A are also involved in various charity events such as organizing fundraisers and in-kind gifts for those in need<sup>23</sup>.

In the academic year 2017/2018, the courses offered for seniors was extended to full-time studies in systematic theology at UPJPII.

21 Cf. J. Dziedzic, *Uniwersytet Trzeciego Wieku na UPJPII w Krakowie*, in: *Model kształcenia seniorów na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie*, p. 29.

22 See J. Dziedzic, *Początki i rozwój UTW na UPJPII*, in: *Aktywny senior z przyszłością. 10 lat działalności Uniwersytetu Trzeciego Wieku na UPJPII w Krakowie*, ed. J. Dziedzic, Fundacja im. Świętej Królowej Jadwigi dla UPJPII, Kraków 2021, p. 35–36.

23 Cf. M. Obrok, I. Szlachta, *Historia działalności Uniwersytetu Trzeciego Wieku*, in: *Seniorzy na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie*, p. 21–22.

The studies constitute the second stage of the model of senior education introduced at the Pontifical University<sup>24</sup>.

The eleven-year experience of U3A activity at the Pontifical University shows that the proposed program is appropriate. This is evidenced by statements from participants confirming that their expectations were met. Senior students emphasized that during their studies at U3A they felt part of the community, deepened their faith and noticed the importance of the arts and culture in human formation<sup>25</sup>.

The school, which is U3A at the Pontifical University, along with other such units in Poland, is part of the creative model of supporting seniors in their personal development<sup>26</sup>.

#### 4. The Theological Profile of Lectures and Workshops

The program, included in the pastoral and educational offer of U3A UPJPII is a result of the university profile accepted at its formation<sup>27</sup>. The university has a religious profile and implements a pastoral and educational program, which includes lectures and workshops which cover the Bible and anthropology, ethics, theology, philosophy and history of the Church, as well as educational and cultural courses (religious tourism, theatre arts. It is a form of creative support for seniors. Theology, which deals with getting to know God and reflecting on Revelation, has a leading place in the educational offer of U3A.

The basic form of educational activity, as already mentioned, are plenary lectures. The subjects of lectures are selected in such a way that the content conveyed is also an element of the religious formation of the participants. The lecturers are academic instructors of the Pontifical University of John Paul II in Krakow and invited guests. 115 lecturers are involved in conducting classes for our students. About 650 such plenary lectures have taken place so far, among them: lectures on systematic

24 Cf. J. Dziejdzic, *Starość to nie obciążenie*, <https://misyjne.pl/ks-prof-jan-dziejdzic-sta-roszc-to-nie-obciazenie-rozmowa/> (11.01.2023).

25 Cf. J. Dziejdzic, *Wprowadzenie*, in: *Seniorzy na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie*, p. 12.

26 Cf. J. Dziejdzic, *Edukacja seniorów na uniwersytetach trzeciego wieku*, p. 25.

27 Cf. J. Dziejdzic, *Pastoralno-edukacyjny program dla seniorów na Uniwersytecie Trzeciego Wiek w Papieskim Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie*, p. 288.

theology, ecclesiology, biblical topics, issues of spirituality and moral theology have been delivered. In addition to these, lectures covering other topics, are offered including: philosophical issues, psychology and health care, history of the Church, history of art and religious literature.

Plenary lectures are complemented by seminar-type classes in the form of biblical and liturgical workshops. Every U3A student who wants to broaden his knowledge of the Holy Bible<sup>28</sup> can participate in the biblical workshops. During these workshops, participants discussed: the stages of the creation of the Holy Bible, compared the biblical texts with historical records of events, confronted the biblical descriptions with those of natural science, analysed the texts of the New Testament regarding the life and activity of Christ, learned about the differences between the Old and New Testaments regarding the concept of God and the relationship between God and man, as well as many other topics<sup>29</sup>. According to the participants, the Bible workshops are a much desired extension of the material presented during the lectures and contribute to better understanding of the Holy Scriptures, and thus bring them even closer to God<sup>30</sup>.

For those who were interested, a second type of seminar was organized in the form of liturgical workshops. These workshops familiarized the participants with the liturgy<sup>31</sup>. During classes, held once a week, participants learn about the liturgy of the Holy Mass, periods of the liturgical year, the course of the Paschal Triduum, the way of reciting the liturgy of the hours according to the breviary, selected documents regarding the liturgy, types and colours of liturgical vestments, liturgical vessels and liturgical books and the meaning of personal prayer with the rosary, as well as the service of the Way of Light. During the classes, like during the biblical workshops, there is an opportunity to discuss the previously presented topics.

---

28 Cf. G. Wąchol, *Warsztaty biblijne*, in: *Model kształcenia seniorów na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie*, p. 47–49.

29 Cf. J. Dziedzic, *Pastoralno-edukacyjny program dla seniorów na Uniwersytecie Trzeciego Wieku w Papieskim Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie*, p. 291.

30 Cf. G. Wąchol, *Warsztaty biblijne*, p. 49–50.

31 Cf. M. Kremer, *Warsztaty liturgiczne*, in: *Model kształcenia seniorów na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie*, p. 52–53.

Workshops on the liturgy are often preceded by common services held in the university chapel and related to a given liturgical season, e.g., the Rosary in October, the Way of the Cross during Lent or the Way of Light during the Easter period. The participants of the liturgical workshops are responsible for preparing the liturgical setting before each Holy Mass for U3A students. The knowledge gained during the liturgical workshops allows the students to deepen their faith and to consciously participate in the liturgy, and thus it contributes to their better understanding of the sacrament<sup>32</sup>.

## 5. Optional Educational and Development Classes and Other Forms of Activity

Plenary lectures and workshops of a seminar nature are complemented with the offer of additional educational and development classes. This includes foreign language and computer courses, tourism, sports and cultural activities. Among German, Italian and English language courses, organized for U3A students, the latter ones were most popular. Due to the computer equipment accessible to the students in the UPJPII Main Library, the first computer classes were organized in 2013. Both English language classes and computer training were included in the project Active senior with a future!”

Tourism was the first organized form of extracurricular activities prepared for U3A students<sup>33</sup>. The offer was carried out in the form of walks around Krakow, combined with visiting monuments, trips and pilgrimages in Poland and abroad. Within the program of foreign religious tourism, the students visited the Holy Land, Greece, Italy and Vilnius.

An important proposal in the educational program of U3A is the cultural offer. It includes joint going to the theatre, the opera or to a concert as well as meetings during which the participants pursue their dance,

---

<sup>32</sup> Cf. J. Dziedzic, *Pastoralno-edukacyjny program dla seniorów na Uniwersytecie Trzeciego Wieku w Papieskim Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie*, p. 292.

<sup>33</sup> Cf. I. Szlachta, *Turystyka*, in: *Seniorzy na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie*, p. 203.

vocal or acting passions<sup>34</sup>. Students also have the opportunity to develop their creative interests by participating in artistic or in arts and crafts workshops<sup>35</sup>.

Appreciating the role of systematic physical activity in maintaining physical and mental fitness by seniors, sports activities are included in the program. The participants have access to the UPJPII gym free of charge. Moreover, thanks to the funds obtained under the grant project “Active senior with a future!” the “Dances in a Circle” workshop has been extended and new classes improving the physical condition of the students have been implemented<sup>36</sup>.

U3A at UPJPII also undertakes a number of different initiatives, responding to the current needs of seniors. These include workshops on social relations, social media, dietetics, cosmetics and rehabilitation. Theatrical workshops, arts and crafts workshops, mental gymnastics and a choir<sup>37</sup> are always very popular.

The funds obtained under the project “Active senior with a future!” played an important role in the university’s activity. This grant is co-financed by the European Union under the European Social Fund. It has been carried out at the UTW UPJPII since 2019. The project is divided into 3 editions with 150 participants in each. Every single edition consists of 4 tasks, including artistic manual activities, sports activities that improve physical condition, educational activities developing passions and interests of the participants and educational activities combining science and hobbies. Recently, the publication summarizing 10 years of the university’s activity for seniors has been released as part of the project.

The COVID-19 pandemic caused some difficulties in the implementation of the project due to the time when not all the classes could take

---

34 Cf. J. Dziedzic, Program kulturalny, in: *Aktywny senior z przyszłością. 10 lat działalności Uniwersytetu Trzeciego Wieku na UPJPII w Krakowie*, p. 100.

35 Cf. U. Kiwała, Warsztaty artystyczne, in: *Seniorzy na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie*, p. 131.

36 Cf. J. Dziedzic, Turystyka i sport, in: *Aktywny senior z przyszłością. 10 lat działalności Uniwersytetu Trzeciego Wieku na UPJPII w Krakowie*, p. 99.

37 J. Dziedzic, Starość to nie obciążenie, <https://misyjne.pl/ks-prof-jan-dziedzic-starosc-to-nie-obciazenie-rozmowa/> (11.01.2023).

place. Therefore, the deadline for its implementation was extended to June 2024.

U3A students can participate in university events and meetings with other senior organizations operating in the country and abroad<sup>38</sup>. U3A cooperates with similar units in Poland and Europe. Our university has hosted representatives of the University of the Third Age from Rutigliano near Bari, the University College Algebra from Zagreb and a group of seniors from Berlin. U3A UPJPII participates in the Third Age Forum, i.e., annual international conferences devoted to senior issues<sup>39</sup>.

## 6. Religious Formation

Elderly people have their own beliefs and principles of life, which are characterized by great trust in God and the institution of the Church, and their views are characterized by coherence of beliefs and actions, a uniform image of the world where the sphere of religion and worldliness are not clearly separated.<sup>40</sup> More often does old age pose questions about the meaning and dignity of life, about the vocation and destiny of man. Elderly people appreciate the value of prayer, religiosity, morality and spiritual life<sup>41</sup>. This is due to the fact that eschatological problems are becoming more and more important for them. Therefore, candidates willing to study at U3A UPJPII are seniors who want to combine gaining knowledge with deepening their faith.

U3A at the Pontifical University in Krakow attaches great importance to the problem of deepening the faith and spiritual development of the students. Consequently, the message conveyed to the students in the educational and the religious programs complement each other<sup>42</sup>.

---

38 See: J. Dziedzic, *Początki i rozwój UTW na UPJPII*, p. 33.

39 J. Dziedzic, *Współpraca z organizacjami senioralnymi i inne formy aktywności*, in: *Aktywny senior z przyszłością. 10 lat działalności Uniwersytetu Trzeciego Wieku na UPJPII w Krakowie*, p. 110.

40 W. Przygoda, *Wyzwania duszpasterskie wobec osób w podeszłym wieku*, in: *Starość. Problem i szansa? Refleksja pastoralnoteologiczna*, ed. J. Dziedzic, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2015, p. 79–80.

41 W. Przygoda, *Wyzwania duszpasterskie wobec osób w podeszłym wieku*, p. 83.

42 Cf. J. Dziedzic, *Pastoralno-edukacyjny program dla seniorów na Uniwersytecie Trzeciego Wieku w Papieskim Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie*, p. 288.

The religious formation of students is one of the basic tasks of the University of the Third Age operating at UPJPII. It is carried out on the basis of a selection of lectures on theological and ascetic topics, seminar classes in the form of biblical and liturgical workshops, and a religious program based on prayer gatherings. "Through prayer, man becomes involved in the activity of God and man's activity also becomes a part of God's activity"<sup>43</sup>. The Eucharist is the most important of prayer gatherings offered. It should be noted that the Holy Mass is the main point of all major religious and occasional events. Apart from the Eucharist, the days of recollection and the Stations of the Cross, organized during the Lent<sup>44</sup>, are occasions for the students to pray together.

Students attending the liturgical workshops also take part in common services preceding their classes. The type of service (rosary, the Stations of the Cross, the Stations of Light) depends on when the workshops take place, during the liturgical year. Religious attitudes are also shaped by domestic and foreign pilgrimages organized at U3A<sup>45</sup>.

Retirement age "opens up new possibilities for the elderly to continue their apostolic work, which they should undertake courageously, overcoming the temptations of nostalgic closure in memories of the past"<sup>46</sup>. Yet, in order to enable seniors to fulfil their vocation in the Church and in the world, they should be given pastoral support. Therefore, U3A UPJPII as a church university includes helping the students to prepare to take up ministry in their parishes. It is primarily about helping in preparations for liturgies, conducting charity work, working in support groups and senior groups. It is also about evangelizing in one's local environment, especially shaping the attitudes of one's children and grandchildren<sup>47</sup>.

It seems that this is well reflected in the words contained in the program describing U3A activities: "Their time at U3A UPJPII in Krakow

---

43 Cf. E. Robek SAC, *Powołanie chrześcijanina do modlitwy nieustannej w życiu codziennym*, „Perspectiva—Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 4 (2005) nr 2, p. 176.

44 Cf. J. Dziedzic, *Edukacja seniorów na uniwersytetach trzeciego wieku*, p. 30.

45 Cf. J. Dziedzic, *Formacja religijna*, in: *Aktywny senior z przyszłością. 10 lat działalności Uniwersytetu Trzeciego Wiek na UPJPII w Krakowie*, p. 61.

46 Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska Christifideles laici*, 4, quoted after W. Przygoda, *Wyzwania duszpasterskie wobec osób w podeszłym wieku*, p. 98.

47 Cf. J. Dziedzic, *Formacja religijna*, p. 58.

should form students in such a way that they can undertake the mission of preaching the Gospel and testify with their lives that they are disciples of Christ”<sup>48</sup>.

Let the words of one of the students (D. Gębuś) be the evaluation of the religious formation implemented at U3A UPJPII: “You can really feel God’s spirit at our university”.

## Conclusion

The combination of pastoral care with the education of seniors seems to be a very important task for the Church today. The increase in the number of elderly results in new challenges to be met regarding people of the third age. Considering the fact that many seniors enjoy good health, the expectations of this social group in the area of education and pastoral care are still increasing.

Among offers directed to seniors by relevant institutions, there are many universities of the third age with a Catholic profile. One of such is the U3A operating at the UPJPII in Krakow. It stands out against other programs of this type because of its program of pastoral and educational character. Its religious specificity is defined by lectures and workshops on the Bible and anthropology, ethics and theology, philosophy and history of the Church. Apart from the pastoral profile, there is also an educational one, which involves physical activity, religious tourism and a cultural programme.

The above article, which presents the pastoral model of educating seniors at U3A UPJPII in Krakow, familiarises us with the function fulfilling by specific schools that educates seniors in regards to the teaching of the Church and its evangelical mission. The proposal of the program, that is carried out at this particular U3A and described above, may help in organising similar Polish units, and thus contribute to the further development of the idea of a New Evangelization, involving not only young people but also seniors. Inclusion of the latter group in educational programs is important, and is confirmed by the fact that a large group of the graduates of U3A have undertaken full-time five-year studies

---

48 Cf. J. Dziezic, *Spotkania o charakterze religijnym*, p. 116.



in theology. For personal development never ends, but lasts until the end of one's life.

## Bibliography

- Benedykt XVI, *Przemówienie w Domu dla osób starszych*, 18.09.2010, <https://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,3092,benedykt-xvi-w-domu-dla-osob-starszych.html> (10.01.2023).
- Bogacz R., *Starość w Biblii*, in: *Starość. Problem i szansa? Refleksja pastoralno-teologiczna*, ed. J. Dziedzic, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2015, p. 18–44.
- Dziedzic J., *Edukacja seniorów na uniwersytetach trzeciego wieku*, in: *Model kształcenia seniorów na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie*, ed. J. Dziedzic, Fundacja im. Świętej Królowej Jadwigi dla UPJPII, Kraków 2018, p. 25–32.
- Dziedzic J., *Formacja religijna*, in: *Aktywny senior z przyszłością. 10 lat działalności Uniwersytetu Trzeciego Wiek na UPJPII w Krakowie*, ed. J. Dziedzic, Fundacja im. Świętej Królowej Jadwigi dla UPJPII, Kraków 2021, p. 58–61.
- Dziedzic J., *Pastoralno-edukacyjny program dla seniorów na Uniwersytecie Trzeciego Wiek w Papieskim Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie*, in: *Seniorzy wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, eds. M. J. Tutak, T. Wielebski, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2019, p. 283–304.
- Dziedzic J., *Początki i rozwój UTW na UPJPII*, in: *Aktywny senior z przyszłością. 10 lat działalności Uniwersytetu Trzeciego Wiek na UPJPII w Krakowie*, ed. J. Dziedzic, Fundacja im. Świętej Królowej Jadwigi dla UPJPII, Kraków 2021, p. 32–37.
- Dziedzic J., *Program kulturalny*, in: *Aktywny senior z przyszłością. 10 lat działalności Uniwersytetu Trzeciego Wiek na UPJPII w Krakowie*, ed. J. Dziedzic, Fundacja im. Świętej Królowej Jadwigi dla UPJPII, Kraków 2021, p. 100–104.
- Dziedzic J., *Spotkania o charakterze religijnym*, in: *Seniorzy na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie*, eds. J. Dziedzic, I. Szlachta, Fundacja im. Świętej Królowej Jadwigi dla UPJPII, Kraków 2016, p. 115–116.
- Dziedzic J., *Starość to nie obciążenie*, KAI, 21.01.2022, <https://misyjne.pl/ks-prof-jan-dziedzic-starosc-to-nie-obciazenie-rozmowa/> (11.01.2023).

- Dziedzic J., *Turystyka i sport*, in: *Aktywny senior z przyszłością. 10 lat działalności Uniwersytetu Trzeciego Wieku na UPJPII w Krakowie*, ed. J. Dziedzic, Fundacja im. Świętej Królowej Jadwigi dla UPJPII, Kraków 2021, p. 99.
- Dziedzic J., *Uniwersytety Trzeciego Wieku jako forma twórczego wsparcia osób starszych*, in: *Pięknie jest być starszym. O starości interdyscyplinarne*, eds. M. Cholewa, M. Duda, P. Kroczek, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2018, p. 113–135.
- Dziedzic J., *Wprowadzenie*, in: *Seniorzy na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie*, eds. J. Dziedzic, I. Szlachta, Fundacja im. Świętej Królowej Jadwigi dla UPJPII, Kraków 2016, p. 11–14.
- Dziedzic J., *Wprowadzenie*, in: *Starość. Problem i szansa? Refleksja pastoralno-teologiczna*, ed. J. Dziedzic, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2015, p. 5–10.
- Dziedzic J., *Współpraca z organizacjami senioralnymi i inne formy aktywności*, in: *Aktywny senior z przyszłością. 10 lat działalności Uniwersytetu Trzeciego Wieku na UPJPII w Krakowie*, ed. J. Dziedzic, Fundacja im. Świętej Królowej Jadwigi dla UPJPII, Kraków 2021, p. 110–115.
- Franciszek, *Musimy działać na rzecz kultury życia*. Przemówienie w Święto Dziadków, 15.10.2016, <https://www.deon.pl/kosciol/serwis-papieski/papiez-do-seniorow-musimy-dzialac-na-rzecz-kultury-zycia.412376> (10.01.2023).
- Grümme B., *Nicht nur Häkeln und Bingo-Spielen. Das Alter als religionspädagogische Herausforderung*, „Polonia Sacra“ 19 (2015), p. 33–37.
- Jan Paweł II, *Konstytucja Apostolska o Uniwersytetach Katolickich Ex corde Ecclesiae*, Rome 1990, part I, 14, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/konstytucje/o\\_uniwersytetach\\_15081990.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/konstytucje/o_uniwersytetach_15081990.html) (10.01.2023).
- Jan Paweł II, *Ludzie starsi w życiu społeczeństwa*. List papieski do uczestników II Światowego Zgromadzenia poświęconego problemom starzenia się ludzkości, 03.04.2002, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/ludzie\\_starsi\\_03042002](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/ludzie_starsi_03042002) (10.01.2023).
- Jan Paweł II, *Spotkanie z osobami Trzeciego Wieku w Walencji*, 8.11.1982, in: *O cierpieniu. Wypowiedzi Ojca Świętego do chorych i pracowników służby zdrowia (1982–1984)*, vol. 2, Niepokalanów 1988, p. 63–66.
- Kiwala U., *Warsztaty artystyczne*, in: *Seniorzy na Uniwersytecie Papie-*

- skim Jana Pawła II w Krakowie, eds. J. Dziedzic, I. Szlachta, Fundacja im. Świętej Królowej Jadwigi dla UPJPII, Kraków, 2016, p. 131–134.
- Kremer M., Warsztaty liturgiczne, in: *Model kształcenia seniorów na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie*, ed. J. Dziedzic, Fundacja im. Świętej Królowej Jadwigi dla UPJPII, Kraków 2018, p. 52–55.
- Molenda R., Starość jako powołanie, „Idziemy” 30 (2022), <http://idziemy.pl/spoleczenstwo/starosc-jako-powolanie/74790/1/> (11.01.2022).
- Obrok M., Szlachta I., Historia działalności Uniwersytetu Trzeciego Wieku, in: *Seniorzy na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie*, eds. J. Dziedzic, I. Szlachta, Fundacja im. Świętej Królowej Jadwigi dla UPJPII, Kraków 2016, p. 17–22.
- Przygoda W., Wyzwania duszpasterskie wobec osób w podeszłym wieku, in: *Starość. Problem i szansa? Refleksja pastoralno-teologiczna*, ed. J. Dziedzic, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2015, p. 77–116.
- Robek E., Powołanie chrześcijanina do modlitwy nieustannej w życiu codziennym, „Perspectiva – Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 4 (2005) nr 2, p. 170–183.
- Szlachta I., Turystyka, in: *Seniorzy na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie*, eds. J. Dziedzic, I. Szlachta, Fundacja im. Świętej Królowej Jadwigi dla UPJPII, Kraków 2016, p. 103–105.
- Wąchol G., Warsztaty biblijne, in: *Model kształcenia seniorów na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie*, ed. J. Dziedzic, Fundacja im. Świętej Królowej Jadwigi dla UPJPII, Kraków 2018, p. 47–50.




**Pfr. Ireneusz Celary**

Schlesische Universität Katowice

---

ireneusz.celary@us.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-1999-9769>

**Sebastian Kießig**

Universität Würzburg (ab WS 2022/23)

---

skiessig@ku.de

 <https://orcid.org/0000-0001-7152-9778>

**Svetlana Iastrebova**


Universität Passau

---

svetlana.iastrebova@caritas-paderborn.de

 <https://orcid.org/0000-0003-3724-495X>

**Pastoraltheologische Folgen der russischen Aggression in der Ukraine: Neues Ehrenamt und sichtbares diakonisches Engagement**

 <https://doi.org/10.15633/ps.27408>

---

**Article history** • Received: 28 Aug 2023 • Accepted: 3 Oct 2023 • Published: 29 Dec 2023

**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

## Abstract

*Pastoral-Theological Consequences of the Russian Aggression on the Ukraine. New Honorary Office and Visible Diaconal Commitment*

The large number of refugees in Ukraine is changing the charitable commitment in Poland and Germany. Institutional Caritas is responding with special programmes to support volunteers who work with refugees. These measures stand for a new volunteerism, for a changed civil society in both countries, but also for a church development out of social responsibility.

**Keywords:** Caritas commitment, refugees from Ukraine, church development

---

## Abstrakt

*Pastoralno-teologiczne następstwa agresji Rosji na Ukrainę. Nowy wolontariat i widoczne zaangażowanie diakonijne*

Wielka liczba uchodźców z Ukrainy zmienia obraz zaangażowania charytatywnego w Polsce i Niemczech. Organizacja Caritas odpowiada specjalnymi programami wsparcia wolontariuszy pracujących z uchodźcami. Działania te oznaczają nowy rodzaj wolontariatu, zmieniają postawy obywatelskie w obu krajach, ale także przyczyniają się do rozwoju Kościoła poza podstawową odpowiedzialnością społeczną.

**Słowa kluczowe:** zaangażowanie Caritas, uchodźcy z Ukrainy, rozwój Kościoła

---

Pfr. Ireneusz Celary – Priester der Erzdiözese Katowice, Professor für theologische Wissenschaften, Professor an der Theologischen Fakultät der Schlesischen Universität; Autor von mehreren Dutzend Werken auf dem Gebiet der Liturgie und Pastoraltheologie.

Sebastian Kiessig – Dr., Studium der VWL sowie Kath. Theologie in Berlin, Bamberg, Erfurt, Wien, Eichstätt. Geschäftsführer der Caritas-Konferenzen Deutschlands – Bundesverband.

Svetlana Iastrebova – Studentin an der Universität Passau Masterprogramm: Caritaswissenschaft und werteorientiertes Management Passau, Bayern, Deutschland.

Der im Jahr 2022 begonnene russische Angriffskrieg auf die Ukraine hat Europa verändert: Die Erfahrungen von Flucht vor Zerstörung sowie Tod, die Vertreibung aus einer geliebten Heimat sind solche, die nicht von Geflüchteten nach Europa gebracht werden, sondern in Europa selbst gemacht werden. Diese veränderte Situation fordert öffentliche Gemeinwesen, zivilgesellschaftliche Akteurinnen und Akteure als auch einzelne Menschen spürbar heraus.

Der nachfolgende Beitrag möchte verdeutlichen, welchen Herausforderungen caritatives Engagement in Polen und Deutschland im Jahr 2022 begegnet ist. Diese aus ihnen resultierenden Erfahrungen sollen rückgebunden werden an eine diakonische Theologie, zudem verdeutlichen, dass bestehende Engagementformen neuen Zulauf erhalten haben und neue hinzugetreten sind. Um dies zu verdeutlichen, soll das Engagement der Caritas-Konferenzen Deutschlands (CKD) exemplarisch für Geflüchtete in Deutschland kurz benannt werden.

Zentrale These ist, dass dieses ehrenamtliche Engagement in Polen einen sichtbaren Zuwachs erfahren hat, der den pastoraltheologischen Grundvollzug der *diakonia* in einer Form sichtbar werden lässt, die in Mitteleuropa lange nicht mehr gekannt wurde.

## 1. Begriffe und Konzeptionen

Caritatives Engagement ist eine gelebte *diakonia* – die christlich motivierte Praxisform der helfenden bzw. solidarischen Zuwendung zu notleidenden Menschen – der Kirche<sup>1</sup>. In den gängigen und üblichen pastoraltheologischen Einordnungen gilt sie als ein Grundvollzug der Kirche, d.h. als theologisch grundlegende, das Wesen der Kirche ausmachende Handlung, ohne die die Kirche nicht Kirche wäre<sup>2</sup>. In der praktisch-theologischen Systematisierung werden die Grundvollzüge (*diakonia*, *martyria*, *leiturgia*) – vielfach – ergänzt um eine *koinonia*, die den erstgenannten gleichrangig zugeordnet. Im sog. Stufenmodell gilt das diakonische Engagement als ein „Einstieg“ in die Grundvollzüge der Kirche, aus dem heraus durch eine Verkündigung der „Gipfelpunkt“ kirchlichen Lebens erreicht werden soll, der kirchliche Mitvollzug der

<sup>1</sup> H. Haslinger, *Pastoraltheologie*, Paderborn 2015, S. 455.

<sup>2</sup> H. Haslinger, *Pastoraltheologie*, S. 455.

sakramentalen Liturgie<sup>3</sup>. In anderen Modellen, wie beispielsweise, dem sog. Tempelmodell steht die diakonia gleichberechtigt neben den anderen pastoraltheologischen Grundvollzügen<sup>4</sup>. Gleichsam in diesem Aufsatz keine Bewertung der Modelldiskurse bzgl. Anordnung der Grundvollzüge erfolgen soll, muss dem diskurstheoretischen Einstieg ergänzend angemerkt werden, dass die Aufstellung der Grundvollzüge wie auch die sich anschließenden Modellierungen erhebliche theologische Unklarheiten begleiten. Es darf die Systematisierung auf drei bzw. vier Handlungsbereiche der Kirche hinterfragt werden. Zumal die pastorale Praxis, die das Leben von Menschen mit ihren Fragen behandelt, zum wesentlichen Wirkfeld der Pastoral geworden ist und dieses Lebensfeld vielfältiger ist, als dass es durch die Schematisierung der pastoraltheologischen Grundvollzüge abgebildet werden könnte<sup>5</sup>. Vielmehr reflektiert eine Pastoraltheologie die Handlungsseite von Kirche, das Wirken als Organisation in der Welt wie auch das praktische Tun an sich, das in gemeinschaftlichen (sozialen) wie individuellen, interaktionalen wie strukturellen Handlungsmodi bestehen kann<sup>6</sup>. Das Vorschreiten der Zeit mit sich darin stets neu ausbildenden Handlungsoptionen verlangt stets neue Antworten, denen mit Modellierungen nur begrenzt begegnet werden kann.

Für caritatives Engagement kann festgehalten werden, dass dies eine systematische Grundlage in der praktischen Theologie kennt, vielseitige bibeltheologische Zugänge hat (vgl. Mt 25, 31–46) und zudem im praktischen Lebenssitz von Menschen eine hohe Relevanz besitzt. Folglich bringt jede Zeit neue Herausforderungen für caritatives Engagement mit sich, denen die Organisation Kirche als Handelnde in der Welt wie der Handlungsgegenstand in der Kirche sich stets neu zuzuwenden haben. Im Falle des Engagements für Geflüchtete aus der Ukraine – so viel kann vorab schon gesagt werden – trifft dies auf caritatives Engagement in Polen sowie Deutschland zu.

3 H. Haslinger, *Pastoraltheologie*, S. 456.

4 H. Haslinger, *Pastoraltheologie*, S. 457.

5 Für eine weitergehende Lektüre zu den Problemen des „Grundvollzüge“ – Konzepts empfiehlt sich: H. Haslinger, *Pastoraltheologie*, S. 458–460.

6 J. Först, *Grundlinien einer Theologie der Pastoral*, In: *Einführung in die Theologie der Pastoral*. Ein Lehrbuch für Studierende, Lehrer und kirchliche Mitarbeiter, Hrsg. J. Först, Berlin 2012, S. 3.



Im Falle Polens ist eingangs, als eine von zwei Vorbemerkungen, die besondere Beziehung zwischen einer polnischen Identität und dem Katholizismus im Lande nennenswert. Die katholische Kirche ist seit Jahrhunderten im Land präsent, war in der Zeit der russisch-preußischen Okkupation eine Stifterin für eine nationale Identität und wurde während der totalitären Unterdrückungen des 20. Jahrhunderts zur wichtigsten Institution, die eine sichtbare Alternative geboten hat. Die Kirche übernahm somit auch außerreligiöse Funktionen der Identitätsstiftung, war somit nicht nur eine Institution des Glaubens, sondern auch ein Zeichen der Hoffnung<sup>7</sup>. Diese besondere Beziehung Polens zum Katholizismus setzt sich bis zur Gegenwart fort. Neben der Verbindung polnischer Identität mit katholischem Glauben gibt es auch eine besondere Bindung an das Papsttum<sup>8</sup>, so dass der theologische Input Papst Franziskus' einer Theologie der Barmherzigkeit, der in Polen vor allem für die *diakonia* ausgelegt worden ist, eine breite Rezeption erfahren hat<sup>9</sup>.

In den einleitenden Gedanken, als zweite Vorbemerkung, ist der Hinweis des historisch besonderen Verhältnisses zwischen Polen und der Ukraine notwendig. Seit dem 17. Jahrhundert ist es zwischen den beiden späteren Staaten zu territorialen Veränderungen gekommen, die aufgrund (para-)militärischer Kampfhandlungen entstanden sind. So hat sich beispielsweise im Jahr 1918 Polen militärisch gegenüber der Ukraine durchsetzen können, so dass in der Zeit zwischen beiden Weltkriegen in der Ukraine die Sorge vor einer Polonisierung spürbar gewesen ist. Dieser Bedrohung ist der bewaffnete Arm der *Organisation Ukrainischer Nationalisten* (OUN) mit bewaffneten Aufständen vor Beginn des Zweiten Weltkriegs begegnet. Diese Organisation verbündete sich mit dem nationalsozialistischen Deutschland und hat 1943/44 in Wolhynien Zehntausende Polinnen und Polen ermordet<sup>10</sup>. In der folgenden Zeit unter

7 J. Mariański, *Kościół ludowy w poszukiwaniu nowej tożsamości społecznej*, „Znak” (1997) nr 1, S. 41.

8 M. Polak, *Freundlich, kritisch, vorsichtig. Rezeption der Lehre von Papst Franziskus in der Pastoraltheologie und in der pastoralen Praxis der Kirche in Polen*, In: *Pastoraltheologie in Mitteleuropa*, Hrsg. K. A. Csiszar, J. Pock, V. János, Ostfildern 2021, S. 89.

9 M. Polak, *Freundlich, kritisch, vorsichtig*, S. 92.

10 K. Ziemer, *Die Bedeutung des Kriegs in der Ukraine für Polen*, „Polen-Analysen“ (2022) Nr. 290, S. 2.

kommunistischer Herrschaft ist das polnisch-ukrainische Verhältnis nicht thematisiert worden, erst mit der Unabhängigkeit der Ukraine im Jahr 1991 ist die gemeinsame Vergangenheit in der öffentlichen Wahrnehmung wieder sichtbar geworden<sup>11</sup>.

Eine neue Erfahrung im polnisch-ukrainischen Verhältnis hat der Beginn des 21. Jahrhunderts eingeleitet. Seit 2010 sind mehr als 1,5 Millionen Migrantinnen und Migranten aus der Ukraine nach Polen gekommen, um ebendort in den Arbeitsmarkt einzutreten. Mit dieser Entwicklung wandelte sich Polen von einem klassischen Auswanderungs- zu einem Einwanderungsland, wenngleich seitdem noch keine Willkommens- und Integrationspolitik entwickelt werden konnte<sup>12</sup>.

Abschließend muss der Terminus des Engagements kurz präzisiert werden: Unter ehrenamtlichem Engagement wird zumeist eine freiwillige Tätigkeit von Menschen verstanden, die diese grundsätzlich unentgeltlich, freiwillig, ohne eine spezielle fachliche Qualifikation und solidarisch in einem institutionellen Rahmen erbringen<sup>13</sup>. Soziales Ehrenamt ist überdies eine Aktivität, sich zugunsten anderer Menschen zu betätigen, die nicht Teil der eigenen Familie sind<sup>14</sup>. Diakonisches Engagement ist folglich soziales Handeln, das aus der Haltung einer christlichen Motivation folgt, beispielsweise aus der Berufung im Sinne des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen<sup>15</sup>. Im internationalen Kontext ist überdies darauf hinzuweisen, dass Engagement, Ehrenamt und Freiwilligendienste i.d.R. unter dem einen Begriff „Volunteering“ firmieren, so dass die deutsche Differenzierung in Europa nicht gängige Praxis ist.

---

11 K. Ziemer, Die Bedeutung des Kriegs in der Ukraine für Polen, „Polen-Analysen“ (2022) Nr. 290, S. 2.

12 M. Kozłowska, Fluchtmigration aus der Ukraine nach Polen, „MIDEM-Policy Brief“ (2022) Nr. 2, S. 8.

13 Ch. Wessels, Das soziale Ehrenamt im Modernisierungsprozess. Chancen und Risiken des Einsatzes beruflich qualifizierter Frauen, Pfaffenweiler 1994, S. 13f.

14 K. Gaskin, S. Smith, J. Davies, I. Paulwitz, Ein neues bürgerschaftliches Europa. Eine Untersuchung zur Verbreitung und Rolle von Volunteering in zehn Ländern, Freiburg im Breisgau 1996, S. 31.

15 S. Kieřig, I. Celary, Ehrenamt im Umbruch. Pastorale Folgen für sozial-caritatives Engagement, „Teologia Człowiek“ 58 (2022) Nr. 2, S. 81f.

## 2. Empirische Beobachtungen

Zum Jahresende 2022 sind von bundesdeutschen Statistiken empirische Daten publiziert worden, die den 21. August 2022 als Stichtag angeben. Demnach sind knapp eine Million Ukrainerinnen und Ukrainer nach Deutschland geflohen und hierzulande registriert<sup>16</sup>. Die Zahlen haben sehr stark variiert: Mit Kriegsbeginn im Februar 2022 hat sich ein akuter Zustrom entwickelt, der über die Sommermonate abgeflaut ist. Bis zum November 2022 ist die Zahl der Geflüchteten aus der Ukraine auf knapp über eine Million Menschen angestiegen, von denen eine gute Mehrheit (61%) einen vorübergehenden Schutz nach §24 AufenthG erhalten hat. Rund 17% haben diesen beantragt und ca. 5% leben ohne offiziellen Aufenthaltstitel hierzulande. Von den Geflüchteten sind ca. 71% weiblich, etwa 35% sind minderjährig<sup>17</sup>. In Deutschland sind somit ca. 200.000 ukrainische Schülerinnen und Schüler bisher in das Bildungssystem integriert worden<sup>18</sup>.

Die empirischen Daten sind für Deutschland enorm und deuten darauf hin, dass ein Rekordjahr in der Zuwanderung erfolgt ist. Die Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD)<sup>19</sup> geht davon aus, dass das Jahr 2022 das zuwanderungsstärkste Jahr der bisherigen Geschichte nach Deutschland gewesen ist<sup>20</sup>. Gleichwohl hat Polen in 2022 eine höhere Zuwanderung als Deutschland registriert und die Hauptlast ukrainischer Geflüchteter getragen<sup>21</sup>.

---

16 Gesamtzahl der offiziell gezählten Kriegsflüchtlinge aus der Ukraine in Deutschland bis August 2022, Hrsg. Statista, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1294820/umfrage/kriegsfluechtlinge-aus-der-ukraine-in-deutschland/> (15.12.2022).

17 Flüchtlinge aus der Ukraine, Hrsg. Mediendienst Integration, <https://mediendienst-integration.de/migration/flucht-asyl/ukrainische-fluechtlinge.html> (15.12.2022).

18 Flüchtlinge aus der Ukraine, Hrsg. Mediendienst Integration, <https://mediendienst-integration.de/migration/flucht-asyl/ukrainische-fluechtlinge.html> (15.12.2022).

19 OECD = Organisation for Economic Co-Operation and Development.

20 OECD: 2022 wohl mehr Zuwanderung als 2015, Hrsg. Heute.de, <https://www.zdf.de/nachrichten/politik/oecd-zuwanderung-ukraine-krieg-russland-100.html> (15.12.2022).

21 OECD: 2022 wohl mehr Zuwanderung als 2015, Hrsg. Heute.de, <https://www.zdf.de/nachrichten/politik/oecd-zuwanderung-ukraine-krieg-russland-100.html> (15.12.2022).

Konkret hat Polen bereits Anfang April 2022 ca. 2,45 Millionen Geflüchtete aus dem südöstlichen Nachbarland aufgenommen<sup>22</sup>. Bis zum Jahresende 2022 ist die Zahl Geflüchteter aus der Ukraine auf ca. 5,5 Millionen Menschen, von denen ca. 2,6 Millionen eine dauerhafte Perspektive in Polen suchen, angewachsen<sup>23</sup>. Die Sichtbarkeit ukrainischer Geflüchteter in Polen wird besonders deutlich, wenn der Anteil von Ukrainerinnen und Ukrainern an den städtischen Bevölkerungen in Relationen ausgedrückt wird: In Rzeszow sind 53% der Bevölkerung aus der Ukraine, in Gdańsk jeder Dritte (34%), in Katowice ebenso (33%), in Wrocław stammen ca. 29% der gegenwärtigen Einwohnerinnen und Einwohner aus der Ukraine und in Warszawa immerhin noch ca. 15%<sup>24</sup>. Zugleich hat Polen eine nennenswerte Abwanderung von (männlichen) ukrainischen Arbeitskräften erlebt, die sich zum Militärdienst im Herkunftsland gemeldet haben<sup>25</sup>.

Die hohe Zuwanderung ukrainischer Geflüchteter nach Polen korreliert mit einer nennenswerten Solidarität der polnischen Bevölkerung: So ist eine absolute Mehrheit (57,8%) der Meinung, dass alle Geflüchteten in Polen aufgenommen werden sollen und ein gutes Drittel (34,8%) möchte all jene aufnehmen, die am meisten gefährdet oder in Not sind. Nur eine verschwindend kleine Minderheit möchte niemanden aufnehmen und sich nicht für Hilfe engagieren (1%) bzw. maximal Hilfsgüter in die Ukraine entsenden, ohne die eigenen Grenzen zu öffnen (3,1%)<sup>26</sup>.

Für die nahe Zukunft sind entscheidende Fragen, in welchem Umfang Geflüchtete in Polen bleiben möchten. Bislang wird davon ausgegangen, dass nur wenige der 2,6 Millionen in Polen ansässigen Ukrainerinnen

---

22 M. Kozłowska, *Fluchtmigration aus der Ukraine nach Polen*, „MIDEM-Policy Brief“ (2022) Nr. 2, S. 1.

23 Caritas-Polen: *Mehr als 5 Millionen Ukraine-Flüchtlinge*, Hrsg. Ch. Wells, S. Stahlhofen, <https://www.vaticannews.va/de/welt/news/2022-08/caritas-polen-mehr-als-5-millionen-ukraine-fluechtlinge.html> (16.01.2023).

24 Forschungsstelle in Osteuropa in QGIS, *Bericht über ukrainische Flüchtlinge in polnischen Großstädten*, 01.04.2022, „Ukraine-Analysen“ (2022) Nr. 269, S. 7.

25 K. Ziemer, *Die Bedeutung des Kriegs in der Ukraine für Polen*, „Polen-Analysen“ (2022) Nr. 290, S. 4.

26 M. Kozłowska, *Fluchtmigration aus der Ukraine nach Polen*, „MIDEM-Policy Brief“ (2022) Nr. 2, S. 2.

und Ukrainer in ihr Heimatland zurückkehren möchten<sup>27</sup>. In Deutschland haben – zum Vergleich – im Dezember 2022 bei einer repräsentativen Erhebung ein gutes Viertel (26%) befragter Ukrainerinnen und Ukrainer angegeben, dauerhaft im Land bleiben zu wollen. Weitere 11% möchten zumindest für einige Jahre im Land bleiben, während ein gutes Drittel (34%) unmittelbar nach Kriegsende in die Ukraine zurückkehren möchte<sup>28</sup>.

### 3. Ehrenamtliches Engagement in Polen und in der Kirche

In Polen kennt die Caritas ein breites ehrenamtliches Engagement: So besteht sie aus 5.000 pfarrlichen Teams, ca. 2.700 Schul- und Universitäts-Caritas-Zirkeln und 2.700 diözesanen Initiativen, in denen sich durchschnittlich fast 100.000 Menschen engagieren. In diesen Zahlen nicht inkludiert ist spontanes oder kurzfristiges Engagement, folglich eine solche freiwillige Unterstützung, die den Charakter des „Neuen Ehrenamtes“ erfüllt<sup>29</sup>.

Ehrenamtliches Engagement für Geflüchtete aus der Ukraine profitiert in Deutschland als auch in Polen von geänderten EU-Richtlinien und landesweiten gesetzlichen Regelungen, die eine unkomplizierte Hilfe im jeweiligen Land ermöglicht. Aufgrund der vom Europäischen Rat aktivierten Massenzustrom-Richtlinie vom 24. März 2022 haben die aus der Ukraine Geflüchteten die Möglichkeit erhalten, in EU-Mitgliedsstaaten ein- und durchzureisen; hierfür sind die Pflicht eines biometrischen Passes als auch die Covid-19-Beschränkungen aufgehoben worden<sup>30</sup>. Diese Bewegungsfreiheit der Ukrainerinnen und Ukrainer

---

27 Caritas-Polen: Mehr als 5 Millionen Ukraine-Flüchtlinge, <https://www.vaticannews.va/de/welt/news/2022-08/caritas-polen-mehr-als-5-millionen-ukraine-fluechtlinge.html> (16.01.2023).

28 Ein Viertel der ukrainischen Flüchtlinge will für immer in Deutschland bleiben, 10.12.2022, Hrsg. Welt.de, <https://www.welt.de/vermischtes/weltgeschehen/article242692689/Ukraine-Krieg-Ein-Viertel-der-Ukrainer-will-in-Deutschland-bleiben.html> (19.12.2022).

29 A. G. Miziński, *Być dobrym jak chleb*. List Pasterski Episkopatu Polski na Niedziele Miłosierdzia, 14.03.2017, <http://wroclaw.caritas.pl/2017/04/24/byc-dobrym-chleb-list-pasterski-episkopatu-polski-niedziele-milosierdzia/> (27.01.2023).

30 I. Mützelburg, *Flucht in und aus der Ukraine*, „Ukraine-Analysen“ (2022) Nr. 269, S. 5.

ermöglicht eine andere Begleitung im ehrenamtlichen Engagement als beispielsweise bei Geflüchteten aus anderen Regionen der Welt.

Auch in Polen hat der Gesetzgeber zügig auf den großen Zustrom geflüchteter Menschen aus der Ukraine reagiert. So sind im Frühjahr 2022 umgehend Quarantäne-Befreiungen für Einreisende verfügt worden, das Aufenthaltsrecht ist unisono auf 18 Monate verlängert worden, die Feuerwehr und die Bahngesellschaften sind angewiesen worden, umgehend die ankommenden Menschen in das Landesinnere zu befördern. Zudem sind acht Aufnahmepunkte an der ukrainisch-polnischen Grenze eingerichtet worden, um den Geflüchteten Sanitäreinrichtungen und medizinische Hilfe umgehend anbieten zu können<sup>31</sup>. Diese rechtlichen Rahmenbedingungen unterstützen das private Engagement geflüchteter Menschen erheblich.

In den ersten Wochen nach Ausbruch des Krieges ist die Hilfe für die aus der Ukraine Geflüchteten vor allem durch privates Engagement erfolgt. Ist es zu Beginn des Krieges erklärtes politisches Ziel gewesen, keine Flüchtlingslager zu errichten, sind sodann öffentlich Sport- und Veranstaltungshallen zu Notunterkünften umfunktioniert worden, da die privaten Unterbringungsmöglichkeiten erschöpft gewesen waren. Dieses Engagement ist größtenteils improvisiert gewesen und ist *ad hoc* fokussiert worden, da es in Polen bis zum Jahr 2022 keine staatlichen Strukturen für eine Aufnahme Geflüchteter gegeben hat<sup>32</sup>. Zudem ist umgehend festzustellen gewesen, dass nach wenigen Wochen des Engagements auch die Lage vieler Geflüchteter prekär geworden ist, da diese an ihre psychischen, körperlichen und finanziellen Grenzen gestoßen sind<sup>33</sup>. Beispielsweise haben viele Engagierte ihren Jahresurlaub genommen, um geflüchteten Menschen aus der Ukraine aktive Hilfe kurzfristig geben zu können. Ein Jahresurlaub ist begrenzt, so dass dieses kurzfristig zeitintensive Engagement nicht durchgehalten werden konnte.

31 M. Kozłowska, *Fluchtmigration aus der Ukraine nach Polen*, „MIDEM-Policy Brief“ (2022) Nr. 2, S. 3.

32 M. Kozłowska, *Fluchtmigration aus der Ukraine nach Polen*, „MIDEM-Policy Brief“ (2022) Nr. 2, S. 5.

33 A. Gierczak-Cywińska, *Pomogli uchodźcom, wypalili się. Jak pozbierać samego siebie?*, 03.04.2022, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/2160811,1,pomogli-uchodzcom-wypalili-sie-jak-pozbierac-samego-siebie.read> (22.12.2022).

Das caritative Engagement in Polen setzt von der ersten Hilfe bis zur langfristigen Begleitung Ehrenamtlicher an: So haben caritative Organisationen unmittelbar hinter der ukrainisch-polnischen Grenze (wie z.B. in Przemyśl) „Zelte der Hoffnung“ zur Erstversorgung geflüchteter Menschen eingerichtet<sup>34</sup>. Im zweiten Schritt sind Projekte wie die Organisation von Sommerferien für ukrainische Kinder, Sprachkurse und Maßnahmen zur Integration in den polnischen Arbeitsmarkt organisiert worden<sup>35</sup>. Insgesamt haben die diözesanen Caritasverbände in Polen mehr als 855.000 Menschen in 34 errichteten Hilfszentren in unterschiedlicher Form geholfen. Sind zunächst Hilfsgüter im Wert von 35 Millionen PLN verteilt worden, steht nunmehr der Aufbau psychologischer Hilfe im Mittelpunkt caritativen Engagements<sup>36</sup>.

Im Bereich des Engagements polnischer Nichtregierungsorganisationen ist das caritative Engagement im quantitativen Bereich sichtbar; im qualitativen Bereich wird das seelsorgerische und psychotherapeutische Engagement hervorgehoben, zudem die religiöse Kommunikation als eine integrative Funktion im sozialen Miteinander verstanden wird<sup>37</sup>. Außerdem arbeiten caritative Engagementbereiche erstmalig mit Ministerien zusammen, um logistische Fragen v.a. für vulnerable Gruppen (Behinderte, psychisch Erkrankte etc.) kompetent zu klären<sup>38</sup>.

Bei Betrachtung dieses ehrenamtlichen Engagements ist festzustellen, dass dieses die Merkmale des sog. „Neuen Ehrenamtes“ erfüllt. Eine große Anzahl von Menschen bringt sich für ukrainische Geflüchtete ein und unterstützt die institutionelle Caritas wie auch privat organisiert

---

34 Grenzenlose Hilfe: Wie die Caritas ukrainischen Flüchtlingen beisteht, Hrsg. Caritas International, <https://www.caritas-international.de/hilfeweltweit/europa/ukraine/nothilfe-fluechtlinge-aus-ukraine> (16.01.2023).

35 Caritas-Polen: Mehr als 5 Millionen Ukraine-Flüchtlinge, <https://www.vaticannews.va/de/welt/news/2022-08/caritas-polen-mehr-als-5-millionen-ukraine-fluechtlinge.html> (16.01.2023).

36 B. Olszewska-Łabędź, Konflikt zbrojny jako źródło kryzysu migracyjnego. Wybrane formy wsparcia uchodźców z Ukrainy, „Kultura – Społeczeństwo – Edukacja” 21 (2022) nr 1, S. 87.

37 K. Stępnia, Reklama religijna w działaniach Kościoła katolickiego w Polsce na rzecz uchodźców ukraińskich, „Studia Medioznawcze” 23 (2022) nr 2, S. 1195.

38 Caritas przyjmuje dzieci z Ukrainy, wyśle paczki, wspiera uchodźców na granicy, 04.03.2022, Hrsg. Caritas Polska, <https://caritas.pl/blog/2022/03/04/caritas-przyjmuje-dzieci-z-ukrainy-wysle-paczki-wspiera-uchodzcow-na-granicy/> (24.01.2023).

geflüchtete Menschen. Zugleich liegen bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt kaum Forschungsarbeiten vor, die innerhalb der polnischen Diözesen dieses Engagement im Kontext einer Kirchenentwicklung thematisieren. In Summe ist zu konstatieren, dass caritatives Engagement einen spürbaren Zuwachs erhalten hat.

#### 4. CKD-Projekt „Caritas 4U“ in Deutschland

In Deutschland gibt es vielseitige Projekte, ukrainischen Geflüchteten beizustehen. Ein solches ist das Projekt *Caritas 4U*, an dem sich verschiedene Einrichtungen der deutschen Caritas beteiligen. Die CKD Paderborn beschäftigt fast 16.000 Ehrenamtliche<sup>39</sup> in verschiedenen sozialen Projekten; laut dem Jahresbericht 2019 engagieren sich fast 38 Prozent aller Ehrenamtlichen in Projekten mit Migrantinnen und Migranten. Diese große Zahl von Hilfsbereiten, die Menschen in verschiedenen schwierigen Situationen unterstützen wollen, kann auf verschiedene Gründe zurückgeführt werden.

Eine wesentlicher Ursache für caritatives Engagement ist eine intrinsische Motivation, die sich aus einer christlich-spirituellen Haltung speist. Das Gebot der Nächstenliebe (Mt 22, 37–39) wird häufig als Motiv angegeben, sich für andere Menschen zu engagieren. Dieses Gebot erinnert uns daran, dass die Menschen miteinander verbunden sind und zugleich die Pflicht haben, füreinander zu sorgen und einander zu unterstützen. Außerdem ist ein christliches Leben ohne dieses Gebot nur schwer vorstellbar, denn der Glaube gilt als tot, wenn er keine Werke hervorbringt (Jk 2, 26). Lange Zeit hat die soziale Tätigkeit der Kirche ein Schattendasein gefristet, obwohl sie in den Quellen der Theologie, der Hl. Schrift sowie dem *depositum fidei*, grundgelegt und durch das Zweite Vatikanische Konzil postuliert worden ist<sup>40</sup>. Einen wesentlichen Impuls zur Wiederentdeckung sozialen Engagements als pastoralen Grundvollzug hat Papst Benedikt XVI. mit seiner Enzyklika *Deus*

---

39 Jahresbericht, Hrsg. vom CKD-Netzwerk. Caritas-Konferenzen Deutschlands e.V. Das Netzwerk von Ehrenamtlichen, S. 47, <http://surl.li/eqgwa> (13.01.2023).

40 L. G. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg im Breisgau 2010, S. 73.



caritas est gegeben<sup>41</sup>. Dieser Text erinnert u.a. das Volk Gottes daran, seinen Nächsten zu lieben und im konkreten Handeln praktische Liebe zu verschenken.

Die freiwillige Hilfe für andere ist eine Möglichkeit, dieses Gebot umzusetzen und unsere Bereitschaft zu zeigen, andere mit Freundlichkeit, Mitgefühl und Respekt zu behandeln. Durch Freiwilligenarbeit kann man das Leben anderer Menschen positiv beeinflussen und zum Wohlergehen der Gemeinschaft beitragen. Außerdem ist die Freiwilligenarbeit für viele Menschen nicht nur eine Möglichkeit, anderen zu helfen, sondern auch, sich als Person zu entwickeln. Es kann eine Möglichkeit sein, neue Fähigkeiten zu entwickeln, neue Perspektiven zu gewinnen und mehr über sich selbst zu erfahren. Wenn Menschen ihre Liebe zu anderen in die Tat umsetzen, indem sie sich freiwillig engagieren, hilft ihnen das, ihr Selbstwertgefühl zu verbessern, Selbstvertrauen zu gewinnen und ihre Stärken und Schwächen kennenzulernen<sup>42</sup>.

Freiwilligenarbeit kann auch eine Möglichkeit sein, mit anderen Menschen in Kontakt zu treten und einen Freundeskreis mit ähnlichen Interessen aufzubauen oder zu erweitern. Indem sie zusammenarbeiten, um anderen zu helfen, können Freiwillige Beziehungen aufbauen und dadurch ein Gefühl der Verbundenheit zueinander schaffen. Dies kann besonders wichtig für Menschen sein, die sich isoliert oder einsam fühlen. Denn die meisten Freiwilligen im Kontext der *Caritas-Konferenzen Deutschlands* sind ältere Menschen<sup>43</sup>, die erwachsene Kinder haben, ihre berufliche Laufbahn erfolgreich abgeschlossen und die Zeit und Lust haben, sich in eine gute Sache zu investieren. Ihnen ist es sehr wichtig, sich gebraucht zu fühlen, sich für die Gesellschaft nützlich zu machen und sich mit ihrer Zeit für etwas gesellschaftlich Gutes einzusetzen.

Ein weiterer Grund für die Freiwilligentätigkeit kann sein, dass man selbst eine schwerwiegende Erfahrung gemacht hat und aus diesem Antrieb heraus bereit ist, anderen bei der Bewältigung der Situation zu

---

<sup>41</sup> Vgl. Benedikt XVI, Enzyklika *Deus caritas est*.

<sup>42</sup> V. Begemann, *Haupt- und Ehrenamt im Dialog*, In: *Wert und Nutzen ehrenamtlichen Engagements*, Hrsg. Th. Möltgen, Kevelaer 2010, S. 19f.

<sup>43</sup> Paderborn, In: *Jahresbericht. Caritas-Konferenzen Deutschlands e.V. Das Netzwerk von Ehrenamtlichen*, Hrsg. vom CKD-Netzwerk, S. 47–49, <http://surl.li/eqgwa> (13.01.2023).

helfen, weil man aus eigener Erfahrung weiß, wie schwierig die Situation für einen selbst gewesen ist. In der CKD *Regionalverband Herford* gibt es zum Beispiel einige Freiwillige, die Schwierigkeiten der Migration erlebt haben und zum Teil wissen, mit welchen Problemen Flüchtlinge aus der Ukraine jetzt konfrontiert sind. Mit diesen praktischen Erfahrungen – den Umgang mit öffentlichen Verwaltungen aber auch in der Community von Migrierenden selbst – wird die Flüchtlingshilfe produktiver und bedarfsorientierter. Dies wiederum spielt für die Freiwilligen eine große Rolle und gibt ihnen ein Gefühl der Zugehörigkeit mit aus der Ukraine Geflüchteten<sup>44</sup>.

Nach dem (zum Zeitpunkt des Verfassens des Artikels) anhaltenden russischen Angriffskrieg auf die Ukraine im Februar 2022 haben die Caritas-Konferenzen in Deutschland sehr schnell Hilfe für die ankommenden Geflüchteten aus der Ukraine organisiert. Die Situation von Geflüchteten aus der Ukraine unterscheidet sich erheblich von den gesetzlichen Gegebenheiten und Erfahrungen, die bereits mit der Aufnahme von Geflüchteten aus anderen Ländern gemacht worden sind. Ukrainische Staatsangehörige sind bereits vor Ausbruch der Feindseligkeiten mit einem biometrischen Pass berechtigt gewesen, sich 90 Tage lang ohne Visum in der Europäischen Union aufzuhalten. Auch die Ausbildung an ukrainischen Universitäten erfolgt wie in Deutschland im Rahmen des Bologna-Prozesses, so dass eine erhebliche Anzahl von in der Ukraine ausgestellten Hochschuldiplomen in Deutschland anerkannt werden können und – nach Beachtung aller bürokratischen Besonderheiten der Bildungsanerkennung – Menschen sofort eine gesetzlich sozialversicherte Erwerbstätigkeit aufnehmen können. Es gibt viele solcher Merkmale, die ukrainische Geflüchtete von Geflüchteten aus anderen Ländern unterscheiden. Das wird in dem Projekt *Caritas4U* deutlich.

Das Konzept von *Caritas4U* umfasst vier Bereiche, welche die wichtigsten Bedürfnisse der ukrainischen Geflüchteten abdecken, um ihren Aufenthalt und ihre Integration schnell und so angenehm wie möglich zu gestalten: (1) Psychosoziale Versorgung, (2) Private Unterbringung,

---

<sup>44</sup> *Freiwilliges Engagement und informelle Unterstützungsleistungen von Personen mit Migrationshintergrund – Der Deutsche Freiwilligensurvey 2014. Endbericht. Deutsches Zentrum für Altersfragen (DZA), Hrsg. J. Simonson, C. Vogel, C. Tesch-Römer, Berlin 2016, S. 579.*

(3) Sprache und Arbeitsmarktintegration, (4) Empowerment und Vernetzung.

#### 4.1. Psychosoziale Versorgung

Die erlebten Ereignisse in Folge des Angriffskrieges werden einen unauslöschlichen Eindruck auf die Psyche der Überlebenden der Auseinandersetzung hinterlassen<sup>45</sup>. Um ihren psychischen Zustand zu stabilisieren und ihnen die Rückkehr in ein normales Leben zu ermöglichen, brauchen sie qualifizierte psychologische Begleitung. Manchmal ist aber schon das Zuhören oder „einfach nur für sie da zu sein“ eine große Unterstützung und gibt ihnen die Kraft, weiterzumachen. Die Sprachbarriere ist manchmal ein Hindernis, häufig finden die Ehrenamtlichen trotzdem Möglichkeiten der Zuwendung. Trotz der günstigen Bedingungen, die für Flüchtlinge geschaffen worden sind, führen kulturelle und mentale Unterschiede manchmal zu Missverständnissen zwischen Ehrenamtlichen und Geflüchteten. Eine Schwierigkeit ist die erforderliche gegenseitige Toleranz und Eingewöhnung in dem neuen Land, in dem es eigene Regeln und Besonderheiten gibt, die von Grund auf gelernt werden müssen. Die Ausrichtung der psychologischen Betreuung zielt daher nicht nur auf die psychologische Sorge und Unterstützung für ukrainische Geflüchtete, sondern auch für Freiwillige und Gastfamilien.

Es sind verschiedene Möglichkeiten geschaffen worden, um psychologische Hilfe für Geflüchtete aus der Ukraine zu organisieren: telefonische Seelsorge und Beratung, die auch anonym sein kann, eine Hotline für psychologische Begleitung für Kinder und Jugendliche oder auch Besuche von professionellen Psychologen. Die CKD Paderborn hat einen Instagram-Account eingerichtet, den alle ukrainischen Geflüchteten, die psychologischen Rat und Beistand benötigen, rund um die Uhr nutzen können. Hilfe kann auf jede Weise empfangen werden: per Textnachricht, Telefonanruf oder Online-Videoanruf. Es besteht auch die Möglichkeit, sich persönlich beraten und unterstützen zu lassen, wie z.B. in den Caritas-Konferenzen in der Region Arnsberg, den

---

<sup>45</sup> Leben im Krieg und psychische Gesundheit, 08.07.2022, Hrsg. Psychologie-heute.de, <https://www.psychologie-heute.de/gesundheits/artikel-detailansicht/42093-leben-im-krieg-und-psychische-gesundheit.html> (16.01.2023).

Caritas-Konferenzen der St.-Johannes-Pfarrei in Kreuztal und den Caritas-Konferenzen St. Hedwig Iserlohn sind bereits Veranstaltungen für Schülerinnen sowie Schüler und Besucherinnen sowie Besucher von Sprachkursen geplant<sup>46</sup>.

## 4.2. Private Unterbringung

Da das Angebot auf dem Wohnungsmarkt in Deutschland stark begrenzt ist und es schwierig geworden ist, Wohnraum für neu ankommende Geflüchtete zu finden, haben viele deutsche Familien ihre Türen für ukrainische Geflüchtete geöffnet. „Hungrige speisen, Durstige tränken, Fremde beherbergen“ (Mt 25, 34–46). Dies ist eine direkte Erfüllung des göttlichen Gebots der Nächstenliebe und in der Tat ein Akt der Liebe, denn es ist nicht einfach, einen Fremden in sein Haus zu lassen und für ihn zu sorgen. Es kann für Mitglieder einer Familie schwierig sein, unter einem Dach mit Personen aus einem anderen Land zu leben<sup>47</sup>.

Gegenseitige Begleitungen sind notwendig. Auch das Zusammenleben mit einer Person aus einem anderen Land, auch wenn sie Europäerin oder Europäer ist, erfordert sicherlich nicht nur für ukrainische Geflüchtete begleitete Förderung, um zu erklären, wie das Leben in Deutschland organisiert ist. Es ist z.B. darauf hinzuweisen: Die korrekte Beantragung von Aufenthaltsgenehmigungen und Sozialleistungen, die Einhaltung von Fristen (kein Lärm nach 22 Uhr, der die Nachbarinnen und Nachbarn beeinträchtigt), die Mülltrennung, das Verbot der Verletzung von Urheberrechten unter Beachtung des bundesdeutschen Datenschutzes (es ist verboten, Filme, Musik, Bilder von einigen Websites aus dem Internet herunterzuladen usw.). Aber auch die Gastfamilien haben Beistand bei der Lösung von Konflikten und Missverständnissen gebraucht, denn obwohl die Ukraine ein europäisches Land ist, haben die Menschen dort ihre eigenen Traditionen und kulturellen

---

46 CKD Paderborn, *Ukrainischer Nachmittag in Scharfenberg*, 23.11.2023, <https://www.ckd-paderborn.de/> (23.02.2023).

47 Caritas warnt: *Gastgeber von ukrainischen Geflüchteten mit Problemen nicht alleinlassen*, 22.02.2023, Hrsg. NRD.de, <https://www.rnd.de/politik/ukraine-fluechtlinge-caritas-warnt-vor-herausforderungen-YEWDHP3PCJC73BAN6H2GROCIEU.html> (25.01.2023).

Prägungen, die sich auch im Alltag widerspiegeln. Die Arbeit von „Caritas4U“ hilft folglich nicht nur dabei, eine Unterkunft für Geflüchtete in Not zu finden, sondern auch den Gastfamilien, die Geflüchteten besser zu verstehen und mit ihnen in Kontakt zu treten, um ein angenehmes Zusammenleben zu ermöglichen.

### 4.3. Sprache und Arbeitsmarktintegration

Ukrainische Geflüchtete, die aus ihrem Heimatland geflohen sind und in Deutschland Asyl gesucht haben, stehen vor einer Reihe von Herausforderungen bei der Anpassung an ihre neue Umgebung. Eines der größten Probleme ist die Sprachbarriere. Die Fähigkeit, Deutsch zu sprechen, ist für Geflüchtete entscheidend, um sich im Alltag in Deutschland zurechtzufinden, einschließlich des Zugangs zu öffentlichen Diensten und der Arbeitssuche.

Sprachprogramme und Integrationskurse tragen wesentlich dazu bei, die Integration im neuen Land zu erleichtern. Durch das Erlernen der deutschen Sprache können die Geflüchteten die neue Gesellschaft besser verstehen und an ihr teilhaben. Sie können effektiver mit Behördenvertreterinnen und -vertretern, Gesundheitspersonal und anderen Dienstleistern kommunizieren. Die Sprachkurse enthalten oft auch kulturelle Komponenten, die den Geflüchteten helfen, die deutschen Sitten und Gebräuche zu verstehen. Insbesondere erhalten sie dadurch auch die Möglichkeit, mit anderen Menschen zu kommunizieren und sich selbst und ihre Erfahrungen auszudrücken. Sie können Freundschaften und Unterstützungsnetzwerke mit deutschen Bürgerinnen und Bürgern sowie anderen Geflüchteten, die ebenfalls die Sprache lernen, aufbauen. Überdies wird mit Sprachkenntnissen der Baustein für eine spätere gesellschaftliche Teilhabe grundgelegt. Dies kann für Geflüchtete hilfreich sein, die sich in ihrem neuen Land isoliert und einsam fühlen<sup>48</sup>.

Die Fähigkeit, Deutsch zu sprechen, ist ebenfalls ein Schlüsselfaktor für den Zugang von Geflüchteten zum Arbeitsmarkt. Die deutsche

---

<sup>48</sup> C4U – Caritas for You jetzt in Hofheim und Hattersheim, 15.11.2023, Hrsg. Caritas-Main-Taurus.de, <https://www.caritas-main-taunus.de/aktuelles/presse/c4u--caritas-for-you-jetzt-in-hofheim-und-hattersheim-332e1fb7-2afc-476a-8b64-78846fd5807a> (10.01.2023).

Wirtschaft ist bekannt für ihren hohen Bedarf an qualifizierten Arbeitskräften, zu denen Geflüchtete aufgrund der Sprachbarriere möglicherweise nur schwer Eingang finden. Die Kenntnis der deutschen Sprache erhöht ihre Chancen, Arbeit zu erhalten und für sich selbst zu sorgen. Die Caritas arbeitet aktiv daran, Flüchtlingen zu helfen, eine erfolgreiche Beschäftigung zu erlangen. Die Unterstützung umfasst Hilfe bei der Arbeitssuche, Seminare zum Verfassen eines Lebenslaufs und Bewerbungstraining<sup>49</sup>.

#### 4.4. Empowerment und Vernetzung

Effektive Kommunikation ist für ukrainische Geflüchtete bei der Integration in das Leben in Deutschland unerlässlich. Die Kommunikation mit anderen Geflüchteten und mit der deutschen Bevölkerung kann den Geflüchteten helfen, die Schwierigkeiten des Lebens in ihrem neuen Land zu bewältigen und ihr Gefühl der Zugehörigkeit zu stärken. Kommunikation ist ein wichtiger Aspekt im Prozess der Anpassung ukrainischer Geflüchtete an das Leben in Deutschland. Sie spielt eine wichtige Rolle beim Aufbau von Vertrauen, Verständnis und gegenseitigem Respekt zwischen Geflüchteten und der Aufnahmegesellschaft. Die Kommunikation ermöglicht den Geflüchteten auch den Zugang zu den Informationen, Ressourcen und der Unterstützung, die sie benötigen. Auf diese Weise können sich die Geflüchtete ebenfalls besser mit ihrer neuen Heimat verbunden und integriert fühlen.

Der Kontakt mit anderen Geflüchteten kann Menschen, die sich isoliert und allein fühlen, ein Gefühl von Gemeinschaft und Unterstützung vermitteln. Die Möglichkeit, Erfahrungen auszutauschen und sich gegenseitig emotional zu unterstützen, kann für Geflüchtete, die Traumata und Verluste erlebt haben, besonders wichtig sein. Dies hilft ihnen, ihr neues Leben und die damit verbundenen Herausforderungen zu bewältigen. Sie können sich z.B. von der neuen Kultur und den damit verbundenen Veränderungen überfordert, isoliert, deprimiert

---

<sup>49</sup> C4U – Caritas for You jetzt in Hofheim und Hattersheim, 15.11.2023, Hrsg. Caritas-Main-Taunus.de, <https://www.caritas-main-taunus.de/aktuelles/presse/c4u--caritas-for-you-jetzt-in-hofheim-und-hattersheim-332e1fb7-2afc-476a-8b64-78846fd5807a> (10.01.2023).

und ängstlich fühlen. Durch verbesserte Kommunikation können Geflüchtete gezielt emotionale Unterstützung und Verständnis von anderen Menschen erhalten, was ihnen helfen kann, mit den schwierigen Gefühlen umzugehen, die sie möglicherweise erleben<sup>50</sup>.

Auch die Kommunikation mit der deutschen Bevölkerung ist für Geflüchtete entscheidend, um sich an das Leben in Deutschland anzupassen. So können sie Beziehungen aufbauen und Verbindungen zu Menschen in ihrer neuen Gemeinschaft knüpfen. Das ist sehr wichtig, denn so können sie sich in ihrem neuen Zuhause willkommener und besser integriert fühlen. Die Kommunikation mit der deutschen Bevölkerung kann dazu beitragen, die eigenen Erfahrungen zu transportieren, um sich als Community von Geflüchteten tief in die deutsche Mehrheitsgesellschaft einzubringen, eigene Anliegen sichtbar zu machen und auch die Erfahrungen für andere Herausforderungen anzubieten. Dies kann zu mehr Verständnis und Akzeptanz füreinander führen und ein Gefühl der gegenseitigen Achtung fördern. Effektive Kommunikation bedeutet nicht nur, dieselbe Sprache zu sprechen, sondern auch die Fähigkeit, kulturelle Unterschiede zu verstehen und zu respektieren. Es kann für ukrainische Geflüchtete schwierig sein, deutsche Sitten, Normen und Erwartungen nachzuvollziehen. Durch Kommunikation können Geflüchtete jedoch etwas über ihre neue Gesellschaft lernen und erfahren, wie sie sich in ihr zurechtfinden können. Die Teilnahme an von Caritas4U organisierten kulturellen Veranstaltungen ermöglicht Integration, Beratung und Hilfe. Dies ist besonders wichtig, wenn es um den Zugang zu öffentlichen Diensten und Leistungen geht. Viele ukrainische Geflüchtete sind mit der deutschen Bürokratie nicht vertraut und haben Schwierigkeiten, die Verfahren und Anforderungen zu verstehen. Es ist auch möglich, Hilfe von ehrenamtlichen Behördenbegleiterinnen und -begleitern zu erhalten. Zu diesem Zweck wurden „Sprachcafés“ organisiert, in welchen sich Freiwillige und Geflüchtete in entspannter Atmosphäre treffen und gegenseitig unterstützen können. Geplant sind auch Kochkurse für ukrainische Geflüchtete und Freiwillige, die ukrainische Geflüchtete dabei begleiten sollen, sich in Deutschland zurechtzufinden,

---

<sup>50</sup> Sprachcafe in Altenbeken soll Flüchtlingen helfen, 05.04.2023, Hrsg. NRW.DE, [https://www.nw.de/lokal/kreis\\_paderborn/altenbeken/23235673\\_Sprachcafe-in-Altenbeken-soll-Fluechtlingen-helfen.html](https://www.nw.de/lokal/kreis_paderborn/altenbeken/23235673_Sprachcafe-in-Altenbeken-soll-Fluechtlingen-helfen.html) (10.01.2023).

mehr über die deutsche Küche zu erfahren und neue Freunde zu finden. Währenddessen können deutsche Bürgerinnen und Bürger ukrainische Kultur und Traditionen und deren Küche kennenlernen. Außerdem heißen die Tafel und die Kleiderkammer heißen Besucherinnen und Besucher willkommen und stehen Bedürftigen nach Kräften zur Seite<sup>51</sup>.

## 5. Conclusio: „Neues Ehrenamt“ steht für eine Kirchenentwicklung

Diakonisches Engagement ist im Volke Gottes in den 2020er-Jahren sichtbar und wichtiges Rückgrat für die Gesellschaften. In beiden Ländern engagieren sich Menschen unterschiedlicher religiöser Herkunft in kirchlichen Initiativen, die nicht existente staatliche Strukturen (und damit konkrete Hilfsangebote) substituieren. Darüber hinaus wirken aber auch Christinnen und Christen in der Kirche und vollziehen in existenziellen Fragen des Lebens einen wesentlichen pastoraltheologischen Grundvollzug, den der *diakonia*. Somit steht diakonisches Engagement stets im Kontext des pastoralen Handelns der Kirche.

Wesentlich für eine Pastoral – unabhängig aller strukturellen Herausforderungen der Organisation Kirche – ist die Beziehung zwischen Menschen. Im vorgestellten Netzwerk der CKD erfahren viele Menschen in den lokalen Gruppierungen ein Gefühl von Beheimatung<sup>52</sup>. Dieses Bedürfnis nach einem zu Hause ist in allen pastoralen Feldern ausgeprägt; Paul Michael Zulehner hat in seinen Forschungen zu Religion und Identitätsbildung verdeutlicht, dass diese beiden Aspekte wesentlich miteinander korrelieren und ganz überwiegend Menschen sich dort beheimatet fühlen, wo diese sich einander vertrauen<sup>53</sup>. Diakonisches Engagement stiftet folglich eine Nähe zwischen Menschen und trägt zur Bildung gemeindlichen Miteinanders bei.

---

51 Caritashilfe für Ukraine Flüchtlinge, Hrsg. Caritas-Westefel.de, <https://www.caritas-westefel.de/sozialdienste/migrationundintegration/ukraine-hilfe/ukraine-hilfe> (10.01.2023).

52 S. Kieřig, Orte der CKD: Vertraute Menschen, In: *Neue caritas jahrbuch 2023*, Freiburg im Breisgau 2023, S. 52.

53 P. M. Zulehner, *Kirche hört auf die Menschen. Eine Pastoraltheologie von unten*, Ostfildern 2019, S. 235f.



In der deutschen Pastoral ist diakonisches Engagement ein Teil von Engagementförderung und als solcher zu einem wesentlichen Profil pastoralen Wirkens in deutschen Ortskirchen geworden<sup>54</sup>. Gleichwohl die konziliaren Grundlagen für alle Ortskirchen gleich sind und das Wirken von Laiinnen und Laien in der Welt als Ausdruck des allgemeinen Priestertums verstanden wird<sup>55</sup>, ist das Wirken von konkreten Sozialformen unterschiedlich ausgeprägt.

In den deutschen Diözesen ändern sich die pastoralen Strukturen dabei rasant: Die klassische Gemeinde-Kirche, die sich um einen Kirchturm sammelt und als Volk Gottes in einem lokal definierten Sozialraum wirkt, entspricht vielerorts nicht mehr der pastoralen Lebensrealität. An ihre Stelle tritt ein Netzwerkgedanke von Kirche. In diesem Netzwerk, das weniger von einer organisierten Pastoralstruktur durchdrungen und getragen sein kann, tragen Engagierte in letzter Konsequenz mehr (Leitungs-)Verantwortung und leben eine Hl.-Geist-Theologie<sup>56</sup>. Engagierte werden so zu Menschen, die anderen Menschen Nähe stiften und ein sichtbares Bild von gemeindegemeinlichem Miteinander und von gelebter Pastoral sind, unabhängig welcher Engagementform oder welchem pastoraltheologischen Grundvollzug diese entstammen.

In der polnischen Theologie sind vor allem Reflexionen bekannt, indem caritatives Engagement im Kontext der pastoraltheologischen Grundvollzüge untersucht und fokussiert werden. Ein wichtiges Forschungsfeld ist beispielsweise die apostolische Dimension im caritativen Volontariat als ein Wirkfeld der pastoralen Sendung der Laiinnen und Laien in die Welt<sup>57</sup>. Eine solche Reflexion fokussiert nicht wesentlich eine Kirchentwicklung, sondern steht mehr in der Tradition einer

---

54 M. Karrer, *Im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils. Mitbestimmung und Mitverantwortung*, In: *Hoffnungsträger, nicht Lückenbüßer. Ehrenamtliche in der Kirche*, Hrsg. G. Denner, Ostfildern 2015, s. 50f.

55 Vgl. Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche *Lumen gentium*, 31.

56 A. Lohmann, *Engagementförderung als Instrument für lokale Kirchenentwicklung*, „Pastoralblatt“ 12 (2022) Nr. 74, S. 374.

57 Vgl. W. Przygoda, *Apostolski wymiar wolontariatu charytatywnego w Polsce. Studium teologiczno-pastoralne na podstawie badań wolontariuszy z parafialnych zespołów Caritas*, Lublin 2012.

*Theologie vom Laien*, zeigt aber eine ausführliche Reflexion caritativen Engagements in der polnischen Theologie.

Für die engagierten Christinnen und Christen in Polen und Deutschland heißt dies, dass diese Bezugspersonen für Geflüchtete aus der Ukraine sind, die ihnen Nähe sowie ein sichtbares Bild von Kirche schenken. Mit dem Engagement wird in diesem Fall Gemeinschaft erfahrbar und pastorales-caritatives Wirken konkret erlebbar, so dass der Vollzug von Kirche erkennbar ist. Diese Beobachtung zeigt, dass das Wirken für ukrainische Geflüchtete in beiden zentraleuropäischen Ländern neue Wirkfelder einer kirchlichen Praxis eröffnet, in der gelebt werden soll, dass „Christus die Hoffnung Europas ist, das aus einer solidarischen Familie besteht, die die unterschiedlichen Völker respektvoll behandelt, indem das Evangelium ein unerschöpflicher Beitrag für jedes irdische Gemeinwesen bleibt“<sup>58</sup>.

## Literaturverzeichnis

Caritas-Polen: Mehr als 5 Millionen Ukraine-Flüchtlinge, Hrsg. Ch. Wells, S. Stahlhofen, <https://www.vaticannews.va/de/welt/news/2022-08/caritas-polen-mehr-als-5-millionen-ukraine-fluechtlinge.html> (16.01.2023).

Caritas przyjmuje dzieci z Ukrainy, wyśle paczki, wspiera uchodźców na granicy. 04. März 2022, Hrsg. Caritas Polska, [https://caritas.pl/blog/2022/03/04/caritas-przyjmuje-dzieci-z-ukrainy-wysle-paczki-wspiera-uchodzcow-na-granicy/\(24.01.2023\)](https://caritas.pl/blog/2022/03/04/caritas-przyjmuje-dzieci-z-ukrainy-wysle-paczki-wspiera-uchodzcow-na-granicy/(24.01.2023)).

Caritas warnt: Gastgeber von ukrainischen Geflüchteten mit Problemen nicht alleinlassen. 22. Januar 2023, Hrsg. NRD.de, <https://www.rnd.de/politik/ukraine-fluechtlinge-caritas-warnt-vor-herausforderungen-YEWDHP3PCJC73BAN6H2GROCIEU.html> (25.01.2023).

Ein Viertel der ukrainischen Flüchtlinge will für immer in Deutschland bleiben. 15. Dezember 2022, Hrsg. Welt.de, <https://www.welt.de/vermischtes/weltgeschehen/article242692689/Ukraine-Krieg-Ein-Viertel-der-Ukrainer-will-in-Deutschland-bleiben.html> (19.12.2022).

---

<sup>58</sup> Erzbischof: Europa ist immer noch christlich. 15. Dezember 2022, Hrsg. Katholisch.de, <https://www.katholisch.de/artikel/42582-erzbischof-europa-ist-immer-noch-christlich> (15.12.2022).

- Erzbischof: Europa ist immer noch christlich. 15. Dezember 2022, Hrsg. Katholisch.de, <https://www.katholisch.de/artikel/42582-erzbischof-europa-ist-immer-noch-christlich> (15.12.2022).
- Flüchtlinge aus der Ukraine, Hrsg. Mediendienst Integration, <https://mediendienst-integration.de/migration/flucht-asyl/ukrainische-fluechtlinge.html> (15.12.2022).
- Grenzenlose Hilfe: Wie die Caritas ukrainischen Flüchtlingen beisteht, Hrsg. Caritas International, <https://www.caritas-international.de/hilfeweltweit/europa/ukraine/nothilfe-fluechtlinge-aus-ukraine> (16.01.2023).
- Leben im Krieg und psychische Gesundheit. 08. Juli 2022, Hrsg. Psychologie-heute.de, <https://www.psychologie-heute.de/gesundheits/artikel-detailansicht/42093-leben-im-krieg-und-psychische-gesundheit.html> (16.01.2023).
- OECD: 2022 wohl mehr Zuwanderung als 2015, 10.10.2022, Hrsg. Heute.de, <https://www.zdf.de/nachrichten/politik/oecd-zuwanderung-ukraine-krieg-russland-100.html> (15.12.2022).
- Begemann V., Haupt- und Ehrenamt im Dialog, In: Wert und Nutzen ehrenamtlichen Engagements, Hrsg. Th. Möltgen, Kevelaer 2010, S. 18–31.
- Benedikt XVI, Enzyklika Deus caritas est.
- Caritashilfe für Ukraine Flüchtlinge, Hrsg. Caritas-Westefel.de, <https://www.caritas-westefel.de/sozialdienste/migrationundintegration/ukraine-hilfe/ukraine-hilfe> (10.01.2023).
- CKD Paderborn, Ukrainischer Nachmittag in Scharfenberg, 23.11.2023, <https://www.ckd-paderborn.de/> (23.02.2023).
- C4U – Caritas for You jetzt in Hofheim und Hattersheim, 25.11.2023, Hrsg. Caritas-Main-Taunus.de, <https://www.caritas-main-taunus.de/aktuelles/presse/c4u--caritas-for-you-jetzt-in-hofheim-und-hattersheim-332e1fb7-2afc-476a-8b64-78846fd5807a> (10.01.2023).
- Först J., Grundlinien einer Theologie der Pastoral, In: Einführung in die Theologie der Pastoral. Ein Lehrbuch für Studierende, Lehrer und kirchliche Mitarbeiter, Hrsg. J. Först, Berlin 2012, S. 3–20.
- Forschungsstelle in Osteuropa in QGIS, Bericht über ukrainische Flüchtlinge in polnischen Großstädten, 01.04.2022, „Ukraine-Analysen“ (2022) Nr. 269, S. 7.
- Freiwilliges Engagement und informelle Unterstützungsleistungen von Personen mit Migrationshintergrund – Der Deutsche Freiwilligensurvey 2014.

- Enderbericht. Deutsches Zentrum für Altersfragen (DZA), Hrsg. J. Simonson, C. Vogel, C. Tesch-Römer, Berlin 2016, S. 579.
- Gaskin K, Smith S., Davies J., Paulwitz, I., Ein neues bürgerschaftliches Europa. Eine Untersuchung zur Verbreitung und Rolle von Volunteering in zehn Ländern, Freiburg im Breisgau 1996.
- Gesamtzahl der offiziell gezählten Kriegsflüchtlinge aus der Ukraine in Deutschland bis August 2022, Hrsg. Statista, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1294820/umfrage/kriegsfluechtlinge-aus-der-ukraine-in-deutschland/> (15.12.2022).
- Gierczak-Cywińska A., Pomogli uchodźcom, wypalili się. Jak pozbierać samego siebie?, 03.04.2022, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/2160811,1,pomogli-uchodzcom-wypalili-sie-jak-pozbierac-samego-siebie.read> (22.12.2022).
- Haslinger H., Pastoraltheologie, Paderborn 2015.
- Jahresbericht. Caritas-Konferenzen Deutschlands e.V. Das Netzwerk von Ehrenamtlichen, Hrsg. vom CKD-Netzwerk, S. 47–49, <http://surl.li/eqgwa> (13.01.2023).
- Karrer M., Im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils. Mitbestimmung und Mitverantwortung, In: *Hoffnungsträger, nicht Lückenbüßer. Ehrenamtliche in der Kirche*, Hrsg. G. Denner, Ostfildern 2015, S. 50–59.
- KieŹig S., Orte der CKD: Vertraute Menschen, In: *Neue caritas jahrbuch 2023*, Freiburg im Breisgau 2023, S. 52–55.
- KieŹig S., Celary I., Ehrenamt im Umbruch. Pastorale Folgen für sozial-caritatives Engagement, „Teologia Człowiek“ 58 (2022) Nr. 2, S. 79–95.
- Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche *Lumen gentium*.
- Kozłowska M., Fluchtmigration aus der Ukraine nach Polen, „MIDEM-Policy Brief“ (2022) Nr. 2, S. 1–6.
- Lohmann A., Engagementförderung als Instrument für lokale Kirchenentwicklung, „Pastoralblatt“ 12 (2022) Nr. 74, S. 372–376.
- Mariański J., Kościół ludowy w poszukiwaniu nowej tożsamości społecznej, „Znak” (1997) nr 1, S. 40–52.
- Miziński A. G., Być dobrym jak chleb. List Pasterski Episkopatu Polski na Niedzielę Miłosierdzia, 14.03.2017, <http://wroclaw.caritas.pl/2017/04/24/byc-dobrym-chleb-list-pasterski-episkopatu-polski-niedziele-milosierdzia/> (27.01.2023).

- Müller G. L., *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg im Breisgau 2010.
- Mützelburg I., *Flucht in und aus der Ukraine*, „Ukraine-Analysen“ (2022) Nr. 269, S. 2–10.
- Olszewska-Łabędź B., *Konflikt zbrojny jako źródło kryzysu migracyjnego. Wybrane formy wsparcia uchodźców z Ukrainy*, „Kultura – Społeczeństwo – Edukacja” 21 (2022) nr 1, S. 81–92.
- Polak M., *Freundlich, kritisch, vorsichtig. Rezeption der Lehre von Papst Franziskus in der Pastoraltheologie und in der pastoralen Praxis der Kirche in Polen*, In: *Pastoraltheologie in Mitteleuropa*, Hrsg. K. A. Csiszar, J. Pock, V. János, Ostfildern 2021, S. 89–97.
- Przygoda W., *Apostolski wymiar wolontariatu charytatywnego w Polsce. Studium teologiczno-pastoralne na podstawie badań wolontariuszy z parafialnych zespołów Caritas*, Lublin 2012.
- Sprachcafe in Altenbeken soll Flüchtlingen helfen, 05.04.2023, Hrsg. NRW. DE, [https://www.nw.de/lokal/kreis\\_paderborn/altenbeken/23235673\\_Sprachcafe-in-Altenbeken-soll-Fluechtlingen-helfen.html](https://www.nw.de/lokal/kreis_paderborn/altenbeken/23235673_Sprachcafe-in-Altenbeken-soll-Fluechtlingen-helfen.html) (10.01.2023).
- Stępnia K., *Reklama religijna w działaniach Kościoła katolickiego w Polsce na rzecz uchodźców ukraińskich*, „Studia Medioznawcze” 23 (2022) nr 2, S. 1181–1201.
- Ukrainischer Nachmittag in Scharfenberg. 23. November 2023, Hrsg. CKD-Paderborn.de, <https://www.ckd-paderborn.de/beitraege/ukrainischer-nachmittag-in-scharfenberg/2331744> (16.01.2023).
- Wessels Ch., *Das soziale Ehrenamt im Modernisierungsprozess. Chancen und Risiken des Einsatzes beruflich qualifizierter Frauen*, Pfaffenweiler 1994.
- Ziemer K., *Die Bedeutung des Kriegs in der Ukraine für Polen*, „Polen-Analysen“ (2022) Nr. 290, S. 2–6.
- Zulehner P. M., *Kirche hört auf die Menschen. Eine Pastoraltheologie von unten*, Ostfildern 2019.



**ks. Michał Mraczek**


Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

---

michal.mraczek@pwt.wroc.pl

 <https://orcid.org/0000-0001-9583-9316>

## **Przekształcenie Ordynariatu dla Polaków w Niemczech w Polską Misję Katolicką w Niemczech**

 <https://doi.org/10.15633/ps.27409>

Ks. Michał Mraczek – prezbiter archidiecezji wrocławskiej, doktor nauk teologicznych (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), adiunkt przy Katedrze Teologii Pastoralnej Szczegółowej w Instytucie Historii Kościoła i Teologii Pastoralnej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

---

**Article history** • Received: 28 Aug 2023 • Accepted: 3 Oct 2023 • Published: 29 Dec 2023

**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

## Abstract

*The Transformation of the Ordinariate for Poles in Germany into the Polish Catholic Mission in Germany*

Due to the special situation of Poles in Germany after the end of the Second World War and the need to provide them with pastoral care, an Ordinariate for Poles in Germany was established as a personal diocese by a decision of the Holy See on 5 June 1945. In a relatively short period of time and despite very difficult conditions, it was possible to organize effective pastoral structures. The main burden of work rested with the parishes, whose numbers began to dwindle over time as the number of Poles in Germany decreased. In connection with the new legislation on the pastoral care of migrants, in 1976 the former personal diocese for Poles was transformed into the Polish Catholic Mission in Germany. This was also accompanied by a change in the status of the priest in charge of the Polish pastoral ministry in Germany. The new structures proved to be adequate for the pastoral challenges that arose later and, as a result, the Polish Catholic Mission in Germany has been able to develop to this day.

**Keywords:** pastoral ministry, emigration, migrants, Germany, Polish Catholic Mission in Germany, Polish-speaking pastoral ministry

---

## Abstrakt

*Przekształcenie Ordynariatu dla Polaków w Niemczech w Polską Misję Katolicką w Niemczech*

Ze względu na szczególne położenie Polaków w Niemczech po zakończeniu drugiej wojny światowej i konieczność objęcia ich opieką duszpasterską, decyzją Stolicy Apostolskiej z 5 czerwca 1945 roku został powołany Ordynariat dla Polaków w Niemczech jako diecezja personalna. W stosunkowo krótkim czasie i pomimo bardzo trudnych warunków udało się zorganizować skuteczne struktury duszpasterskie. Główny ciężar pracy spoczywał na parafiach, których liczebność z czasem zaczęła się zmniejszać wraz z malejącą liczbą Polaków w Niemczech. W związku z nowym prawodawstwem dotyczącym duszpasterstwa migrantów w roku 1976 dotychczasowa diecezja personalna dla Polaków została przekształcona w Polską Misję Katolicką w Niemczech. Towarzyszyła temu również zmiana statusu księdza odpowiedzialnego za polskie duszpasterstwo na terenie Niemiec. Nowe struktury okazały się adekwatne do pojawiających się później wyzwań duszpasterskich i dzięki temu do dnia dzisiejszego Polska Misja Katolicka w Niemczech może się rozwijać.

**Słowa kluczowe:** duszpasterstwo, emigracja, migranci, Niemcy, Polska Misja Katolicka w Niemczech, duszpasterstwo polskojęzyczne

---



Po zakończeniu drugiej wojny światowej na terenie ówczesnych Niemiec znajdowało się około dwóch milionów Polaków w czterech strefach okupacyjnych: radzieckiej, brytyjskiej, francuskiej i amerykańskiej. Polacy, którzy znaleźli się w radzieckiej strefie okupacyjnej stosunkowo szybko powrócili do ojczyzny<sup>1</sup>. W pozostałych trzech strefach okupacyjnych pozostało ok. 1,2 miliona Polaków, z których ponad 90% stanowili robotnicy przymusowi, a pozostali byli to głównie więźniowie z wyzwolonych obozów koncentracyjnych, jeńcy wojenni, osoby wywiezione wcześniej w celu zgermanizowania oraz kolaboranci, którzy uciekli do Niemiec w obawie przed zbliżającym się wschodnim frontem. Wszyscy oni z wyjątkiem kolaborantów zostali uznani jako tzw. dipisi, czyli „Displaced Persons”. Terminem tym określano osoby cywilne, które na skutek prowadzonych działań wojennych znalazły się poza swoją ojczyzną i bez pomocy nie były w stanie wrócić do swojego kraju. We wszystkich trzech alianckich strefach okupacyjnych ludność ta była gromadzona w specjalnych obozach kierowanych przez władze francuskie, brytyjskie lub amerykańskie i oczekiwała na powrót do ojczyzny lub dalszą emigrację<sup>2</sup>. Po zakończeniu wojny w 1945 roku liczba obozów wynosiła ponad tysiąc, a ich liczebność była bardzo zróżnicowana od 100 osób do nawet 25 tysięcy. Warunki, w jakich przebywali Polacy były zazwyczaj bardzo trudne, ponieważ obozy mieściły się w dawnych koszarach, opuszczonych halach fabrycznych, szkołach, magazynach, budynkach użyteczności publicznej czy nawet w lasach. Teoretycznie wszyscy mieli zapewnione zakwaterowanie, wyżywienie, odzież, opiekę lekarską i dentystyczną, ale w praktyce w każdym z tych wymiarów odczuwalne były duże braki. Sytuacja, w jakiej znaleźli się mieszkańcy wspomnianych obozów była trudna nie tylko z powodów braków materialnych i bytowych, ale również ze względu na nienormalność sytuacji, w jakiej się znaleźli. Byli to bowiem ludzie zmuszeni wcześniej do opuszczenia ojczyzny, prawie zawsze po bolesnych przeżyciach wojennych. Zauważalna były nadmierna troska o zdrowie, dążenie do wypoczynku, brak chęci do pracy. Bardzo trudny był również stan moralny tych ludzi, a jego przezwyciężenie

1 Por. Księga jubileuszowa duszpasterstwa polskiego w Niemczech, red. F. Mrowiec, K. Kosicki, J. Mandziuk, S. Stawny, Würzburg 1995, s. 25.

2 Por. S. Bober, *Duszpasterstwo polskie w Niemczech*, w: *Duszpasterstwo polskojęzyczne w Niemczech 1945–2005*, red. S. Bober, S. Budyn, Lublin–Hannover 2006, s. 44.

stanowiło ogromne wyzwanie – należało bowiem podnieść ich z upadku i poniżenia, pomóc w powrocie do normalnego życia zarówno społecznego, jak i religijnego<sup>3</sup>. Warunki obozowe na pewno nie były czynnikiem, który w tym pomagał. W tej sytuacji sprawą pilną było również zorganizowanie duszpasterstwa dla naszych rodaków, którzy nie ze swojej winy znaleźli się w takim położeniu. Pierwsze działania na tym polu podejmowali księża, którzy zostali wyzwoleni z obozów koncentracyjnych (większość z Dachau) i zaczęli spełniać posługę kapłańską w obozach, gdzie przebywali Polacy. Na samym początku duszpasterstwo to miało charakter spontaniczny<sup>4</sup>.

W artykule będziemy chcieli ukazać ciekawą historię powstania i działalności Ordynariatu dla Polaków w Niemczech oraz jego późniejsze przekształcenie w Polską Misję Katolicką. Powołanie takiej struktury było swego rodzaju ewenementem. Wyjątkowe potraktowanie Polaków i przywileje związane z tym duszpasterstwem zrodziły później trudności, które ujawniły się w momencie przekształcania istniejących rozwiązań w nowe – adekwatne do zmieniającej się rzeczywistości. Artykuł stanowi próbę przybliżenia czytelnikowi tego stosunkowo mało znanego zagadnienia na podstawie istniejących opracowań wzbogaconych o zachowane dokumenty i korespondencję pomiędzy episkopatami Polski i Niemiec, które znajdują się w Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech. Wnoszą one wiele nowych informacji na sporną kwestię jurysdykcji rektora Polskiej Misji Katolickiej i dyskusji na jej temat, które we wcześniejszych opracowaniach nie były podejmowane.

## 1. Ordynariat dla Polaków w Niemczech

Wobec zaistniałych okoliczności – dużej ilości Polaków i ich specyficznej sytuacji – Papież Pius XII dnia 5 czerwca 1945 roku dekretem Sekretariatu Stanu nr 3446/45 mianował ówczesnego biskupa połowego Wojśka Polskiego Józefa Gawlinę ordynariuszem dla Polaków w Niemczech i Austrii. Tym samym utworzony został ordynariat dla ludności polskiej w Niemczech, który był de facto diecezją personalną. Na tą szczególną

<sup>3</sup> Por. Księga jubileuszowa duszpasterstwa polskiego w Niemczech, s. 25.

<sup>4</sup> Por. W. Necel, Kształtowanie się i rozwój struktur polskojęzycznego duszpasterstwa w Niemczech, „Prawo Kanoniczne” 57 (2014) nr 2, s. 45.

decyzję najprawdopodobniej miał pewien wpływ kard. August Hlond, który w tamtym czasie przebywał w Rzymie<sup>5</sup>. Wydarzenie to było szczególnie ważne w kontekście historycznym – po raz pierwszy duszpasterstwo polskie zostało na terenie Niemiec usankcjonowane prawnie i zaczęło działać w określonych przepisami strukturach<sup>6</sup>.

Jurysdykcja, którą otrzymał bp Gawlina odnosiła się do tych Polaków, którzy byli wyznania rzymskokatolickiego i trafili na terytorium Niemiec po 1 września 1939 roku jako dipisi. Nie obejmowała ona Polaków tzw. Starej Polonii zamieszkującej głównie Nadrenię i Westfalię. Jurysdykcja ta była zwyczajna, personalna i łączna z ordynariuszami niemieckim, co oznaczało, że biskupi ci posiadali taką samą jurysdykcję wobec Polaków jak bp Gawlina. Dzięki temu Polacy mogli korzystać z posług u kapłanów polskich, jak i niemieckich. Było to rozwiązanie bardzo pomocne szczególnie w sytuacji, gdy na jakimś terenie brakowało polskiego księdza. Pod względem terytorialnym obejmowała ona cztery strefy okupacyjne w Niemczech oraz Austrię, ale – jak już zostało to zauważone – z radzieckiej strefy okupacyjnej Polacy szybko wyjechali, natomiast Austria stała się wkrótce samodzielnym państwem. W praktyce zatem jurysdykcja obejmowała trzy alianckie strefy okupacyjne<sup>7</sup>. Równocześnie należy zauważyć, że tylko Polacy otrzymali takie rozwiązanie strukturalne jak własny ordynariusz podlegający bezpośrednio Stolicy Apostolskiej z tak szeroką jurysdykcją<sup>8</sup>. W związku z tym bp Gawlina musiał mierzyć się z trudnościami ze strony zarówno władz kościelnych, jak i cywilnych władz okupacyjnych. Udało się jednak utrzymać jurysdykcję i nawet otrzymać dodatkowe przywileje i uprawnienia<sup>9</sup>. Stolica Apostolska, tłumacząc swoje decyzje, podkreślała szczególne położenie Polaków w czasie wojny oraz ich bardzo dużą liczbę. Było to konieczne

5 Por. A. Nadolny, *Organizacja duszpasterstwa polskiego na terenie Niemiec Zachodnich 1945–1975*, Lublin 1977, s. 285 (Studia Polonijne, 2).

6 Por. A. Trzcielińska-Polus, *Polska Misja Katolicka w Niemczech – jej rola w integracji środowiska polskiego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 37 (2004) z. 1, s. 22.

7 Por. A. Nadolny, *Organizacja duszpasterstwa polskiego na terenie Niemiec Zachodnich 1945–1975*, s. 285–286.

8 Por. Księga jubileuszowa duszpasterstwa polskiego w Niemczech, s. 27.

9 Por. J. Bakalarz, *Arcybiskup Józef Gawlina jako duchowy opiekun Polonii*, Lublin 1982, s. 107–108 (Studia Polonijne, 5).

wobec oczekiwań innych nacji na podobne rozwiązania oraz ze względu na pretensje niemieckich biskupów<sup>10</sup>.

Po swojej nominacji bp Gawlina na początku czerwca udzielił jurysdykcji wszystkim polskim kapłanom na terenie Niemiec oraz kapelanom kontraktowym<sup>11</sup>. 25 czerwca 1945 roku przybył osobiście do Monachium, odwiedził Dachau, złożył wizytę nuncjuszowi apostolskiemu w Niemczech, poszczególnym ordynariuszom oraz władzom okupacyjnym, aby przedstawić się i poinformować o nominacji i sprawowanej funkcji. Odwiedził również 63 obozy, gdzie przebywali rodacy<sup>12</sup>. Biskup Gawlina, działając w świetle przepisów ówczesnego Kodeksu prawa kanonicznego (kan. 363), 30 lipca 1945 erygował urząd biskupią z siedzibą w miejscowości Freimann koło Monachium. Ze względu na zbyt dużą odległość od innych polskich ośrodków duszpasterskich już 21 sierpnia 1945 została ona przeniesiona do zdecydowanie korzystniejszego położonego Frankfurtu<sup>13</sup>.

## 2. Struktura organizacyjna

Powołanie kurii było ważnym krokiem w celu zorganizowania normalnego duszpasterstwa. Biskup Józef Gawlina w związku z faktem przebywania na stałe w Rzymie mianował swojego wikariusza generalnego w Niemczech. Pierwszym został ks. Franciszek Jedwabski, były więzień obozu w Dachau, który swoją funkcję pełnił tylko do 13 listopada 1945 roku. Jego następcą został ks. Edward Lubowiecki, który swój urząd pełnił aż do śmierci abp. Gawliny w 1964 roku<sup>14</sup>. Ordynariusz nie przybywał osobiście na terenie Niemiec, ale kontakt ze swoją kurią utrzymał głównie poprzez korespondencję z wikariuszem generalnym, który przygotowywał regularne raporty. To wikariusz generalny z racji przebywania na miejscu kierował codzienną pracą, a ordynariusz udzielił mu swoich uprawnień jurysdykcyjnych oraz specjalnych udzielonych przez Stolicę

10 Por. A. Nadolny, *Organizacja duszpasterstwa polskiego na terenie Niemiec Zachodnich 1945–1975*, s. 286.

11 Por. S. Bober, *Duszpasterstwo polskie w Niemczech*, s. 45–46.

12 Por. *Księga jubileuszowa duszpasterstwa polskiego w Niemczech*, s. 27–28.

13 Por. A. Nadolny, *Organizacja duszpasterstwa polskiego na terenie Niemiec Zachodnich 1945–1975*, s. 288–290.

14 Por. *Księga jubileuszowa duszpasterstwa polskiego w Niemczech*, s. 29.

Apostolską. Oprócz pracy w kurii bardzo dużo czasu zajmowało ks. Lubowieckiemu wizytowanie placówek duszpasterskich na podległym mu terenie. Osobiście organizował wiele dekanalnych konferencji, udzielał sakramentu bierzmowania, dużo uwagi poświęcał Polakom znajdującym się w szczególnie trudnej sytuacji – pomagał w zorganizowaniu wyjazdów do Stanów Zjednoczonych, szczególnie dla młodych rodzin z gwarancjami emigracyjnymi (z zapewnieniem mieszkania i pracy). W strukturach kurii szczególną rolę pełnili notariusze, którzy prowadzili bardzo liczną korespondencję związaną głównie z wysyłaniem metryk do kraju lub zagranicę oraz archiwizowali dokumenty. W dniu swojego powołania do istnienia kuria wydała instrukcję, która regulowała zakres i formy pracy duszpasterskiej, a także obowiązki i uprawnienia kapłanów. Dokument zawierał również zapis nakładający na księży obowiązek przygotowywania i przekazywania comiesięcznych oraz corocznych sprawozdań z prowadzonej działalności duszpasterskiej i sytuacji w danym ośrodku. Zobowiązywał również do przesyłania odpisów ksiąg metrykalnych według określonych wzorów, a gdy następowała likwidacja ośrodka duszpasterskiego nakazywał zdeponowanie całości dokumentów w archiwum kurii<sup>15</sup>.

Kuria pomagała w organizowaniu pomocy duszpasterskich, których brak był szczególnie odczuwalny. Na samym początku materiały i pomoce duszpasterskie powstawały na powielaczu. W ten sposób przygotowywano szkice do kazań, wyciągi z rytuałów, modlitwy na poświęcenia i błogosławieństwa, katechezy przedślubne czy instrukcje<sup>16</sup>. Z czasem kuria dostarczała między innymi podręczniki katechizmowe, pomoce kaznodziejskie i paramenty liturgiczne, różańce, obrazki do pierwszej Komunii Świętej. Wydawała pismo „Wiadomości Urzędowe Biskupa Ordynariusza dla Polaków w Niemczech”, które było skierowane do duchownych oraz czasopismo „Polska Chrystusowa”, które w 1946 roku zmieniło tytuł na „Słowo Polskie”, a następnie na „Słowo Katolickie”. Kuria we Frankfurcie troszczyła się również o wsparcie materialne kapłanów: otrzymywali oni intencje mszalne, sutanny, ubrania czy

<sup>15</sup> Por. A. Nadolny, *Organizacja duszpasterstwa polskiego na terenie Niemiec Zachodnich 1945–1975*, s. 290–292.

<sup>16</sup> Por. *Wczoraj i dziś duszpasterstwa polskiego w Niemczech*, red. S. Budyn, B. Ostafin, K. Świąś, Hannover 2016, s. 35.

książki<sup>17</sup>. Ważnym wydarzeniem było powołanie do istnienia w strukturach diecezji personalnej „Caritasu”, które miało miejsce w roku 1946. Na jego czele stanął ks. Lubowiecki, a sekretarzem generalnym ks. Władysław Ćwiklik. Z czasem zaczęto powoływać jednostki „Caritasu” przy poszczególnych placówkach duszpasterskich<sup>18</sup>. W roku 1948 takie jednostki funkcjonowały praktycznie przy wszystkich polskich placówkach. Działając w oparciu o wewnętrzne statuty, obejmowały swoją opieką szczególnie chorych, starszych, inwalidów i studentów. Pomoc charytatywna była możliwa dzięki organizowanym zbiórkom oraz darom z zagranicy, które następnie rozdzielał „Caritas”<sup>19</sup>.

Jak już zauważono, Ordynariat dla Polaków w Niemczech miał charakter personalny, ale jednocześnie obejmował swoim zasięgiem i jurysdykcją ludność na określonym terytorium. Analogicznie jak w przypadku innych podobnych jednostek organizacyjnych Kościoła, konieczne było dokonanie podziału administracyjnego dostosowanego do ówczesnego podziału politycznego. Ordynariat obejmował swoich zasięgiem teren całych Niemiec Zachodnich, który podzielono na dwa okręgi: południowy (obejmujący strefę amerykańską i francuską) i północny (obejmujący strefę brytyjską). Na czele okręgu stał delegat biskupi, którego mianował bp Gawlina, ale ta funkcja istniała tylko rok czasu. W połowie 1946 roku powołani zostali „szefowie duszpasterstwa polskiego” dla każdej ze stref okupacyjnych. W strefie amerykańskiej urząd ten wypełniał osobiście wikariusz generalny. Terytoria każdej ze stref okupacyjnych zostały również podzielone na dekanaty, których liczba wielokrotnie ulegała zmianie. Wynikało to w głównej mierze ze zmieniającej się liczby obozów i Polaków w poszczególnych miejscach. Na czele dekanatów stali księża dziekani, którzy podlegali bezpośrednio najpierw delegatom biskupim, a następnie szefom duszpasterstwa polskiego. Tereny niektórych dekanatów były tak rozległe, że obejmowały terytorium nawet kilku niemieckich diecezji<sup>20</sup>. Oprócz dekanatów cywilnych, istniały również dekanaty w obrębie duszpasterstwa wojskowego: jeden

17 Por. *Księga jubileuszowa duszpasterstwa polskiego w Niemczech*, s. 30.

18 Por. A. Nadolny, *Organizacja duszpasterstwa polskiego na terenie Niemiec Zachodnich 1945-1975*, s. 293.

19 Por. S. Bober, *Duszpasterstwo polskie w Niemczech*, s. 51.

20 Por. *Księga jubileuszowa duszpasterstwa polskiego w Niemczech*, s. 30-31.

dekanat dla Polaków, którzy odbywali służbę w armii USA oraz jeden seniorat<sup>21</sup> dla Polaków służących w armii brytyjskiej. Duszpasterze w tych jednostkach administracyjnych byli zależni służbowo od naczelnych kapelanów danej armii, ale jurysdykcyjnie podlegali kurii biskupiej dla Polaków<sup>22</sup>.

Główny ciężar duszpasterstwa spoczywał na parafiach, które w przypadku Ordynariatu dla Polaków miały charakter personalny. Najwięcej takich placówek duszpasterskich było w roku 1945, kiedy liczba obozów również była największa, a tworzone je tam, gdzie na terenie obozu przebywał również kapłan. Z tego też względu nie w każdym obozie mogła powstać taka placówka. Dynamika zmian zachodząca w tym obszarze była również bardzo duża, ponieważ poszczególne obozy ulegały likwidacji lub przeniesieniu. Było to spowodowane powrotem naszych obywateli do ojczyzny lub ich dalszą emigracją. W roku 1954 liczba polskich parafii wynosiła ok. 40 oraz kilka „wojskowych”, do których przynależeli Polacy odbywający służbę w kompaniach wartowniczych. Również ze względu na charakter tymczasowy obozów oraz bardzo trudną sytuację materialną nie było mowy o wznoszeniu obiektów sakralnych. Nabożeństwa odprawiano nawet pod „gołym niebem”, albo w świątyniach należących do niemieckich parafii. W miejscach, gdzie pobyt rodaków się przedłużał, a tęsknota za krajem była coraz większa, powstawały również tymczasowe kaplice: w barakach, salach sportowych, teatralnych czy kinowych, pomieszczeniach szkolnych, w garażach czy nawet w stajni. Zazwyczaj umieszczano tam wizerunek Najświętszej Maryi Panny Częstochowskiej, który malowali sami rodacy<sup>23</sup>.

Posługa duszpasterska w placówkach duszpasterskich zaraz po wojnie nie należała do łatwych. Pomijając kwestie różnego stosunku władz obozowych do prowadzonego duszpasterstwa, ciężką sytuację zdrowotną większości księży (którzy w przeważającej części byli wcześniej więźniami obozów koncentracyjnych) oraz braki materialne, należy

21 Nazwa „seniorat” jest związana z dostosowaniem duszpasterstwa polskiego do struktury organizacji wojskowej w strefie brytyjskiej.

22 Por. A. Nadolny, *Organizacja duszpasterstwa polskiego na terenie Niemiec Zachodnich 1945–1975*, s. 302.

23 Por. *Księga jubileuszowa duszpasterstwa polskiego w Niemczech*, s. 31–32.

zauważyć bardzo trudną sytuację religijną i moralną Polaków<sup>24</sup>. W licznych sprawozdaniach z tamtych czasów na pierwszy plan wysuwa się zagadnienie słabej kondycji duchowej i moralnej rodaków: plagą były tzw. dzikie związki między mężczyznami a kobietami, brak znajomości zasad moralnych (szczególnie wśród młodzieży), liczne przypadki popadania w alkoholizm, pojawiające się kradzieże i rozboje. Większość tych problemów wynikała z bolesnych doświadczeń wojny, pracy przymusowej, pobytu w obozach koncentracyjnych. W celu podniesienia poziomu religijnego i moralnego księża podejmowali wręcz heroiczną pracę: sprawowali Msze Święte, udzielali sakramentów (często po wielu latach), prowadzili katechezy i przygotowania do sakramentów, organizowali rekolekcje, pogadanki tematyczne, przedstawienia teatralne. Wszystko z czasem zaczęło przynosić skutki, co zauważały nawet władze obozowe<sup>25</sup>. Duszpasterze organizowali również pielgrzymki od pobliskich sanktuariów, przeprowadzali wizytę kolędową, obejmowali opieką Polaków przebywających w więzieniach oraz szpitalach. Organizowali również ośrodki oświatowe, aby przeciwdziałać analfabetyzmowi<sup>26</sup>.

### 3. Zmiany organizacyjne

W czasie kiedy istniał już Ordynariat dla Polaków w Niemczech papież Pius XII wydał 1 sierpnia 1952 roku konstytucję apostolską *Exsul Familia*, która była pierwszym tak ważnym dokumentem poświęconym duszpasterstwu migrantów. Konstytucja ta broniła praw migrantów, zabezpieczała im stałą opiekę duszpasterską i wyraźnie przyczyniła się do rozwoju duszpasterstwa migracyjnego<sup>27</sup>. Jednocześnie należy zauważyć, że dokument ten w paragrafie 17. znosił dotychczasowe struktury, które były oparte na innych zasadach niż w nim wskazane. Takie ujęcie sprawy zagrażało istnieniu ordynariatu, jednakże bp Gawlina po swojej interwencji w Kongregacji Konsystorialnej w Rzymie 4 sierpnia 1952 roku

<sup>24</sup> Por. S. Bober, *Duszpasterstwo polskie w Niemczech*, s. 47.

<sup>25</sup> Por. Wczoraj i dziś duszpasterstwa polskiego w Niemczech, s. 105–106.

<sup>26</sup> Por. W. Necel, „Kształtowanie się i rozwój struktur polskojęzycznego duszpasterstwa w Niemczech”, *„Prawo Kanoniczne”* 57 (2014) nr 2, s. 46–47.

<sup>27</sup> Por. J. Bakalarz, *Podstawowe dokumenty Kościoła w sprawie opieki duszpasterskiej nad migrantami*, Lublin 1981, s. 5–7 (Studia Polonijne, 4).



otrzymał dekret, na mocy którego duszpasterstwo polskie utrzymało wszystkie swoje dotychczasowe uprawnienia, w tym jurysdykcję nad Polakami wyznania rzymskokatolickiego w Niemczech<sup>28</sup>.

Kolejna trudna sytuacja związana z istnieniem ordynariatu nastąpiła po 21 września 1964 roku, kiedy w Rzymie nagle zmarł abp Józef Gawlina. W związku z tym ustała również władza jego wikariusza generalnego w Niemczech ks. Lubowieckiego. Wydawało się, że wraz ze śmiercią abp. Gawliny, zostanie zniesiona bezpośrednia zależność od Stolicy Apostolskiej, a na terenie Republiki Federalnej Niemiec zostanie utworzona Polska Misja Katolicka. Tak się jednak nie stało, ponieważ Stolica Apostolska po porozumieniu się z Prymasem Polski kardynałem Stefanem Wyszyńskim oraz z Episkopatem Republiki Federalnej Niemiec, mając na względzie wieloletnią owocną pracę duszpasterską polskich księży w Niemczech Zachodnich podtrzymała dotychczasowy stan prawny. Dnia 20 października 1964 roku Sekretariat Stanu wydał dekret mianujący ks. Edwarda Lubowieckiego wizytatorem kanonicznym i ordynariuszem dla Polaków w Niemczech<sup>29</sup>. W efekcie otrzymał on wszystkie pełnomocnictwa i uprawnienia, które posiadał dotychczasowy ordynariusz z prawem ich subdelegowania. Co istotne, otrzymując tytuł wizytatora kanonicznego i ordynariusza personalnego ludności polskiej, która przebywała na terytorium Republiki Federalnej Niemiec jego jurysdykcja obejmowała również Polonię przedwojenną, wojenną oraz powojennych emigrantów. Władza ta pochodziła bezpośrednio od Stolicy Apostolskiej. Taki stan prawny został utrzymany aż do śmierci ks. Lubowieckiego, czyli do 12 grudnia 1975 roku<sup>30</sup>. Wraz z jego śmiercią przestał również istnieć Ordynariat dla Polaków w Niemczech. Struktura, która na początku wydawała się być tylko przejściowa istniała nieco ponad trzydzieści lat, a co najważniejsze ogromnie przyczyniła się do owocnej posługi duszpasterskiej wśród Polaków<sup>31</sup>.

---

28 Por. J. Bakalarz, *Arcybiskup Józef Gawlina jako duchowy opiekun Polonii*, s. 109.

29 Por. A. Nadolny, *Organizacja duszpasterstwa polskiego na terenie Niemiec Zachodnich 1945–1975*, s. 287–288.

30 Por. *Księga jubileuszowa duszpasterstwa polskiego w Niemczech*, s. 29.

31 Por. W. Necel, *Kształtowanie się i rozwój struktur polskojęzycznego duszpasterstwa w Niemczech*, „Prawo Kanoniczne” 57 (2014) nr 2, s. 47.

Przez cały czas swojego istnienia ordynariat wypracował struktury organizacyjne, które pozwalały na prowadzenie duszpasterstwa w niełatwych czy wręcz ekstremalnych warunkach – trudno inaczej określić szczególnie pierwsze powojenne miesiące i lata. Nie byłoby to możliwe bez bardzo oddanych kapłanów, którzy nie zważając na swoje własne nadwątlone wojną i obozami zdrowie, trudne warunki i przeciwności oddawali się służbie rodakom. Należy również pamiętać, że za swoją posługę nie otrzymywali wynagrodzenia jak księża w niemieckich diecezjach. Po zakończeniu wojny otrzymywali oni niewielki zasiłek jeniecki w wysokości 400 marek, który jednak został dość szybko zniesiony. Najpierw w sierpniu 1946 roku w strefach amerykańskiej i francuskiej, a następnie w czerwcu 1947 w strefie brytyjskiej. Od tego czasu jedynym źródłem utrzymania kapłanów były otrzymane ofiary (bardzo nieliczne, a i tak zazwyczaj przekazywane na inne cele) oraz intencje mszalne, które przekazywał bp Gawlina i ks. Lubowiecki<sup>32</sup>.

#### 4. Powstanie Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech

Po śmierci ks. Lubowieckiego duszpasterstwo Polskie w Niemczech Zachodnich zostało przeorganizowane w myśl nauczania Soboru Watykańskiego II oraz w świetle dokumentów wydanych już po soborze. Tymi dokumentami było motu proprio Pawła VI *Pastoralis migratorum cura* z 15 sierpnia 1969 roku stanowiące swego rodzaju ustawę rewizyjną nakazującą przystosowanie norm konstytucji *Exsul familia* do nauczania Vaticanum II<sup>33</sup> oraz instrukcja Kongregacji Biskupów *De pastoralis migratorum cura* z 22 sierpnia 1969 roku, która była konsekwencją wcześniejszego motu proprio i faktycznie dostosowywała struktury duszpasterstwa migrantów do nowych warunków<sup>34</sup>. Z tego też względu Konferencja Episkopatu Niemiec przy swoim Wydziale Duszpasterskim powołała Referat dla Duszpasterstwa Obcokrajowców, natomiast Konferencja Episkopatu Polski powołała Komisję Episkopatu ds. Duszpasterstwa Migrantów. Nowe ustawodawstwo ustanawiało, że za

32 Por. Księga jubileuszowa duszpasterstwa polskiego w Niemczech, s. 34.

33 Por. J. Bakalarz, Podstawowe dokumenty Kościoła w sprawie opieki duszpasterskiej nad migrantami, s. 8.

34 Por. W. Necel, Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa, Warszawa 2012, s. 60.

duszpasterstwo emigracyjne odpowiedzialny jest episkopat kraju *a quo* wspólnie z episkopatem *ad quem*<sup>35</sup>.

Od tego czasu polskie duszpasterstwo otrzymało podobnie jak w innych krajach nazwę „Polska Misja Katolicka w Niemczech”, a samodzielne placówki duszpasterskie otrzymały status „*missio cum cura animarum*” lub „*missio sine cura animarum*”. Szczególnie istotną różnicą względem wcześniejszego statusu było poddanie całego duszpasterstwa polskiego jurysdykcji poszczególnych niemieckich biskupów, na terenie których znajdowały się polskie placówki duszpasterskie. Od tego czasu misje kanoniczną do wykonywania posługi udzielali miejscowi Niemcy ordynariusze, ale również ciężar finansowy utrzymania poszczególnych misji spoczywał na biskupach miejsca i zasadach tam obowiązujących. Na czele tej nowej struktury stał delegat dla duszpasterstwa polskiego (określany również rektorem), którego kandydaturę przedstawiał Episkopat Polski, a następnie zatwierdzał Episkopat Niemiec Zachodnich. Do jego zadań należało przede wszystkim koordynowanie działalności duszpasterskiej oraz reprezentowanie potrzeb religijnych Polaków wobec niemieckiego episkopatu, miejscowych biskupów i władz państwowych. W świetle nowych regulacji, do zadań Konferencji Episkopatu Polski należało również przygotowywanie i kierowanie odpowiednich kapłanów do posługi duszpasterskiej wśród rodaków w Niemczech. Pierwszym rektorem Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech został ks. Stefan Leciejewski, wyznaczony na ten urząd przez Prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego dekretem z 20 lutego 1976 roku, a następnie zatwierdzony przez Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Niemiec Zachodnich kard. Juliusa Döpfnera dekretem z 21 maja 1976 roku<sup>36</sup>.

Krótko po powstaniu Polskiej Misji Katolickiej dokonano nowego podziału administracyjnego na dekanaty: południowy, północny, zachodni oraz Kompanii Wartowniczych przy armii USA. W tamtym czasie w Niemczech Zachodnich w ramach polskiego duszpasterstwa pracowało tylko 35 księży pochodzących z różnych polskich diecezji. Biorąc pod

<sup>35</sup> Por. W. Rubin, S. Wesoły, List okólny Centralnego Ośrodka Duszpasterstwa Emigracji Zmiana w Duszpasterstwie Polskim w Niemczech, Rzym, 28.02.1976, Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech w Hanowerze.

<sup>36</sup> Por. Księga jubileuszowa duszpasterstwa polskiego w Niemczech, s. 34.

uwagę przywoływaną już wcześniej liczbę wiernych, wynoszącą około 125 tysięcy, należy zauważyć, że kapłanów było zbyt mało, a odległości, które nierzadko musieli pokonywać – bardzo duże. Pomimo to ich aktywność duszpasterska była bardzo wysoka: Msze Święte były odprawiane w licznych świątyniach i w nich udzielano również sakramentów. W miejscach, gdzie duszpasterze mieszkali, każdego dnia prowadzone było duszpasterstwo włącznie z tradycyjnymi polskimi nabożeństwami, katechazą i przygotowaniem do sakramentów świętych<sup>37</sup>.

Utworzenie nowych struktur polskiego duszpasterstwa w Niemczech nie było ówczasem szczególnie zaskoczeniem. Zmiana prawodawstwa kościelnego po soborze niejako wymusiła opisywane zmiany strukturalne, które i tak musiały nastąpić i zostały przyjęte. Jedną tylko kwestią przez dość długi czas była przedmiotem dyskusji pomiędzy stroną polską a niemiecką – ta dotycząca jurysdykcji, co trwało jeszcze przez ponad rok od powstania Polskiej Misji Katolickiej.

## 5. Jurysdykcja rektora Polskiej Misji Katolickiej

Z zachowanych dokumentów wynika jednoznacznie, że Episkopat Polski liczył na przyznanie jurysdykcji ks. Leciejewskiemu przez stronę niemiecką w drodze wyjątku, podobnie jak miało to miejsce w przypadku ks. Lubowieckiego w 1964 strony ze strony Stolicy Apostolskiej. Prymas Polski w piśmie do ks. Lubowieckiego z 20 lutego 1976 roku (w dniu nominacji na rektora Polskiej Misji Katolickiej) pisał: „Konferencja Episkopatu Niemieckiego ma udzielić Czcigodnemu Księdzu uprawnień Wikariusza Generalnego dla kapłanów polskich i mieszkających w Niemczech Polaków”<sup>38</sup>. Stąd w przygotowanym kilka dni później liście okólnym Centralnego Ośrodka Duszpasterstwa Emigracji *Zmiana w Duszpasterstwie Polskim w Niemczech* z 28 lutego 1976 roku znajdujemy następujący fragment:

---

<sup>37</sup> Por. S. Bober, *Duszpasterstwo polskie w Niemczech*, s. 54.

<sup>38</sup> List Prymasa Polski Stefana kard. Wyszyńskiego do Rektora Polskiej Misji Katolickiej w Republice Federalnej Niemiec ks. Stefana Leciejewskiego z dnia 20 lutego 1976 (N:382/76/P.), Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech w Hanowerze.

Obecnie duszpasterstwo polskie w Niemczech zostało zorganizowane podobnie jak w innych krajach, czyli w Rektorat Misji Katolickiej w Niemczech. Na czele Misji stoi Rektor Misji ks. Stefan Leciejewski [...] Nowemu Rektorowi, Konferencja Episkopatu Niemieckiego nadała władzę Wikariusza Generalnego, diecezji niemieckich, dla duszpasterstwa polskiego. Prawnie więc sytuacja pozostaje ta sama, gdyż Rektor ma dalej pełną władzę jurysdykcyjną, z tym jednak, że władza Wikariusza Generalnego nie pochodzi wprost od Stolicy Apostolskiej, ale od Konferencji Episkopatu, jak ustanawia to posoborowe ustawodawstwo<sup>39</sup>.

Przekonanie o tym, że nowo mianowany rektor otrzyma jurysdykcję pojawia się również w liście ks. biskupa Władysława Rubina, delegata Prymasa Polski dla Duszpasterstwa Emigracji Polskiej, do ks. Stefana Leciejewskiego z 9 marca 1976 roku:

W załączeniu przesyłam Czcigodnemu Księdzu akt erekcji Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech i akt nominacji Czcigodnego Księdza na Rektora Misji. Nominacja ta została uzgodniona z J.Em. Ks. Kardynałem Döpfnerem. Proszę o przedstawienie się Ks. Kardynałowi Döpfnerowi, by mógł udzielić Czcigodnemu Księdzu Rektorowi uprawnień jurysdykcyjnych<sup>40</sup>.

Przewodniczący Konferencji Episkopatu Niemiec kard. Julius Döpfner 21 maja 1976 roku zatwierdził wybór ks. Stefana Leciejewskiego na rektora Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech. W jego piśmie skierowanym do rektora nie ma jednak mowy o żadnych uprawnieniach jurysdykcyjnych. Wręcz przeciwnie, kard. Döpfner zaznacza, że w tej materii obowiązują przepisy instrukcji *De pastorali migratorum cura*, a konkretnie 45 punkt<sup>41</sup>. Warto jednocześnie przypomnieć, że wspomniany punkt

---

<sup>39</sup> W. Rubin, S. Wesoły, List okólny Centralnego Ośrodka Duszpasterstwa Emigracji *Zmiana w Duszpasterstwie Polskim w Niemczech*, Rzym, 28.02.1976, Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech w Hanowerze.

<sup>40</sup> List Delegata Prymasa Polski dla Duszpasterstwa Emigracji Polskiej bp. Władysława Rubina do rektora Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech ks. Stefana Leciejewskiego z dnia 9 marca 1976 (N.621/76), Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech w Hanowerze.

<sup>41</sup> Por. List przewodniczącego Konferencji Episkopatu Niemiec kard. Juliusa Döpfnera do ks. prałata Stefana Leciejewskiego z dnia 21 maja 1976, Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech w Hanowerze (w języku niemieckim).

brzmi w sposób następujący: „Delegat duszpasterzy migracyjnych nie posiada na mocy swojego urzędu żadnej władzy jurysdykcyjnej czy to terytorialnej, czy personalnej”<sup>42</sup>.

Takie rozwiązanie nie było oczekiwane przez Polaków, w związku z tym rozpoczęły się dalsze starania o to, by delegat otrzymał wspomnianą jurysdykcję. W związku z tym bp Szczepan Wesoły (jako kierujący Centralnym Ośrodkiem Duszpasterstwa Emigracyjnego) skierował 24 czerwca 1976 roku pismo do ks. prałata Józefa Homeyera Sekretarza Konferencji Episkopatu Niemiec, w którym ponownie została zawarta prośba o udzielenie władzy jurysdykcyjnej dla ks. Leciejewskiego. Biskup Wesoły uzasadniał prośbę dotychczasowym szczególnym statusem polskiego duszpasterstwa w Niemczech, które pochodziło z nadania Stolicy Apostolskiej. Ważnym argumentem był również fakt istnienia struktur oraz prowadzenia własnych ksiąg metrykalnych. Co szczególnie interesujące w tym liście, to wzmianka, że kard. Döpfner miał wyrazić wcześniej gotowość do udzielania takiej władzy jurysdykcyjnej nowemu rektorowi<sup>43</sup>.

W odpowiedzi z 18 sierpnia 1976 roku ks. prałat Homeyer informuje bp. Wesołego, że kard. Döpfner podjął decyzję o załatwieniu tej sprawy podczas jesienno-zebrania Konferencji Episkopatu Niemiec. Sprawa uległa jednak skomplikowaniu, ponieważ niespodziewanie zmarł kard. Döpfner<sup>44</sup>.

Po wyborze nowego przewodniczącego Konferencji Episkopatu Niemiec, którym został kard. Józef Höffner, kard. Stefan Wyszyński w imieniu Konferencji Episkopatu Polski 17 listopada 1976 roku skierował na jego ręce list adresowany do niemieckiego episkopatu z ponowną prośbą o mianowanie ks. Leciejewskiego Wikariuszem Generalnym kapłanów i katolików Polskich przebywających w Republice Federalnej i udzielenie mu niezbędnej jurysdykcji. Prymas Wyszyński powołuje się w tym liście na fakt, że kard. Döpfner wyrażał wcześniej gotowość na

42 Kongregacja Biskupów, Instrukcja *De pastoralia migratorum cura*, Rzym 1969, 45.

43 Por. List bp. Szczepana Wesołego do Sekretarza Konferencji Episkopatu Niemiec ks. prałata Józefa Homeyera z dnia 24 czerwca 1976, Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech w Hanowerze (w języku niemieckim).

44 Por. List ks. prałata Józefa Homeyera do bp. Szczepana Wesołego z dnia 18 sierpnia 1976 (S.9672/76), Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech w Hanowerze (w języku niemieckim).

taką nominację dla ks. Leciejewskiego. Ta ponowna prośba wynikała również z faktu, że stan faktyczny polskiego duszpasterstwa był odmienny niż w przypadku duszpasterstwa innych narodowości. Nie bez znaczenia był dotychczasowy stan prawny oraz psychiczne nastawienie Polaków, na co zwracał uwagę kardynał Wyszyński, stwierdzając:

Ta struktura prawna [...] trwała około 30 lat i wytworzyła specjalny stan faktyczny, który przejawia się w tym, że polskie duszpasterstwo w Niemczech posiada własne księgi metrykalne i inne dokumenty, jakie gromadzą Kurie Biskupie i parafie. Ten stan faktyczny wytworzył nadto takie psychiczne nastawienie wśród Polaków, że umniejszenie uprawnień Rektora Misji, wywołałoby wśród nich przekonanie, iż godzi się w ich dobro duchowe i narodowe. Tego rodzaju przekonanie przejawia się w niezadowoleniu, że do tej pory Rektor nie ma władzy jurysdykcyjnej i że jest to spowodowane niechęcią Niemców do Polaków<sup>45</sup>.

Kardynał Józef Höffner jako przewodniczący Konferencji Episkopatu Niemiec udzielił odpowiedzi kardynałowi Stefanowi Wyszyńskiemu w piśmie z 1 lutego 1977 roku, ukazując wyraźnie racje strony niemieckiej. Dotychczasowy szczególny status polskiego duszpasterstwa rodził bowiem problemy w relacjach z innymi duszpasterstwami obcojęzycznymi. Ponad dziesięć innych grup narodowych wyrażało bowiem życzenie otrzymania podobnego statusu jak Polacy, na co episkopat niemiecki nie mógł się zgodzić. W związku z tym nie może być zgody na żaden szczególny i odmienny status dla rektora Polskiej Misji niż mają inni delegaci. Jednocześnie kardynał Höffner zapewnia, że wszyscy biskupi diecezjalni w Niemczech nadadzą polskim placówkom status misji „cum cura animarum” oraz zapewniają o gotowości do wspierania delegata oraz całego polskiego duszpasterstwa<sup>46</sup>.

Takie postawienie kwestii udzielenia jurysdykcji ks. Leciejewskiemu jako delegatowi ze strony Episkopatu Niemiec właściwie zamknęło

---

45 List Prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego do Konferencji Episkopatu Niemiec (na ręce Przewodniczącego kard. Józefa Höffnera) z dnia 17 listopada 1976 roku, Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech w Hanowerze.

46 Por. List Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Niemiec kard. Józefa Höffnera do Prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego z dnia 1 lutego 1977 (Jr.Nr. S 172/77), Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech w Hanowerze.

drogę dla dalszych starań. Z zachowanej jeszcze dalszej korespondencji, dotyczącej tego zagadnienia, widać wyraźnie, że strona niemiecka nie zamierzała w żaden sposób ustąpić. Z perspektywy czasu należy jednak zauważyć, że takie postawienie sprawy nie powinno dziwić. Faktycznie, polskie duszpasterstwo było jedynym w Niemczech o tak szczególnym statusie i przywilejach, a próba podtrzymania tego faktu po przekształceniu diecezji personalnej w Polską Misję Katolicką nie znajdowała już uzasadnienia. Sam Ordynariat dla Polaków, kiedy był powoływany miał być instytucją przejściową, a ostatecznie istniał nieco ponad trzydzieści lat. Strona Polska musiała już zaakceptować nowy status prawny.

## Zakończenie

W czasie kiedy Ordynariat dla Polaków w Niemczech był przekształcany w Polską Misję Katolicką liczba Polaków na terenie Republiki Federalnej Niemiec cały czas ulegała zmniejszeniu. W omawianym okresie liczba ta wynosiła około 120 tysięcy do 125 tysięcy osób, z czego około 80 tysięcy stanowili przedstawiciele „starej Polonii”, czyli głównie emigrantów zarobkowych sprzed drugiej wojny światowej. Ta grupa była zachowawcza, izolująca się i niechętna tzw. nowej emigracji, którą stanowiła grupa ok. 45 tysięcy ludzi. Byli to ci Polacy, którzy zostali w Niemczech po wojnie na stałe. Przede wszystkim na skutek upływu czasu, ich związek z polskością ulegał osłabieniu. Pokolenie to również stawało się coraz starsze i umierało, a ich dzieci asymilowały się już ze społeczeństwem niemieckim<sup>47</sup>. W tamtym czasie nic nie zapowiadało zmiany, którą przyniosły lata osiemdziesiąte XX wieku czy późniejsze wejście Polski do Unii Europejskiej w 2004 roku i pełne otwarcie się niemieckiego rynku pracy dla Polaków w 2011 roku<sup>48</sup>. Omówienie tych zagadnień przekracza jednak ramy niniejszego tekstu.

Powołanie Polskiej Misji Katolickiej w miejsce Ordynariatu dla Polaków w Niemczech było w tamtym czasie naturalną konsekwencją zarówno ze względu na zmieniającą się sytuację społeczno-demograficzną, ale również, a może przede wszystkim ze względu na potrzebę dostosowania

47 Księga jubileuszowa duszpasterstwa polskiego w Niemczech, s. 36.

48 Por. K. Święs, *Polskojęzyczne duszpasterstwo w Niemczech. Aktualne uwarunkowania i inicjatywy*, Lublin 2017, s. 78 (Studia Polonijne, 38).



istniejących struktur duszpasterskich do obowiązujących nowych uregulowań prawnych. Trudno było oczekiwać podtrzymywania rozwiązania tymczasowego, opartego na specjalnych i wyjątkowych przywilejach, kiedy pojawiły się już rozstrzygnięcia systemowe, wynikające przede wszystkim z nauczania Soboru Watykańskiego II. Kościół w tamtym czasie wypracował już stosowne dokumenty i rozwiązania, dotyczące duszpasterstwa migrantów, których nie było jeszcze w roku 1945. Przeszły również istnieć powody, dla których w tamtym czasie powołano tak szczególną strukturę organizacyjną jak diecezja personalna.

Należy wreszcie zauważyć, że nowa struktura organizacyjna spowodowała większe związanie duszpasterstwa polskiego z kościołem lokalnym, co również było nie bez znaczenia. Pozwoliło to również na uregulowanie kwestii zatrudnienia kapłanów, utrzymania placówek duszpasterskich i finansowania działalności polskiego duszpasterstwa przez niemieckie diecezje. Patrząc z perspektywy czasu, zmiany w organizacji polskiego duszpasterstwa w Niemczech wprowadzone w roku 1976 okazały się efektywne i co najważniejsze nie pozbawiły możliwości dalszego rozwoju i dostosowywania się do nowych potrzeb duszpasterskich. Do dnia dzisiejszego Polska Misja Katolicka w Niemczech prowadzi owocną posługę duszpasterską wśród Polaków, którzy w 2021 roku stanowili najliczniejszą grupę katolików w Niemczech, posługującą się obcym językiem<sup>49</sup>.

## Bibliografia

- Bakalarz J., *Arcybiskup Józef Gawlina jako duchowy opiekun Polonii*, Lublin 1982, s. 103–125 (Studia Polonijne, 5).
- Bakalarz J., *Podstawowe dokumenty Kościoła w sprawie opieki duszpasterskiej nad migrantami*, Lublin 1981, s. 5–14 (Studia Polonijne, 4).
- Bober S., *Duszpasterstwo polskie w Niemczech*, w: *Duszpasterstwo polskojęzyczne w Niemczech 1945–2005*, red. S. Bober, S. Budyn, Lublin–Hannover 2006, s. 23–58.
- Kongregacja Biskupów, *Instrukcja De pastorali migratorum cura*, Rzym 1969.

---

<sup>49</sup> Według danych Konferencji Episkopatu Niemiec liczba ta wynosiła w 2021 roku 1 224 568 osób.

- Księga jubileuszowa duszpasterstwa polskiego w Niemczech, red. F. Mrowiec, K. Kosicki, J. Mandziuk, S. Stawny, Würzburg 1995.
- List bp. Szczepana Wesołego do Sekretarza Konferencji Episkopatu Niemiec ks. prałata Józefa Homeyera z dnia 24 czerwca 1976, Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech w Hanowerze (w języku niemieckim).
- List Delegata Prymasa Polski dla Duszpasterstwa Emigracji Polskiej bp. Władysława Rubina do Rektora Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech ks. Stefana Leciejewskiego z dnia 9 marca 1976 (N.621/76), Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech w Hanowerze.
- List Prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego do Konferencji Episkopatu Niemiec (na ręce Przewodniczącego kard. Józefa Höffnera) z dnia 17 listopada 1976 r., Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech w Hanowerze.
- List Prymasa Polski Stefana kard. Wyszyńskiego do Rektora Polskiej Misji Katolickiej w RFN ks. Stefana Leciejewskiego z dnia 20 lutego 1976 (N.382/76/P.), Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech w Hanowerze.
- Nadolny A., *Organizacja duszpasterstwa polskiego na terenie Niemiec Zachodnich 1945–1975*, Lublin 1977, s. 279–306 (Studia Polonijne, 2).
- Necel W., *Kształtowanie się i rozwój struktur polskojęzycznego duszpasterstwa w Niemczech*, „Prawo Kanoniczne” 57 (2014) nr 2, s. 37–52.
- Necel W., *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa*, Warszawa 2012.
- Rubin W., Wesoły S., *List okólny Centralnego Ośrodka Duszpasterstwa Emigracji Zmiana w Duszpasterstwie Polskim w Niemczech*, Rzym, 28.02.1976, Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech w Hanowerze.
- Święś K., *Polskojęzyczne duszpasterstwo w Niemczech. Aktualne uwarunkowania i inicjatywy*, Lublin 2017, s. 75–96 (Studia Polonijne, 38).
- Trzcieleńska-Polus A., *Polska Misja Katolicka w Niemczech – jej rola w integracji środowiska polskiego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 37 (2004) z. 1, s. 22–30.
- Wczoraj i dziś duszpasterstwa polskiego w Niemczech*, red. S. Budyn, B. Ostafin, K. Święś, Hannover 2016.

**ks. Marcin Szczodry**


Uniwersytet Szczeciński

---

marcin.szczodry@usz.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0001-7965-4266>

## **„Via Ottoniana – Szlak św. Ottona”. Koncepcja trasy pielgrzymkowej jako forma upamiętnienia misji chrystianizacyjnej św. Ottona z Bambergu na Pomorzu (1124–1128)**

 <https://doi.org/10.15633/ps.274010>

Ks. Marcin Szczodry – doktor teologii w zakresie teologii moralnej (Akademia Alfonsjańska w Rzymie). Adiunkt w Katedrze Teologii Systematycznej Instytutu Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego, wykładowca teologii moralnej i etyki.

---

**Article history** • Received: 28 Aug 2023 • Accepted: 3 Oct 2023 • Published: 29 Dec 2023

**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

## Abstract

*„Via Ottoniana — Saint Otto’s Route”. The Concept of a Pilgrims’ Way as a Form of Commemorating the Christianization Mission of Saint Otto of Bamberg in Pomerania (1124–1128)*

The area of Pomerania was Christianized 900 years ago as a result of the missionary activity of Saint Otto of Bamberg. Otto undertook two missionary expeditions, in 1124 and 1128. The road that Bishop Otto traveled became the inspiration for the present inhabitants of these areas to undertake research and work on setting out Saint Otto’s Route. This article aims to examine whether the itinerary designed in this way fulfils the formal requirements to be classified as a pilgrimage route. In the first step, using the analytical method, the state of historical research is presented, which allows reconstruction of the route taken by Saint Otto in Pomerania in the 12th century. In the next step the criteria are specified that, in the light of Church documents, must be met to recognize the route marked as a pilgrim itinerary. The following part of the study shows places where the memory of the Apostle of Pomerania is cultivated today, and which can be stages of the pilgrimage itinerary. In the light of the analyses carried out, it was shown that the “Saint Otto’s Route” can be classified as a pilgrimage route, becoming part of pastoral activities that will bring closer the present inhabitants of these areas to the person of the Apostle of Pomerania and his heritage, inspiring them to deepen their Christian identity.

**Keywords:** St. Otto of Bamberg, mission, Pomerania, Christianity, pilgrimage route

---

## Abstrakt

*„Via Ottoniana — Szlak św. Ottona”. Koncepcja trasy pielgrzymkowej jako forma upamiętnienia misji chrystianizacyjnej św. Ottona z Bambergu na Pomorzu (1124–1128)*

Teren Pomorza został schryścianizowany 900 lat temu w wyniku działalności misyjnej św. Ottona z Bambergu, który w tym celu podjął dwie wyprawy: w 1124 i 1128 roku. Droga, którą przemierzył biskup Otton stała się dla współczesnych mieszkańców tych terenów inspiracją do podjęcia badań i prac nad wytyczeniem „Szlaku św. Ottona”. Celem niniejszego artykułu jest zbadanie, czy tak zaprojektowane itinerarium spełnia formalne przesłanki, aby móc je sklasyfikować jako szlak pielgrzymkowy. Posługując się metodą analityczną, przedstawiono najpierw stan badań historycznych, na podstawie których możliwe stało się zrekonstruowanie drogi, którą w XII wieku przebył św. Otton na Pomorzu. Następnie przedstawiono kryteria, które w świetle dokumentów Kościoła muszą być spełnione, aby uznać wytyczoną trasę za szlak pielgrzymi. W dalszej części pracy ukazano miejsca, w których współcześnie pielęgnuje

się pamięć o Apostole Pomorza i które mogą stanowić etapy itinerarium pielgrzymkowego. W świetle przeprowadzonych analiz wykazano, iż Szlak św. Ottona może zostać sklasyfikowany jako trasa pielgrzymkowa, wpisując się w działania duszpasterskie, które przybliżą współczesnym mieszkańcom tych ziem postać i dziedzictwo Apostoła Pomorza, inspirując ich do pogłębienia swojej tożsamości chrześcijańskiej.

**Słowa kluczowe:** św. Otton z Bambergu, misja, Pomorze, chrześcijaństwo, szlak pielgrzymkowy

---

Teren Pomorza został schryścianizowany 900 lat temu w wyniku działalności misyjnej św. Ottona z Bambergu (ur. ok. 1061, zm. 1139). Otton podjął dwie wyprawy na Pomorze: pierwszą w 1124 roku i drugą w latach 1128–1129. Mimo iż przed nim podejmowano na tym terenie misje chrystianizacyjne, nie zakończyły się one sukcesem i nie przyniosły trwałych owoców<sup>1</sup>. To św. Otton jest uważany za misjonarza tych ziem, co wyraziło się w nadaniu mu tytułu Apostoła Pomorza.

Droga, którą przemierzył Apostoł Pomorza 900 lat temu stała się dla współczesnych mieszkańców tych terenów inspiracją do podjęcia badań i prac nad wytyczeniem Szlaku św. Ottona. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie tej formy upamiętnienia misji biskupa z Bambergu w aspekcie religijnym jako propozycję itinerarium pielgrzymkowego. W tym celu przedstawione zostaną najpierw wyniki badań historycznych, dzięki którym możliwe stało się wytyczenie Szlaku św. Ottona – Via Ottoniana. Następnie zostanie wyjaśnione, jak Kościół rozumie istotę pielgrzymki. W tym kontekście postawione zostaną pytania, które będą stanowiły problem badawczy niniejszego artykułu: Czy możemy już dzisiaj mówić o Szlaku św. Ottona jako o propozycji trasy pielgrzymkowej? Jakie warunki musi spełnić Via Ottoniana, aby móc ją określić tym mianem?

---

<sup>1</sup> Por. S. Rosik, *Orbis Romanus – Christianitas – Pomerania. Pomorze w „świecie” Ottona z Bambergu: pamięć współczesnych i początki tradycji Apostoła Pomorza (rekonesans)*, w: *Biskup Otton z Bambergu i jego świat*, red. M. Rębkowski, S. Rosik, Wrocław 2018, s. 34–35.

## 1. Szlak misyjny św. Ottona — stan badań historycznych

Święty Otton z Bambergu to znacząca postać przełomu XI i XII wieku, która odegrała ważną rolę w historii Polski, Niemiec i Europy. Pochodził ze znamienitego rodu szwabskiego, odebrał znakomite wykształcenie, które predysponowało go do zrobienia kariery w pracy kancelaryjnej, dyplomatycznej lub w zarządzaniu diecezją. W latach osiemdziesiątych XI wieku przybył na dwór Polski towarzysząc opatowi wilzburskiemu Henrykowi, późniejszemu arcybiskupowi gnieźnieńskiemu. Za czasów Władysława Hermana uczył w szkole katedralnej w Gnieźnie, odbywał liczne poselstwa, w tym także do cesarza Henryka IV. Zdobył w tym czasie łaskę i zaufanie polskiego władcy, biskupów i możnych. W 1087 roku przybył na dwór księcia Władysława I Hermana w Płocku pośrednicząc w zawarciu małżeństwa księcia z wdową po królu Węgier Salomonie, Judytą Marią Salijską, siostrą cesarza Henryka IV. Po ich ślubie Otton został na dworze w charakterze kapelana i powiernika Judyty. Na wyraźne życzenie cesarza Henryka IV Otton wrócił do ojczyzny, został kapelanem i kanclerzem cesarza. W 1102 roku został mianowany przez cesarza na urząd biskupa Bambergu, lecz sakrę biskupią przyjął dopiero w 1106 roku z rąk papieża Paschalisa II<sup>2</sup>. W roku 1124, na prośbę króla Polski Bolesława Krzywoustego, podjął się misji chrystianizacyjnej na Pomorzu. Pierwsza wyprawa trwała od maja 1124 roku do marca 1125 roku. Trzy lata później, 19 kwietnia 1128 roku, Otton wyruszył z Bambergu na Pomorze z drugą misją, z której wrócił do swojej diecezji 20 grudnia. Dwie wyprawy Ottona na Pomorze, mimo wielu trudności, zakończyły się sukcesem. Chrześcijaństwo powoli zakorzeniło się na pomorskiej ziemi. Już po śmierci Ottona papież Innocenty II 14 października 1140 roku ustanowił biskupstwo pomorskie z siedzibą w Wolinie. Otton zmarł w Bambergu 30 czerwca 1139 roku w opinii świętości,

---

2 Por. Z. Lec, *Życie i działalność biskupa-misjonarza*, w: *Św. Otton z Bambergu – Ewangelizator Pomorza. Jego kult do czasów współczesnych*, red. G. Wejman, Szczecin 2004, s. 11–14; G. Wejman, *Misyjny szlak Apostoła Pomorza*, „Roczniki Historii Kościoła” 56 (2009) nr 1, s. 78–82.

oficjalnie został włączony do katalogu świętych 10 sierpnia 1189 roku decyzją papieża Klemensa III<sup>3</sup>.

Pierwsze opisy życia św. Ottona i relacje z jego podróży misyjnych pojawiły się krótko po jego śmierci. Z 1139 roku pochodzi *Relatio de piis operibus Ottonis episcopis Bambergensis*. W latach 1140–1146 anonimowy autor – Mnich z Prüfening, identyfikowany z bibliotekarzem Wolferem – napisał *Sancti Ottonis Episcopi Babenbergensis Vita Priefligensis*. W latach 1151–1159 powstało dzieło *Ebona Vita Sancti Ottonis Episcopi Babenbergensis*, a w roku 1159 Herbord z Michelsbergu napisał *Dialogus de Vita Ottonis Episcopi Bambenbergensis*<sup>4</sup>.

Literatura dotycząca św. Ottona jest bardzo bogata i została zebrana między innymi w publikacjach Edwarda Rymara<sup>5</sup>, Mariana Rębkowskiego<sup>6</sup>, Grzegorza Wejmana<sup>7</sup>, Mariana Rębkowskiego i Stanisława Rosika<sup>8</sup>. Najobszerniejszą monografią dotyczącą chrystianizacji Pomorza jest dzieło Stanisława Rosika *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*<sup>9</sup>.

Na podstawie literatury przedmiotu możemy szczegółowo odtworzyć szlak misyjny św. Ottona z Bambergu. Na pierwszą wyprawę wyruszył Otton ze swojej stolicy biskupiej w pierwszym tygodniu maja 1124 roku i skierował się najpierw do Gniezna. Jego szlak wiódł przez następujące miejscowości: Leuchtenberg, Vohenstrass, rzekę Pfreimd, Kladno, Pragę (był tam podjęty przez księcia Warcisława I i biskupa Pragi Megenharta), Sadską, Miletin, Niemcę, Wrocław. W Gnieźnie został przyjęty

3 Por. G. Wejman, Kult św. Ottona na Pomorzu, w: *Św. Otton z Bambergu – Ewangelizator Pomorza. Jego kult do czasów współczesnych*, red. G. Wejman, Szczecin 2004, s. 33–37.

4 Por. G. Wejman, *Biskup Otton z Bambergu w przestrzeni pomorskiego Kościoła*, Szczecin 2021, s. 111.

5 Zob. E. Rymar, *Święta Studnia, czyli misyjne dzieło patrona Pyrzyce św. Ottona biskupa bamberskiego i pamięć o nim poprzez wieki*, Pyrzyce 2006.

6 Zob. M. Rębkowski, *Chryścianizacja Pomorza Zachodniego. Studium archeologiczne*, Szczecin 2007.

7 Zob. G. Wejman, *Kult św. Ottona na Pomorzu*, s. 33–77; G. Wejman, *Misyjny szlak Apostoła Pomorza*, „Roczniki Historii Kościoła” 56 (2009) nr 1, s. 77–100; G. Wejman, *Biskup Otton z Bambergu w przestrzeni pomorskiego Kościoła*, s. 11.

8 Zob. *Biskup Otton z Bambergu i jego świat*, red. M. Rębkowski, S. Rosik, Wrocław 2018.

9 Zob. S. Rosik, *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*, Wrocław 2010.

przez księcia Bolesława Krzywoustego. Tam też ustalono terytorialny zasięg misji<sup>10</sup>.

Po wyruszeniu z Gniezna w czerwcu 1124 roku orszak Ottona przybył do Santoka, gdzie nastąpiło przekroczenie granicznej rzeki Noteci. To tutaj rozpoczyna się szlak misyjny św. Ottona na Pomorzu. Przez kolejne trzy dni uczestnicy wyprawy misyjnej przemierzali lasy graniczne, a więc Puszcę Gorzowsko-Barlinecką, po drodze chrzcząc pierwszych mieszkańców tych terenów (miało to miejsce nad pewnym jeziorem, a następnego dnia w pewnej wsi – może w Brzesku [?]). W końcu św. Otton przybył do ważnego grodu, do Pyrzyc, w którym zatrzymał się od 4 do 20 czerwca. W tym czasie odbywał się tam wiec ludowy, który zgromadził 4 tysiące osób. Decyzję o przyjęciu chrztu rozpatrzyła najpierw wpływowa starszyna, która później przedstawiła ją ludowi i całej prowincji. Pyrzyczanie zdecydowali się przyjąć chrześcijaństwo. Zanim przystąpiono do udzielania chrztu, misjonarze przez kilka dni głosili katechezy i wyjaśniali podstawowe prawdy wiary. 15 czerwca przystąpiono do udzielania chrztu, w miejscu oddalonym ok. 300–400 metrów od grodu. Szacuje się, że w Pyrzycach chrzest przyjęło od 500 do 7000 pogan. Opuszczając gród, Otton zostawił tu jednego z misjonarzy, aby prowadził dalej dzieło chrystianizacyjne<sup>11</sup>.

Kolejnym etapem misji św. Ottona był Kamień Pomorski, siedziba księcia Warcisława I. Misjonarz przybył tu 24 czerwca, w dzień narodzenia św. Jana Chrzyciela, i pozostał około dwóch miesięcy. W tym czasie ochrzcił 3585 neofitów. Z Kamienia udał się do Wolina, gdzie spotkał się z wrogą reakcją mieszkańców. Przez piętnaście dni misjonarz ze swoim orszakiem czekał aż wolinianie zmienią zdanie. Ostatecznie mieszkańcy grodu zdecydowali, że przyjmą chrzest pod warunkiem, że to samo uczynią szczecinianie. Tak więc Otton podjął podróż drogą wodną w kierunku Szczecina. Także tutaj mieszkańcy miasta z dystansem i wrogością przyjęli misjonarzy. Dopiero interwencja księcia Bolesława Krzywoustego, który postawił szczecinianom ultimatum: przyjęcie chrześcijaństwa i obniżenie podatków albo wojna, przekonało mieszkańców i wyrazili zgodę na chrzest<sup>12</sup>.

10 Por. G. Wejman, *Biskup Otton z Bambergu*, s. 57.

11 Por. G. Wejman, *Biskup Otton z Bambergu*, s. 58–63.

12 Por. Z. Lec, *Życie i działalność biskupa-misjonarza*, s. 21–23.



Ze Szczecina Otton udał się do miasteczka Garz, którego lokalizacja jest przedmiotem sporu historyków. Badacze wskazują głównie na dwa miejsca: Garz na wyspie Uznam<sup>13</sup> lub Gardziec (obecnie Gartz) na lewym brzegu Odry<sup>14</sup>. Kolejną miejscowością na szlaku misyjnym Ottona był Lubin na wyspie Wolin, dokąd przybył w grudniu. Następnie wyprawił się powtórnie do Wolina, gdzie mieszkańcy, powiadomieni o tym, że szczecinianie przyjęli chrzest, tym razem nie stawiali oporu, przyjęli misjonarzy z szacunkiem i zgodzili się przyjąć chrześcijaństwo. Chrzest miał miejsce przed 2 lutego 1225 roku. Otton przebywał w Wolinie około dwóch miesięcy i już wtedy gród ten jawił mu się jako stolica przyszłego biskupstwa pomorskiego. To w Wolinie zapadła decyzja o zakończeniu misji. Podania średniowiecznych autorów o ostatnich etapach misji różnią się między sobą. Mnich z Prüfening pisze, że Otton udał się do Białogardu, a następnie wrócił do Polski przez puszcze i Ujście. Ebon podaje, że Otton krążył po pomorskich ośrodkach oraz dokonał na koniec wizytacji wszystkich kościołów. Herbord informuje, że Otton przed wyjazdem odwiedził wspólnoty neofitów<sup>15</sup>. Na początku lutego 1225 roku Otton zatrzymał się na krótki pobyt w Kamieniu. Stamtąd podjął podróż przez Cerkwicę i Kłodonę, w której mieszkańcy dobrowolnie przyjęli chrzest, w kierunku Kołobrzegu. Tamtejsi mieszkańcy na początku byli niechętni, aby przyjąć chrześcijaństwo, ale po naukach Ottona zdecydowali się na chrzest. Z Kołobrzegu misjonarze udali się do Białogardu, gdzie ochrzczili miejscową ludność. Był to ostatni etap misji św. Ottona, który przez Ujście nad Notecią (gród, który był twierdzą graniczną Polski) dotarł do Gniezna. Został tam z wielką radością przyjęty przez księcia Bolesława Krzywoustego, by po kilku dniach wyruszyć w drogę powrotną przez Czechy do Bambergu. W Wielki Czwartek, 26 marca 1225 roku, św. Otton przybył do stolicy swojej diecezji<sup>16</sup>.

Po trzech latach Otton udał się z kolejną misją chrystianizacyjną na Pomorze. Tym razem nie obrał trasy przez Czechy, lecz przez Niemcy.

13 Por. W. Szulist, *Święty Otton z Bambergu*, w: *Polscy święci*, t. 5, red. J. R. Bar, Warszawa 1985, s. 20.

14 Por. M. Rębkowski, *Chryścianizacja Pomorza Zachodniego*, s. 28; S. Rosik, *Conversio gentis Pomeranorum*, s. 301–304.

15 Por. S. Rosik, *Conversio gentis Pomeranorum*, s. 324.

16 Por. G. Wejman, *Misyjny szlak Apostoła Pomorza*, s. 89–90.

Z Bambergu wyruszył w Wielki Czwartek, 19 kwietnia 1128 roku. Idąc przez swoją diecezję odwiedził Growze, Kircheberg, Reinsdorf, Scheidingen, Müheln i powędrował w kierunku Merseburga w Saksonii. Stamtąd udał się do Halle, następnie w Magdeburgu wsiadł na statek i popłynął nim w dół rzeką Łabą do Havelbergu (Hobolin). Stamtąd drogą lądową Otton ze swoim orszakiem dotarł w okolice Jeziora Morzyckiego. Znalazł się tym samym na ziemiach wieleckich (lucickich), świeżo włączonych przez księcia Warcisława do państwa pomorskiego. Idąc przez Malchin, Vorwerk dotarł św. Otton do Dymina (Demmin), gdzie wstawił się za jeńcami wieleckimi u księcia Warcisława, wykupił część więźniów, ochrzcił ich i odprawił wolnych. W Dyminie pozostał kilka dni, głosząc kazania i udzielając chrztu. Stamtąd misjonarze (oprócz Ottona) popłynęli rzeką Pianą w kierunku Uznamu, Otton natomiast przemierzył ten szlak drogą lądową. Przeszedł przez Jarmen i Stolpe. W uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 10 czerwca 1128 roku, św. Otton wystąpił na wiecu w Uznamie. Uczestniczący w nim Wieleci postanowili przyjąć chrzest. Decyzja możnych spotkała się jednak z oporem w terenie. Niechętni przyjęciu misjonarzy byli mieszkańcy Wołogoszczy, którzy ostatecznie przyjęli chrzest pod wpływem nauk wygłoszonych przez Ottona. Następnie misjonarze dotarli do Choćkowa (Gützkow), siedziby księcia Mysława. Stamtąd udali się do Uznamu, skąd Otton podążył na spotkanie z księciem Bolesławem Krzywoustym (do Gniezna [?]), aby doprowadzić do pojednania między polskim władcą i pomorskim księciem Warcisławem. Dyplomatyczna misja Ottona zakończyła się sukcesem i zwaśnione strony zawarły kompromis. Z Uznamu Otton udał się łodzią do Szczecina, w którym w wyniku reakcji pogańskiej po pierwszej misji pozostała tylko niewielka ilość chrześcijan. Wroga postawa mieszkańców powoli ustąpiła i doszło do ich rekonwersji. Ze Szczecina Otton udał się do Wolina i do Kamienia Pomorskiego, który był ostatnią stacją drugiej podróży misyjnej na Pomorzu. W drodze powrotnej odwiedził jeszcze pobliskich chrześcijan, nawiązując do pierwszej wyprawy misyjnej. Przez Stargard, Pyrzyce i Santok dotarł Otton do Gniezna, skąd po ośmiu dniach wyprawił się do Bambergu (prawdopodobnie przez Czechy). 20 grudnia 1128 roku powrócił do stolicy swojej diecezji<sup>17</sup>.

---

17 Por. G. Wejman, *Biskup Otton z Bambergu*, s. 91–107.

Owoce dwóch wypraw misyjnych było 14 kościołów w 12 miejscowościach: w Pyrzycach, Szczecinie (dwa), Gardzcu, Wolinie (dwa), Lubiniu, Kłodzieniu, Kołobrzegu, Białogardzie, Uznamiu, Wołogoszczy, Choćkowie oraz Kamieniu Pomorskim. W każdej miejscowości Otton pozostawił kapłanów, którzy kontynuowali dzieło misyjno-duszpasterskie. Sieć parafialna była zalążkiem nowej diecezji pomorskiej, która powstała już po śmierci Ottona, w 1140 roku z siedzibą w Wolinie. Tylko podczas pierwszej wyprawy misyjnej św. Otton ochrzcił 22 165 pogan, co stanowiło 1/5 tutejszych mieszkańców<sup>18</sup>.

## 2. Pielgrzymka jako wyraz pobożności ludowej

Czy historyczny szlak misyjny św. Ottona może stać się podstawą współczesnego szlaku pielgrzymkowego na Pomorzu Zachodnim? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy wyjaśnić, czym jest pielgrzymka i jak tą praktykę definiuje Kościół katolicki.

Pielgrzymka jest jedną z form przeżywania i wyrażania religijności. Jest zjawiskiem złożonym, na które składają się zarówno komponenty ściśle religijne, jak i świeckie, pozareligijne (np. kwestie logistyczne, finansowe)<sup>19</sup>. Za pielgrzymkę uważa się podjętą z motywów religijnych podróż do miejsca uważanego za święte ze względu na szczególne działanie w nim Boga lub bóstwa, aby tam spełnić określone akty religijne, pobożności i pokuty<sup>20</sup>. W sensie ścisłym o pielgrzymce można mówić, gdy wyodrębni się trzy podstawowe komponenty: pielgrzymia, drogę i cel pielgrzymowania – sanktuarium (miejsce święte). Pielgrzymki, obecne w różnych tradycjach religijnych, przybierają wielorakie formy i towarzyszą im różne motywacje (dziękczynna, ekspiacyjna, błagalna, wstawiennicza). Chrześcijaństwo w pierwszych wiekach dosyć sceptycznie

18 Por. G. Wejman, *Od Ottona z Bambergu do Erazma von Manteuffla*, w: 50 lat Kościoła koszańskiego-kołobrzęskiego, red. T. Ceynowa, Radom-Koszalin 2022, s. 29.

19 O wielorakich aspektach pielgrzymowania zob. J. Chélini, H. Branthomme, *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris 1982; *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, eds. D. Timothy, D. H. Olsen, London-New York 2006; N. Collins-Kreiner, *Researching Pilgrimage: Continuity and Transformations*, „Annals of Tourism Research” 37 (2010) nr 2, s. 440–456.

20 Por. A. Jackowski, *Pielgrzymki = turystyka pielgrzymkowa = turystyka religijna? Rozważania terminologiczne*, „Turyzm” 8 (1998) nr 1, s. 11.

i z rezerwą odnosiło się do pielgrzymowania, a było to podyktowane obawą skażenia swojego kultu religijnymi praktykami żydów i pogan, dla których pielgrzymowanie miało charakter religijnego obowiązku. Stopniowo jednak wykształcił się chrześcijański typ pielgrzymki, związany z wyprawą do miejsc uświęconych życiem i działalnością Jezusa Chrystusa w Palestynie oraz z nawiedzeniem grobów męczenników. Poza Ziemią Świętą także inne miejsca zyskiwały na znaczeniu jako centra pielgrzymkowe (Rzym, Santiago de Compostela)<sup>21</sup>. Pielgrzymowano do grobów świętych i do miejsc, gdzie przechowywano ich relikwie. Powstające sanktuaria stawały się nie tylko ośrodkami pielgrzymkowymi, spełniającymi funkcje ściśle religijne, ale były również czynnikiem rozwoju kulturalnego, handlowego, gospodarczego danego regionu. Podobnie sama pielgrzymka nie była tylko doświadczeniem religijnym, ale poważnym zadaniem logistycznym, organizacyjnym i finansowym. Stwarzała również okazję do poznania innych kultur oraz odwiedzenia nieznanymi miejsc. Pielgrzym powracający do swojego domu zyskiwał uznanie i szacunek<sup>22</sup>.

W ciągu wieków Kościół katolicki wprowadził rozmaite regulacje prawne i wskazówki duszpasterskie dotyczące się pielgrzymowania do sanktuariów i realizowanej tam opieki duszpasterskiej. Wszelkie unormowania kanoniczne dotyczące pielgrzymek, sanktuariów i realizowanego w nich duszpasterstwa pątniczego mają na celu zapewnienie religijnego charakteru pielgrzymowania, chronienie przed nadużyciami, zagwarantowanie odpowiedniego poziomu duchowego, duszpasterskiego i organizacyjnego pątnictwa. Szczegółowe kryteria prawne pozwalają odróżnić pielgrzymki kościelne od turystycznych wycieczek<sup>23</sup>. W odniesieniu do sanktuarium, które stanowi cel pielgrzymek, Kodeks prawa kanonicznego stwierdza, iż jest to „kościół lub inne miejsce święte, do którego – za aprobatą ordynariusza miejscowego – pielgrzymują liczni

21 Por. F. Mróz, Poles travelling to Compostela in time and space, „Journal of Cultural Geography” 38 (2021) nr 2, s. 207.

22 Por. H. Manikowska, Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza, Wrocław 2008, s. 5–31.

23 Por. J. Adamczyk, Kanoniczna figura pielgrzymy w korelacji z duszpasterstwem poprzez sanktuarium, Sandomierz 2011, s. 16–17.

wierni, z powodu szczególnej pobożności”<sup>24</sup>. Każde sanktuarium powinno posiadać cel specyficzny, istotnie oddziałujący na pobożne praktyki pielgrzymów, szczególną przyczynę pobożności (*peculiaris pietatis causa*), która jest powodem pielgrzymek wiernych do danego sanktuarium<sup>25</sup>. Kościół katolicki widzi w pielgrzymowaniu bardzo rozpowszechniony i charakterystyczny wyraz pobożności ludowej i podkreśla, iż pielgrzymowanie pozostaje w ścisłym związku z sanktuarium, którego istnienie stanowi element konieczny. Pielgrzym potrzebuje sanktuarium, a sanktuarium potrzebuje pielgrzyma<sup>26</sup>. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* podkreśla, iż pozytywny rezultat pielgrzymki i duchowe jej owoce zależą od zapewnienia porządku celebracji i odpowiedniego podkreślenia jej poszczególnych etapów. Na każdym etapie pielgrzymowania to modlitwa powinna ożywiać pielgrzymów, a słowo Boże być dla nich światłem i przewodnikiem, pokarmem i siłą. Dokument zwraca uwagę na cztery ważne momenty pielgrzymki: wyjście, ostatni etap drogi, pobyt w sanktuarium i zakończenie pielgrzymki. Wyjściu pielgrzymki powinna towarzyszyć modlitwa w kościele parafialnym lub w innej świątyni. Wskazane jest sprawowanie Eucharystii lub jakiejś części Liturgii godzin, zakończone specjalnym błogosławieństwem pielgrzymów. Ostatni etap drogi powinien być czasem szczególnie intensywnej modlitwy. Kiedy sanktuarium jest już widoczne, warto ten ostatni odcinek przebyć na piechotę i procesjonalnie, modląc się i śpiewając. Wejściu pielgrzymów do sanktuarium powinna towarzyszyć pewnego rodzaju „liturgia przekroczenia progu”, za którą odpowiadają stróże miejsca świętego. Pobyt w sanktuarium jest punktem kulminacyjnym pielgrzymki i czasu nawrócenia. Powinno się zadbać o umożliwienie pielgrzymom skorzystania z sakramentu pokuty oraz zagwarantować odpowiedni czas na indywidualną modlitwę. Punktem szczytowym pielgrzymki winna być celebracja Eucharystii. Na zakończenie pielgrzymki trzeba znaleźć czas

<sup>24</sup> Kodeks prawa kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984, kan. 1230.

<sup>25</sup> Por. J. Adamczyk, *Kanoniczna figura pielgrzyma*, s. 73.

<sup>26</sup> Por. Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, 261, 279, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_20020513\\_vers-direttorio\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_it.html) (30.12.2022).

na modlitwę dziękczynną w samym sanktuarium lub w kościele, z którego pielgrzymka wyruszyła<sup>27</sup>.

### 3. Szlak św. Ottona jako itinerarium pielgrzymie

W świetle wytycznych władz kościelnych powstaje pytanie, czy przebycie szlaku św. Ottona można uznać za formę pielgrzymki? Odpowiedź będzie pozytywna, gdy zostaną spełnione trzy podstawowe warunki: osoba, która decyduje się wyruszyć w drogę czyni to z pobudek religijnych; poszczególnym etapom pielgrzymki towarzyszą różne formy modlitwy; cel pielgrzymowania jest jasno zdefiniowany, jest to sanktuarium (miejsce święte), w którym pielgrzymka osiąga swój punkt kulminacyjny. Na współczesnym szlaku św. Ottona brakuje sanktuarium specjalnie dedykowanego św. Ottonowi. Są natomiast znaczące kościoły i sanktuaria, w których propagowany jest kult św. Ottona i pielgrzymi mogą skorzystać z posługi duszpasterskiej: sanktuarium Matki Bożej Brzeskiej w Brzesku, kościół pw. Wniebowzięcia NMP (parafia pw. św. Ottona) w Pyrzycach (relikwie św. Ottona), bazylika archikatedralna pw. św. Jakuba w Szczecinie (relikwie św. Ottona), kolegiata pw. św. Mikołaja w Wolinie, konkatedra pw. św. Jana Chrzyciela (parafia pw. św. Ottona) w Kamieniu Pomorskim (relikwie św. Ottona), konkatedra pw. Wniebowzięcia NMP w Kołobrzegu.

Jaka intencja może towarzyszyć pielgrzymom ottonowym? Jan Paweł II w kontekście pielgrzymowania do miejsc związanych z historią zbawienia napisał, iż Kościół „nie może zapominać o swoich korzeniach; przeciwnie, musi do nich nieustannie powracać, aby pozostać w pełni wiernym zamysłowi Bożemu”<sup>28</sup>. W Santiago de Compostela, w czasie pielgrzymki do grobu św. Jakuba Apostoła, apelował do mieszkańców Europy, aby odkryli swoje początki i tchnęli życie w swoje korzenie<sup>29</sup>.

27 Por. Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, 287, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_20020513\\_vers-direttorio\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_it.html) (30.12.2022).

28 Jan Paweł II, *List Ojca Świętego Jana Pawła II o pielgrzymowaniu do miejsc związanych z historią zbawienia*, 10, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/o\\_pielgrzymowaniu\\_29061999](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/o_pielgrzymowaniu_29061999) (10.01.2023).

29 Jan Paweł II, *Akt Europejski Santiago de Compostela*, 4, <https://www.szlakjakuba.com/akt-europejski-santiago-de-compostela/> (10.01.2023).

Wyruszenie na Szlak św. Ottona daje pielgrzymom okazję do przypomnienia sobie o swoich korzeniach, o początkach chrześcijaństwa na tych terenach oraz o swojej przynależności do wspólnoty Kościoła, której początkiem jest przyjęcie sakramentu chrztu. Miejsca, w których św. Otton udzielał chrztu są dla pielgrzymów szczególną, świętą przestrzenią, w której mogą odnowić swoje przyrzeczenia chrzcielne i celebrować specjalne nabożeństwa. Przy tej okazji oddają cześć Apostołowi Pomorza (mogą również uczcić jego relikwie, które przechowywane są w katedrze szczecińskiej, kamińskiej oraz w kościele w Pyrzycach), przedstawiając Bogu swoje prośby za jego wstawiennictwem.

Należy zauważyć, iż miejscem, które przyciąga pielgrzymów i w którym nieprzerwanie od 200 lat odbywają się takie uroczystości jest w Pyrzycach tzw. studzienka św. Ottona – miejsce, gdzie według tradycji biskup z Bambergu udzielał chrztu. Pierwsza wzmianka o świętym źródle pochodzi z 1574 roku, w związku z 450. rocznicą chrztu Pomorza. W latach 1825–1826 wzniesiono pomnik oraz zagospodarowano park wokół źródła<sup>30</sup>. Jubileusz chrztu Pomorza świętowali protestanci w Pyrzycach w 1824 i 1924 roku. Obchody katolickie w 1924 roku miały uroczysty charakter, brali w nich udział kard. Adolf Bertram z Wrocławia i arcybiskup Jakobus von Hauck z Bambergu. Uroczystości rozpoczęły się w Szczecinie, po czym specjalny pociąg przewiózł około 1000 pielgrzymów do Pyrzyc, gdzie sprawowano Mszę Świętą i odbyto pielgrzymkę do studzienki św. Ottona. Także kolejne rocznice i jubileusze ottonowe gromadziły pielgrzymów w Szczecinie, Pyrzycach i Kamieniu Pomorskim. W sposób uroczysty młoda diecezja szczecińsko-kamińska (powstała w 1972 roku) świętowała jubileusz 850-lecia pierwszej wyprawy św. Ottona i chrztu Pomorza w 1974 roku. W ciągu tego roku odbyło się wiele pielgrzymek parafialnych z terenu całej diecezji do Szczecina, Pyrzyc i Kamienia Pomorskiego. W centralnych obchodach jubileuszowych w Szczecinie wzięli udział członkowie Konferencji Episkopatu Polski oraz arcybiskup Bambergu. Kolejnymi okazjami, które dynamizowały i utwierdzały ruch pielgrzymkowy w miejscach ottonowych były rocznice 860-lecia chrztu Pomorza w 1984 roku, 850-lecia śmierci i 800-lecia kanonizacji św. Ottona w 1989 roku (przy tej okazji pielgrzymi

<sup>30</sup> Por. E. Rymar, *Święta Studnia*, s. 36–59.

z Bambergu odwiedzili Pyrzyce, Szczecin i Cerkwicę). Kolejne rocznice świętowano lokalnie w latach: 1994 (w Pyrzycach), 2004 (w Kamieniu Pomorskim i w Pyrzycach), 2009 (w Pyrzycach z udziałem arcybiskupa Bambergu i w Brzesku), 2014 (w Pyrzycach), 2015 (w Wolinie obchodzono 825. rocznicę kanonizacji św. Ottona)<sup>31</sup>.

Świadectwa historyczne potwierdzają, iż szczególnie miejscami pielgrzymkowymi związanymi z osobą św. Ottona i jego dziełem ewangelizacji Pomorza są: Pyrzyce, Szczecin, Kamień Pomorski, Wolin. Nie brakuje również świadectw, iż w ostatnich latach odbywały się pielgrzymki szlakiem misyjnym Apostoła Pomorza. W 2004 roku Szczeciński Klub Katolików zorganizował pielgrzymkę trasą drugiej misji ewangelizacyjnej św. Ottona, do miejsc położonych po stronie niemieckiej, w kraju związkowym Meklemburgia-Pomorze Przednie<sup>32</sup>. W 2014 roku szlakiem misji św. Ottona pielgrzymowali członkowie Bambińskiej Kapituły Katedralnej, na czele z arcybiskupem Bambergu Ludwikiem Schickiem i biskupem pomocniczym Herwigiem Gösslem. Duchowni w ciągu czterech dni odwiedzili Lubin, Wolin, Kamień Pomorski, Szczecin, Stargard, Kołbacz i Pyrzyce<sup>33</sup>.

## Zakończenie

Współczesny Szlak św. Ottona – *Via Ottoniana*, bazujący na drodze, którą przebył biskup z Bambergu 900 lat temu w celu chrystianizacji ludów Pomorza, wpisuje się w koncepcję szlaku pielgrzymkowego, na który wyruszają osoby ze ściśle określoną motywacją religijną. Taka aktywność pątnicza w miejscach działalności misyjnej Apostoła Pomorza, głównie przy okazji obchodzonych rocznic i jubileuszy, jest udokumentowana od ponad 200 lat. Najważniejszymi miejscami, które gromadziły w tym czasie pielgrzymów były: Pyrzyce, Szczecin, Kamień Pomorski, Wolin. W ostatnich latach zauważa się coraz większe zainteresowanie także innymi miejscowościami położonymi na szlaku misji św. Ottona,

<sup>31</sup> Por. G. Wejman, *Biskup Otton z Bambergu*, s. 136–159.

<sup>32</sup> Por. B. Rajewski, *Szlakiem św. Ottona z Bambergu*, „Niedziela szczecińsko-kamieńska” 27 (2004), s. 1–2.

<sup>33</sup> Por. G. Wejman, *Szlakiem św. Ottona z Bambergu*, „Niedziela szczecińsko-kamieńska” 42 (2014), s. 1, 3.



proponując współczesnym pielgrzymom przebycie całej drogi (albo jej etapów), odwzorowując niejako wędrówkę, jaką podjął Apostoł Pomorza w trakcie swoich dwóch wypraw misyjnych.

W świetle nauczania Kościoła katolickiego nie każde wyruszenie na Szlak św. Ottona będzie pielgrzymką, ponieważ samo odbycie wędrówki śladami świętego nie uprawnia jeszcze do tego, aby nazwać to wydarzenie pielgrzymką. Wytyczenie szlaku jest natomiast dobrą i cenną inicjatywą, która daje konkretne narzędzie, pomagające zorganizować i przygotować pielgrzymkę w wymiarze indywidualnym lub grupowym. Może stanowić inspirację dla organizatorów i duszpasterzy, którzy odpowiadają za duchowe prowadzenie grup pielgrzymich, a dla indywidualnych pielgrzymów jest swoistym itinerarium, które pomaga osiągnąć duchowe owoce, których poszukuje każdy pielgrzym wyruszający na pątniczy szlak.

Jubileusz 900-lecia misji św. Ottona na Pomorzu (2024–2028) jest okazją, aby rozpropagować szlak pielgrzymkowy śladami św. Ottona nie tylko w środowisku lokalnym, ale zaprezentować go szerszej grupie potencjalnych pielgrzymów w Polsce, jak i poza jej granicami. Może również stanowić wstęp do szerszej współpracy o wymiarze międzynarodowym i ekumenicznym, mający na celu wytyczenie kolejnych miejsc na Via Ottoniana związanych z działalnością i posługiwaniem św. Ottona na terenie Polski, Niemiec, Włoch. Warto w tym kontekście podjąć wysiłki zmierzające do skoordynowania prac w różnych obszarach, istotnych dla pielgrzymów (duszpasterskim, kulturowym, informacyjnym, logistycznym), włączając w to dzieło lokalne społeczności.

## Bibliografia

- Adamczyk J., *Kanoniczna figura pielgrzyma w korelacji z duszpasterstwem poprzez sanktuarium*, Sandomierz 2011.
- Biskup Otton z Bambergu i jego świat, red. M. Rębkowski, S. Rosik, Wrocław 2018.
- Chélini J., Branthomme H., *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris 1982.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, 25.01.1983, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983), pars II, s. 1–317; tekst polski: Kodeks

- prawa kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.
- Collins-Kreiner N., *Researching Pilgrimage: Continuity and Transformations*, „Annals of Tourism Research” 37 (2010) nr 2, s. 440–456.
- Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_20020513\\_vers-direttorio\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_it.html) (30.12.2022).
- Jackowski A., *Pielgrzymki = turystyka pielgrzymkowa = turystyka religijna? Rozważania terminologiczne*, „Turyzm” 8 (1998) z. 1, s. 5–20.
- Jan Paweł II, *Akt Europejski Santiago de Compostela*, <https://www.szlakjakuba.com/akt-europejski-santiago-de-compostela/> (10.01.2023).
- Jan Paweł II, *List Ojca Świętego Jana Pawła II o pielgrzymowaniu do miejsc związanych z historią zbawienia*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/o\\_pielgrzymowaniu\\_29061999](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/o_pielgrzymowaniu_29061999) (10.01.2023).
- Lec Z., *Życie i działalność biskupa-misjonarza*, w: *Św. Otton z Bambergu – Ewangelizator Pomorza. Jego kult do czasów współczesnych*, red. G. Wejman, Szczecin 2004, s. 11–32.
- Manikowska H., *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*, Wrocław 2008.
- Mról F., *Poles travelling to Compostela in time and space*, „Journal of Cultural Geography” 38 (2021) nr 2, s. 206–234.
- Rajewski B., *Szlakiem św. Ottona z Bambergu*, „Niedziela szczecińsko-kamińska” 27 (2004), s. 1–2.
- Rębkowski M., *Chryścianizacja Pomorza Zachodniego. Studium archeologiczne*, Szczecin 2007.
- Rosik S., *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*, Wrocław 2010.
- Rosik S., *Orbis Romanus – Christianitas – Pomerania. Pomorze w „świecie” Ottona z Bambergu: pamięć współczesnych i początki tradycji Apostoła Pomorza (rekonesans)*, w: *Biskup Otton z Bambergu i jego świat*, red. M. Rębkowski, S. Rosik, Wrocław 2018, s. 13–51.
- Rymar E., *Święta Studnia, czyli misyjne dzieło patrona Pyrzyc św. Ottona biskupa bamberskiego i pamięć o nim poprzez wieki*, Pyrzyce 2006.
- Szulist W., *Święty Otton z Bambergu*, w: *Polscy święci*, t. 5, red. J. R. Bar, Warszawa 1985, s. 11–27.

- Tourism, Religion and Spiritual Journeys, eds. D. Timothy, D. H. Olsen, London–New York 2006.
- Wejman G., Biskup Otton z Bambergu w przestrzeni pomorskiego Kościoła, Szczecin 2021.
- Wejman G., Kult św. Ottona na Pomorzu, w: Św. Otton z Bambergu – Ewangelizator Pomorza. Jego kult do czasów współczesnych, red. G. Wejman, Szczecin 2004, s. 33–77.
- Wejman G., Misyjny szlak Apostoła Pomorza, „Roczniki Historii Kościoła” 56 (2009) nr 1, s. 77–100.
- Wejman G., Od Ottona z Bambergu do Erazma von Manteuffla, w: 50 lat Kościoła koszalińsko-kołobrzeskiego, red. T. Ceynowa, Radom–Koszalin 2022, s. 29–41.
- Wejman G., Szlakiem św. Ottona z Bambergu, „Niedziela szczecińsko-kamińska” 42 (2014), s. 1–3.





# Polonia Sacra

- 7 **Dariusz Kasprzak OFM<sup>Cap</sup>**  
Work According to St. Francis of Assisi
- 29 **Tomasz Czajka OFM<sup>Conv</sup>**  
"Mira circa nos" – Canonization of Francis or the Order?
- 47 **Romuald Henryk Kośła OFM**  
"Vitis Mystica". Aspects of the Affective Christology  
of the Treatise on the Lord's Passion st. Bonaventure
- 77 **Paweł Paszko OFM<sup>Cap</sup>**  
"Leah's Forbidden Bedchamber". Sacred Scripture in the Bull of Canonization "Mira circa nos"
- 105 **Bogusz Stanisław Matula OFM**  
Maria "Omnis Sancta" and "Forma of Sanctificationis". An Outline  
of Medieval Mariology According to Bonaventure of Bagnoregio
- 127 **Roland Prejs OFM<sup>Cap</sup>**  
The Order of Friars Minor at the Moment of the Death of St. Francis
- 143 **Jan Dziejcie**  
The Pastoral Model of Educating Seniors at Universities of the Third Age at UPJPII in Krakow
- 163 **Pfr. Ireneusz Celary, Sebastian Kieřjig, Svetlana Iastrebova**  
Pastoraltheologische Folgen der russischen Aggression in der Ukraine:  
Neues Ehrenamt und sichtbares diakonisches Engagement
- 189 **ks. Michał Mraczek**  
The Transformation of the Ordinariate for Poles in Germany  
into the Polish Catholic Mission in Germany
- 209 **ks. Marcin Szczodry**  
"Via Ottoniana – Saint Otto's Route". The Concept of a Pilgrims'  
Way as a Form of Commemorating the Christianization Mission  
of Saint Otto of Bamberg in Pomerania (1124–1128)

