

Ks. Janusz Królikowski*
WT UPJP II, Kraków

DOŚWIADCZENIE ŚWIĘTYCH W DZIEJACH KOŚCIOŁA I NOWA EWANGELIZACJA

Doświadczenie Kościoła wyraźnie pokazuje, że kluczową rolę w jego dziejach, a zwłaszcza w dziejach ewangelizacji, odgrywali święci. Jest więc uzasadnione, by w kontekście *nowej ewangelizacji* zapytać się, na czym polegała specyfika tego dzieła w poszczególnych epokach i jaki wkład wnosili do niego najwybitniejsi święci. Prowadzona analiza doświadczeń historycznych w kluczu teologicznym pozwoliła wskazać, że w kolejnych epokach uformowały się pewne wyróżniające się modele świętości, stające się odpowiedzią na aktualne wyzwania eklezjalne i kulturowe. Można wyróżnić zwłaszcza modele: świętego-proroka, świętego-kaznodziei i świętego-patrona. Model świętości do zaproponowania w kontekście nowej ewangelizacji zdaje się oscylować w kierunku syntezy wskazanych tutaj modeli.

WYZWANIE

Papież Jan Paweł II skłonił nas do namysłu nad nową ewangelizacją, a papież Benedykt XVI, niewątpliwie w odniesieniu do nauczania swego poprzednika i do podjętych na dużą skalę poszukiwań teologicznych, poszedł jeszcze dalej, i uczynił z nowej ewangelizacji nową instytucję kościelną, powołując do istnienia Papieską Radę ds. Nowej Ewangelizacji oraz zwołując zgromadzenie Synodu Biskupów, które ma zająć się tą ważną kwestią. Nie oznacza to, że w kwestii nowej ewangelizacji, zarówno od strony teologicznej, jak i pastoralno-instytucjonalnej, wszystko jest już jasne i wiemy, jak adekwatnie przełożyć ideę teologiczną na skuteczną praktykę eklezjalną. W każdym razie kwestia posiada doniosłe znaczenie eklezjalne, a to oznacza, że należy uczynić ją przedmiotem dalszego pogłębienia teologicznego i spojrzeć na nią z nowych punktów widzenia. Może właśnie sytuacja pewnej nieokreśloności, w jakiej znajduje się kwestia nowej ewangelizacji, sprzyja dalszej refleksji nad nią, ponieważ pozostaje ona otwarta

* Ks. Janusz Królikowski (ur. 1962) – dr hab., prof. UPJP II, wykładowca teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie; e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl.

na wielość tematów i sposobów ich ujęcia. Można powiedzieć zatem, że kwestia ta jawi się jako szczególnie atrakcyjna dla poszukującego teologa. Jej atrakcyjność ujawnia się tym bardziej, gdy zdamy sobie sprawę, że nowa ewangelizacja dość powszechnie jest widziana jako możliwość i szansa dla Kościoła w dzisiejszym świecie.

W związku z poszukiwaniem specyfiki nowej ewangelizacji, a także starając się wskazać na jej możliwości, proponuję w tym miejscu refleksję nad dziejami ewangelizacji na Zachodzie. To spojrzenie jest bardzo inspirujące dlatego, że w tych dziejach bardzo wyraźnie widzimy, iż „nowa” ewangelizacja jest zjawiskiem stałym. W każdej epoce ewangelizacja odznaczała się pewną nowością, a jej kształt zależał od uwarunkowań kulturowych oraz od konkretnych ludzi, którzy odczytując te uwarunkowania, starali się znaleźć możliwość i sposób wpisania w nie jedynej Ewangelii Jezusa Chrystusa. W sposób szczególny tego dzieła dokonywali emblematyczni święci, którzy mimo upływu czasu wciąż żyją w pamięci Kościoła i w pamięci kulturowej Zachodu. Nasze poszukiwanie będzie więc zmierzało do wydobycia przesłania, które ma swoje zakorzenienie w czymś, co można by określić jako *magisterium historiae* albo *magisterium sanctorum*.

Podjmując zagadnienie nowej ewangelizacji w takim kluczu, opieramy się na zasadniczym przekonaniu, które potwierdzają liczne eklezjalne doświadczenia historyczne, a z którym zgadzają się nawet myśliciele niezwiązani wprost z Kościołem, że ludźmi, którzy zaważyli na dziejach Europy i jej tożsamości, są *święci*. Dzisiaj, zresztą, patrząc na skomplikowaną teraźniejszość i szukając otwartych perspektyw na przyszłość, bardzo często podkreśla się, że Europa potrzebuje świętych, a Jan Paweł II, odpowiadając na to szczególne zapotrzebowanie, nie ustawał w dziele ogłaszania nowych świętych i błogosławionych. Papież Benedykt XVI kontynuował to ważne dzieło eklezjalne. Brakiem jednak tego mówienia o potrzebie świętych jest jego ogólnikowość, która wyraża się w tym, że pojmuje się świętość trochę biernie albo mechaniczystycznie, zapominając, że świętość chrześcijańska wyraża się w działaniu, nastawionym na wzbudzenie jak najszerzego oddziaływania eklezjalnego i kulturowego. Stare zasady teologiczne bardzo przejrzysto potwierdzają ten fakt: (1) *Deus non dat gratiam homini nisi utatur illa*¹ – to znaczy łaska jest dawana przez Boga po to, aby jej używać, oraz (2) każda łaska jest *fraterna* – to znaczy braterska i społeczna, czyli ma objąć innych swym oddziaływaniem². Wprawdzie każda świętość jest wartością samą w sobie, nawet jeśli jest najbardziej ukryta i dyskretna, ale świętość chrześcijańska w swoim szczytowym wyrazie jest nastawiona na oddziaływanie, na dokonywanie przemiany świata i do takiej przemiany zmierza, biorąc ją inten-

¹ Tomasz z Akwinu, *In Psalmos Davidis expositio*, 38, 1.

² Por. R. Spiazzi, *Natura e Grazia. Fondamenti dell'antropologia cristiana secondo San Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991.

sywnie pod uwagę. Świętość jest więc działaniem nastawionym na wywarcie wpływu, i taka świętość wywołuje szczególnie trwałe skutki w dziejach. Taka świętość doprowadziła po kilku wiekach oddziaływania do wyłonienia się Europy, do której w znacznym stopniu można zastosować miano *chrześcijańskiej*, albo, nieco łagodniej, można też mówić o jej chrześcijańskim zakorzenieniu, którego znaczenie podkreślił papież Jan Paweł II w sformułowanej propozycji powrotu do chrześcijańskich korzeni Europy³.

ŚWIĘTOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA

Gdziekolwiek i w jakiegokolwiek formie się pojawia, świętym jest ten, kto jest w stanie osiągnąć pełnię swojej osobowości, przyjmując łaskę Jezusa Chrystusa i odpowiadając na nią, idąc Jego śladami. To jest doskonałość chrześcijańska. Nie jest ważne, czy w świętym pozostają jakieś ograniczenia charakterologiczne, cierpienia fizyczne i lęki psychologiczne, słabości i braki moralne – świętość nie jest statyczną kondycją jakiegoś hipotetycznego, uprzednio spreparowanego supermena; jest to raczej zwyczajna kondycja każdego człowieka doprowadzona do pełni. Jest pełnym objawieniem się osoby, która przyjęła orędzie chrystologiczne i przeżyła je eklezjalnie. Jak nie ma zatem dwóch takich samych osób, tak również nie ma dwóch takich samych świętych. Dlatego święty jest osobą w dziejach – jest człowiekiem historycznym; nie jest to jedynie kondycja ducha – jak w przypadku bóstw pogańskich – lub tylko pewna funkcja człowieka, przekształcona w jakiś stały i utrwalony atrybut. Święty jest osobą historyczną, która czynnie, w ciele i w duchu, uczestniczy w dziejach, zanurzona w ich uwarunkowania, oraz pokazuje wartość i ograniczenia tych dziejów, a zarazem w ich ramach jest w stanie pokazać specyfikę i wielkość postępowania, które nie tylko jest ludzkie, lecz także chrześcijańskie.

Dlatego świętość w Nowym Testamencie jest pojmowana jako zadanie każdego ochrzczonego. Św. Jan mówi bardzo jasno: „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim. Przez to miłość osiąga w nas doskonałości, iż będziemy mieli pełną ufność w dzień sądu, ponieważ tak, jak On jest w niebie, i my jesteśmy na tym świecie. W miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kojarzy się z karą. Ten zaś, kto się lęka, nie wydoskonalił się w miłości. My miłujemy Boga, ponieważ Bóg sam pierwszy nas umiłował. Jeśliby ktoś mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawdził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi. Takie zaś mamy od Niego przykazanie, aby ten, kto miłuje Boga, miłował też i brata swego” (1 J 4,16-21).

³ Por. J. Królikowski, *Budzenie Kościoła. O misji Papieża Jana Pawła II po dwudziestu latach pontyfikatu*, Kraków 2000, s. 97-118.

Jest oczywiste, że świętość chrześcijańska polega na miłości, a konkretnie na obecności Boga-Miłości w człowieku. Imieniem, które konkretyzuje obecność Boga-Miłości w człowieku, jest łaska. Świętym jest więc ten, kto stawia się w kondycji przyjęcia łaski, czyli życia Bożego. „O gdybyś znała dar Boży” – mówi Jezus do Samarytanki (J 4,10), a tym darem jest „woda żywa”, dzięki której człowiek nie będzie więcej pragnął (por. J 4,14). Innymi słowy, jest to uczestniczenie człowieka w życiu Bożym – dar dla każdego człowieka, którym jest sam Bóg⁴. Świętość chrześcijańska opiera się na przyjętym osobiście, w pełnej wolności, życiu Bożym, na samym żywym Bogu, obecnym w człowieku; bardziej jest więc dziełem Ducha Świętego – który jest miłością – niż dziełem człowieka. Innymi słowy, jest to odpowiedź na *exitus a Deo*, dzięki któremu Bóg w Synu przyjmuje człowieczeństwo, polegająca na *reditus in Deum*, dzięki któremu człowiek upodabnia się do Boga. Świętym jest ten, kto jest zdolny do okazania miłości wszystkim, także nieprzyjaciółom, ponieważ przyjął w sobie Boga-Miłość i Nim żyje.

Przynajmniej począwszy od IV wieku, to znaczy od czasu cesarza Konstantyna, a potem Teodozjusza wiara chrześcijańska, wraz z dobrze już określoną wizją świętości widzianą jako jej wypełnienie⁵, nabrała znaczącej roli społecznej i politycznej (od chwili, gdy władza cesarska uznała się za chrześcijańską i zaczęła pełnić funkcję przewodnika narodu), język kultury i społeczeństwa zrobił miejsce dla pojęć chrześcijańskich, a tym samym także samo życie historyczne uwzględniło wartości, które wyraża i kształtuje wiara chrześcijańska. Innymi słowy, Kościół rzymski na Zachodzie i Kościoły wschodnie zaczęły współtworzyć kontekst społeczny, który można nazwać chrześcijańskością. Pojawił się model działania, w którym w różnym stopniu zaczęło uczestniczyć całe społeczeństwo, począwszy od samej władzy. Wystarczy wspomnieć sobory powszechne, które w pierwszym tysiącleciu były zwoływane i kierowane przez władzę cesarską, a których znaczenie wykraczało zawsze poza ramy czysto kościelne⁶. Cesarz Konstantyn wprowadził zasadę, że trzecie przykazanie Boże powinno konkretyzować się w obowiązku uczestniczenia w niedzielę we mszy świętej. Cesarz Teodozjusz zobowiązał obywateli rzymskich do wyznawania wiary chrześcijańskiej (także pod naciskiem prześladowań), a więc nadał chrześcijaństwu oficjalny charakter. Ta kondycja chrześcijańskości charakteryzowała się w najwyższym stopniu obecnością świętych, która wyrażała się – najogólniej biorąc – jako

⁴ Por. J. Królikowski, *Świętość i święci w Kościele*, w: A. Witkowska, *Mocarze ducha. Polscy święci i błogosławieni 999-2007*, Tarnów 2008, s. 15-35.

⁵ Por. E. Zocca, *Dai «santi» al «santo». Un percorso storico-linguistico intorno all'idea di santità (Africa romana secc. II-V)*, Roma 2003.

⁶ G.K. Chesterton napisał bardzo słusznie: „Nikt nie napisze nigdy historii Europy, która miałaby sens, dopóki nie odda sprawiedliwości soborom Kościoła” (L.D. Davis, *Storia e cronaca de i sette concili che definirono la dottrina cristiana*, Casale Monferrato 1998, s. 5).

doświadczenie mistyczne albo jako świadectwo formowania dziejów w duchu chrześcijańskim⁷.

W naszych czasach chrześcijaństwo w znacznym stopniu straciła swoją wyrazistość – nie można już mówić o zwyczajnej i jednoznacznej obecności przekonań chrześcijańskich w strukturach społecznych i kulturowych Europy i świata. To sprawia, że również trudniejsze staje się zrozumienie zgody, jaka w średniowieczu, ale także w późniejszych epokach, wytworzyła się wokół świętych oraz określonych typów świętości jako wzorców uczestniczenia w dziejach. Jest, owszem, prawdą, że wielkie tłumy ciągną do Medjugorie, zachowując tradycyjną wierność wobec Rzymu, Ziemi Świętej, Fatimy, Lourdes czy Jasnej Góry, nie zapominając o San Giovanni Rotondo i św. ojcu Pio. Te zjawiska zachodzą w społeczeństwie, które nie jest już – przynajmniej w Europie – czysto chrześcijańskie. Europa, przynajmniej dla nas, Europejczyków, jawi się jako miejsce, w którym urzeczywistnia się pochrześcijańska cywilizacja technologiczna. Jest w niej wyraźnie obecny wymóg zrozumienia siebie i świata, szuka się punktu odniesienia codziennej egzystencji i wartości będących w stanie udzielić odpowiedzi na pojawiające się pytania duchowe. Widzi się, owszem, w zjawieniach się Maryi, w stygmatach i w charyzmatycznych zdolnościach czytania w duszach sposoby niespodziewanego i nadzwyczajnego realizowania się tego wymogu, ale to wszystko nie wpisuje się integralnie w zwyczajne życie ludzkie i w każdy system wartości – jawi się jako coś zewnętrznego w stosunku do biegu codziennego życia. Ludzie niewątpliwie podziwiają dzisiaj zjawiska i postawy religijne, ale nie zmieniają się odpowiednio do tego, co one reprezentują i do czego starają się skłaniać. Właśnie z tego powodu wydaje się szczególnie ważne powracanie do świętych, gdyż pokazują oni w sposób bardzo zdecydowany i wymowny, że właściwą postawą z punktu widzenia eklezyjalnego i kulturowego jest postawa przeciwna. Święci w każdej epoce dokonują znaczącej syntezy w pojawiających się antynomiach, jakie zachodzą w relacjach między wiarą i kulturą, a tym samym jawią się jako ludzie zrealizowanej syntezy religijno-cywilizacyjnej. Ich *magisterium* posiada w tej materii szczególne znaczenie.

ŚWIĘTY-PROROK

Historia świętości na Zachodzie, idąca w znaczącym stopniu po linii teologicznej wyznaczonej przez św. Augustyna, składa się z imponującej serii wielkich postaci. Niektóre z tych postaci jawią się jako kluczowe dla tożsamości europejskiej w ciągu wieków, a także jako inspirujące na nowe czasy, w których żyjemy, mimo odległości historycznej, niejednokrotnie bardzo wielkiej, jaka nas od nich dzieli. Jakkolwiek każdy wybór takich kluczowych postaci może być uznany za

⁷ Por. J.W. O'Malley, *Quattro culture dell'Occidente*, Milano 2007.

arbitralny, to jednak patrząc całościowo na dzieje Kościoła zachodniego, można podjąć próby wyznaczenia jakichś ogólniejszych linii rozwijania się świętości wywierającej ogólniejszy wpływ, przede wszystkim w aspekcie ewangelizacyjnym, który potem przekłada się także na oddziaływanie o charakterze kulturowym.

Pierwszą z kluczowych postaci w dziejach świętości, która wpisuje się w nurt naszych poszukiwań, jest Salwian z Marsylii, współczesny św. Augustynowi. Był żonaty, potem wybrał życie monastyczne, a w końcu pełnił posługę kapłańską. Jego szczególne znaczenie polega na tym, że dostrzeżenie grzechu i zaniepokojenie nim wyraził w nacisku położonym na konieczność prorocstwa, co bardzo wyraźnie widać w jego dziele *O rządach Boga*. Jest bardzo polemiczny wobec chrześcijan swojego czasu, których z pasją oskarża o przywiązanie do pieniędzy i o dogłębne zepsucie. Nie jest jakimś wielkim teologiem, daleko mu do św. Augustyna, ale tym, co nadaje szczególne znaczenie jego przesłaniu, jest przekonanie o możliwości wyjścia ze zaistniałego stanu korupcji przez zajęcie innej, alternatywnej postawy osobowej i dziejowej. Swoją nadzieję w tym względzie pokłada w środowiskach germańskich, które coraz bardziej przenikają na terytorium rzymskie i wstrząsają nim, a które są dla niego wyrazem woli Bożej. Germanowie mniej zepsuci – według Salwiana – od chrześcijan rzymskich są nie tylko narzędziem kary Bożej, ale są także historycznym narzędziem, któremu zostało przez Boga powierzone zadanie odnowienia życia na Zachodzie przez przywrócenie szacunku dla dobra.

W VI wieku ten wymiar profetyczny postawy i świętości chrześcijańskiej będzie miał szczególnie dalszy ciąg. Widać go w wielu ówczesnych pismach hagiograficznych, które wyraźnie nawiązują do tego tematu, na przykład w żywocie św. Genowefy, która przewodzi ludowi Paryża przy okazji najazdu Hunów, uśmierając wywołaną panikę, a potem odgrywając ważną rolę w nawróceniu Franków. Na końcu wieku św. Grzegorz Wielki, który w swoim emblematycznym świętym – mnichu cenobicie Benedykcie z Nursji – jest w stanie zobaczyć także proroka, podejmuje problem prorocstwa na poziomie teologicznym. W *Homiliach do Ezechiela* określa teoretyczne cechy charakterystyczne prorocstwa, a zarazem stara się uhistorycznić jego rolę, wyznaczając biskupowi (*episcopus*), który prowadzi lud chrześcijański, rolę proroka wobec swojego czasu. Wymiar profetyczny w doświadczeniu Kościoła rzymskiego nigdy nie został zapomniany. Był bardzo wyraźnie obecny w refleksjach teologicznych scholastyki, która potwierdziła aktualność tego charyzmatu, co widać na przykład w teologii św. Tomasa z Akwinu. Ten grunt teologiczny przyczynił się do tego, że profetyzm mógł następnie zaprezentować się w dziejach Kościoła średniowiecznego – widać go w wielkich postaciach Hildegardy z Bringen i Joachima da Fiore, w wielkich prorokach i prorokiniach wieków XIV i XV, od Katarzyny ze Sieny do Joanny d'Arc, od Brygidy Szwedzkiej do Girolama Savonaroli⁸.

⁸ Na temat profetyzmu średniowiecznego por. *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII^e-XVI^e siècles)*, Actes de la Table ronde organisée par l'U.R.A. 1011 du CNRS et le

Proroctwo rozwija się po linii wyznaczonej przez św. Augustyna, ale z biegiem czasu nabiera znaczenia kolektywnego i publicznego, do czego przyczyniła się pogłębiona świadomość, że grzech posiada także wymiar społeczny: grzesznikiem jest lud, a także grzesznikiem jest ten, kto go prowadzi, to znaczy władza polityczna i/lub władza kościelna. Hildegarda z Bingen wystąpiła zdecydowanie przeciw schizmie Fryderyka Barbarossy. Joachim da Fiore, widząc zło swego czasu, snuje myśli o przyszłej odnowie ludu i przemienieniu go w lud mnichów. Katarzyna ze Sieny uparcie napomina papieży, by wrócili do Rzymu. Joanna d'Arc staje się przewodniczką ludu, którym inni nie są w stanie pokierować. Savonarola ze współczuciem myśli o ludzie Florencji, mocno krytykuje Medyceuszów, którzy są tyranami, oraz niepokoi się o wiernych, których niewierny papież nie może doprowadzić do niczego innego jak tylko do większego zepsucia. Teologiczne założenia swojej aktywności profetycznej Savonarola wyraził w dziele *Dialogus de veritate profetica*. Kształtujące się w tym kontekście proroctwo zwraca się coraz bardziej do dziejów ludzkich i to dziejów grzesznych, stając się szczególnym zadaniem świętych (reagować na zło w świecie i Kościele), a niejednokrotnie także miarą ich świętości⁹. Oczywiście, tego proroctwa nie należy jej mieszać z tendencjami utopijnymi i z różnymi formami eschatologizmu i millenaryzmu.

Na poziomie osoby świadomość grzechu i pragnienie Boga prowadzi następnie do uformowania się ideału pokutnika, który jest swoistym suplementem proroka. Święty średniowieczny koniecznie i wyraźnie musi być pokutnikiem – to jest pierwsze kryterium jego świętości. Pokuta, podobnie jak proroctwo, musi z kolei prowadzić do podjęcia konkretnego i zdecydowanego działania. Proroctwo domaga się na poziomie kolektywnym działania historycznego różnego od działalności korupcyjnej, analogicznie pokuta domaga się podjęcia działania, które by ją odzwierciedlało. Kapitałne znaczenie dla zrozumienia średniowiecznego świętego i problematyki pokutnej posiada postać św. Kolumbana. Jego pozycja dziejowa nie wynika tylko z ksiąg pokutnych, które opracował (z nim inni Irlandczycy), ale przede wszystkim z tego, że zwrócił uwagę, nawet jeśli tylko w sposób ogólny, na powszechną konieczność pełnienia dzieł pokutnych, czyli podejmowania naprawy życia osobistego i społecznego, zachwianego w swoim porządku z powodu popełnionego grzechu. Pokuta jest bowiem miejscem psychologicznym i historycznym, dzięki któremu grzech pierworodny, który plami całe człowieczeństwo, stając się grzechem osobistym, może zostać naprawiony. W ten sposób wraz z pokutą staje na Zachodzie i w świętym zachodnim we wła-

Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'occident, XII-XVIII siècle» de l'Université de Paris X-Nanterre (Chantilly, 30-31 mai 1988), red. A. Vauchez, Rome 1990.

⁹ Por. C. Leonardi, *La crisi della cristianità medievale, il ruolo della profezia e Girolamo Savonarola*, w: *Verso Savonarola: misticismo, profezia, empiti riformistici fra Medioevao ed età moderna. Atti Della giornata di studi (Poggibonsi, 30 aprile 1997)*, red. G.C. Garfagnini, G. Picone, Firenze 1999, s. 3-23.

ściwym świetle problem sumienia, a zarazem problem działania (mało obecny na Wschodzie). W całym tym procesie teologicznym kształtowania świętości mającej wyraźne odniesienie historyczne pokuta została podniesiona do rangi zasadniczego elementu pedagogii społecznej. Została ona następnie wsparta w okresie średniowiecza przez formację, którą w ramach duszpasterstwa trafnie rozwijano, opierając się na nauczaniu teologicznym na temat wad głównych¹⁰.

Kluczem do zrozumienia świętego zachodniego i całej średniowiecznej kultury zachodniej jest więc pokuta, konkretyzująca się w ramach sakramentu pokuty – to znaczy w tym, jak jest rozumiany i przeżywany moment, w którym chrześcijanin uznaje się za grzesznika, ponieważ popełnił grzechy, do których się przyznaje, oraz podejmuje drogę nawrócenia i naprawy. Monastycyzm iroszkocki połączył dodatkowo tę kwestię z odpowiedzialnością lub nawet koniecznością pielgrzymowania, czyli z wędrówką, której celem jest rezygnacja z ojczyzny jako dzieło umartwienia i odnowy duchowej, przypominającej o pierwszeństwie spraw niebieskich nad ziemskimi. Nawet krucjaty, począwszy od końca XI wieku, były rozumiane jako dzieła pokutne. Dlatego średniowiecze stało się epoką pielgrzymek, zwłaszcza o charakterze pokutnym, które odegrały niezastąpioną rolę w kształtowaniu Kościoła, ale także Europy, jak trafnie zauważył Goethe¹¹.

ŚWIĘTY-KAZNODZIEJA

Monastycyzm zachodni uczynił własnym doświadczenie Irlandczyków i uczynił je własnym także Kościół rzymski. W ten sposób monastycyzm wypracował własną fizjonomię duchową. Już św. Jan Kasjan, również on współczesny św. Augustynowi i jego przeciwnik, wskazał na cenobityzm jako lepszą i bardziej odpowiednią formę monastycyzmu dla Zachodu. Wschód bardziej optował za eremityzmem. Później papież Grzegorz Wielki, w duchu św. Augustyna, dokonał ściślejszego określenia specyfiki monastycyzmu zachodniego. Był on mistykiem i widział w kontemplacji *proprium* prawdziwego chrześcijanina, a więc świętego. Kontemplacja jest typową czynnością określającą mnicha, który nie tyle zajmuje się działaniem, ile pragnie, podejmując trudne dzieło ascezy, dojść do kontemplacji Boga i rzeczywistości niebieskich¹². Przeciwwstawienie typowo monastyczne między *contemplatio* i *actio* zostało rozwiązane przez Jana Kasjana całkowicie na rzecz kontemplacji. Według niego największym niebezpieczeństwem zepsucia dla chrześcijanina jest stanie się kapłanem, to znaczy przyjęcie roli wprawdzie wyjątkowej, ale nastawionej na działanie, na zajmowanie się wiernymi, dlatego

¹⁰ Por. C. Casagrande, S. Vecchio, J. Baschet, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino 2000.

¹¹ Por. J. Leclercq, *U źródeł duchowości Zachodu*, tłum. S. Sztuka, Kraków 2009, s. 47-111.

¹² Por. A. de Vogüé, *Sguardi sul monachesimo*, Bologna 2006, s. 55-137.

też narażonej na zbyt głębokie wejście w rzeczywistość świata, a więc również na zwodnicze pomieszanie się z nią. Jest to dla niego sytuacja demoniczna, od której może uciec tylko mnich przez swoje oddalenie się od świata i schronienie się w twierdzy Bożej, którą jest klasztor.

Grzegorz Wielki dokonał odwrócenia tego stanowiska. Bez kontemplacji nie ma prawdziwego chrześcijanina, bez niego nie narodzi się świadectwo, w najwyższym stopniu prowadzące do świętości. Najwznioślejszym świadectwem według Grzegorza jest umiejętne przechodzenie od *contemplatio* do *actio*. Dla Grzegorza już nie mnich, którego nadal bardzo ceni, reprezentuje szczytowe doświadczenie chrześcijańskie, ale *praedicator*. Już zresztą w *Vita Augustini* Possydiusza wzorem chrześcijanina nie jest św. Antoni, czy nawet św. Marcin, czyli mnich-eremita i eremita-biskup, ale ten, kto żyje jak mnich, poświęcając się głoszeniu Ewangelii i apostołatowi oraz zwalczaniu herezji. W ten sposób u Grzegorza *praedicator* uosabia idealną postać świętego; w nim zjednoczenie z Bogiem łączy się z działaniem i w nim się manifestuje. Kontemplując, napełniony Duchem Świętym jak Maryja Dziewica, kaznodzieja niesie Słowo, aby zostało rozdzielone między ludźmi i w ten sposób poświadcza pełnię Kościoła. Kościół nękany przez Germanów, przez Arabów, a potem przez Węgrów i przez innych, składa się z chrześcijan, którzy są gotowi podjąć na nowo męczeństwo i wszelkie trudności historyczne. Rodzą się na nowo męczennicy w trakcie ewangelizacji narodów słowiańskich między X i XI wiekiem (są także męczennicy wewnątrzchrześcijańscy, z Tomaszem Becketem, a potem z Małgorzatą Porete i Savonarolą). Dlatego też Kościół mógł zrozumieć i zrealizować krucjaty na Wschód, w których podstawowe intencje podjęcia pokuty łączą się z motywami profetycznymi i eschatologicznymi, nawet jeśli interesy ekonomiczne mieszają się, jak zwykle zresztą, z interesami duchowymi.

Monastycyzm zachodni jest więc dzieckiem nie tylko samego Antoniego i medytacji Jana Kasjana, ale także Augustyna i Grzegorza. Jest to monastycyzm, jak zaznaczono, który odrzuca skrajne formy izolowania się od świata i który rozumie swoje świadectwo jako związane nie tylko z *contemplatio*, ale także z *actio*. Powraca tutaj kwestia monastycyzmu irlandzkiego, a także monastycyzmu irlandzko-frankońskiego wieków VI-IX, od Kolumbana do Bonifacego. Nawet jeśli monastycyzm benedyktyński jest bardziej statyczny i mniej misyjny, to jednak także jemu nie są obce komponenty apostołskie i profetyczne, które podkreślił już Grzegorz Wielki, gdy w *Dialogach* opisywał życie św. Benedykta. Potem monastycyzm reformowany, od walombrozanów do cystersów, reprezentuje niewątpliwie najsilniejsze przywiązanie do wartości mistyki i oddalenia od świata, ale nie przeszkadza mu to w podjęciu walki z symonią i herezjami (jak św. Jan Gwalbert) lub wyjść z klasztoru, aby podjąć wielorakie interwencje w rozmaitych trudnościach doświadczanych przez Kościół (jak czynił Bernard

z Clairvaux), ale nawet w problemach o charakterze politycznym¹³. *Actio* tego monastycyzmu staje się dominującą duchowością Zachodu: misja apostołska jest naśladowaniem Chrystusa apostoła, podjęciem wyzwania płynącego z przeżywanych dziejów aż do ewentualnego męczeństwa, upodobnieniem się do Słowa, które się wciela. Chrześcijaninem jest ten, kto jak Chrystus składa się w ofierze wszędzie tam, gdzie zachodzi taka potrzeba.

Głównymi etapami, które wyznaczają nowy wzór świętego zachodniego, są: reforma kościelna nosząca imię papieża Grzegorza VII (XI wiek) i neomonastycyzm mendykantów (XIII wiek). Pierwsze i nadzwyczajne wydarzenie buduje bowiem na Zachodzie inną postać Kościoła i świętości. W miejsce mnicha znaczenia kościelnego nabierają papież, biskup i kapłan i teraz oni stają się wzorem doskonałości. Sam papież jest święty i będzie odtąd nazywany „Jego Świątobliwością”. Ulega zmianie cała perspektywa teologiczna i duchowa. Kościół staje się teraz autonomicznym podmiotem władzy politycznej; ziemia i ciało są traktowane jako skraj duszy i nieba (nie są już widziane negatywnie jako przeszkoda dla doskonałości), ale także jako narzędzie uświęcenia, pozostając przedmiotem oczyszczenia. Świętość urzeczywistnia się nie przez odrzucenie ziemi, ale w nabyciu odnowionej świadomości, że wszelkie stworzenie jest dobre. Samym rozumem człowiek może dojść do Boga, jak zaproponuje św. Anzelm z Canterbury; człowiek może swoim rozumem i dzięki otrzymanemu darowi wiary budować swoje życie. Każdy człowiek jest osobą; jego boskie pochodzenie i możliwość stania się dzieckiem Bożym w Jezusie Chrystusie budzą w nim nową świadomość: jest grzesznikiem, nawet wielkim grzesznikiem, ale wie zarazem, że może odwołać się do miłosierdzia Bożego. Wraz z Grzegorzem VII święty nie jest mniej pokutnikiem niż w wiekach wcześniejszych, ale jego pokuta weryfikuje się w innej atmosferze duchowej, przez co zło, którego ma się wyrzec, nie jest już rzeczą stworzoną, jak przyjmuje się w kręgach monastycznych, ale jest nade wszystko związane z własną decyzją, zmierzającą do nadania znaczenia absolutnego rzeczy stworzonej.

Jest to oczywiste u mendykantów, którzy reformują i refundują tradycję monastyczną. Dla św. Franciszka z Asyżu każda rzecz stworzona jest piękna i święta, ponieważ zostaje uświęcona przez człowieka, uznającego w niej ślad Boży. Tym, co się teraz dowartościowuje, także dzięki doświadczeniu duchowemu wypracowanemu przez cystersów, jest człowieczeństwo Jezusa Chrystusa, Jego ludzkie doświadczenie, narodziny w Betlejem, śmierć na krzyżu. Dochodzi się do Jezusa i nawiązuje z Nim wspólnotę, postępując drogą naśladowania Jego życia i Jego czynów; weryfikuje się i urzeczywistnia wymiar subiektywny i osobowy męki. Teraz raczej *Christus patiens* niż *Pantocrator* dominuje w duszy brata i wiernego. Ten brat, szczególnie pod wpływem św. Dominika Guzmana, realizuje się jako

¹³ Por. J. Leclercq, *St. Bernard et l'esprit cistercien*, Paris 1966.

kaznodzieja¹⁴. Ta rola, zarezerwowana wcześniej prawie wyłącznie dla biskupów i opatów, staje się teraz pierwszorzędną rolą każdego kapłana i każdego brata. Po raz pierwszy między XII i XIII wiekiem sam lud chrześcijański jest przedmiotem pouczenia i jemu głosi się kazania: żąda się nawrócenia masowego po tym, jak Kościół osiągnął wyjątkowy prestiż za papieża Innocentego III¹⁵. Przepowiadanie nabiera charakteru powszechnego. Franciszek z Asyżu stwierdza, że można przepowiadać także bez słów; w pewnych przypadkach, na przykład pośród niewiernych, samo życie jest najlepszym przepowiadaniem.

ŚWIĘCI PATRONI

Przepowiadanie jest głównym wyrażeniem świętości, która troszczy się o ocalenie ziemi, o nawrócenie ludu, o doprowadzenie niewiernych do wierności. Jest to znakiem człowieczeństwa Chrystusa i całego Jego ziemskiego życia. Ponieważ w Kościele człowieczeństwo nabrało nowej wartości, dostarczyło ono podstaw teologicznych do wyłonienia się zjawiska patronatu świętych nad ludźmi i nad rzeczami. Rozwinęło się ono bardzo szeroko w Kościele zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, chociaż szerzej na Zachodzie¹⁶. Jest w pewnym stopniu prawdą, że nabierając takiego charakteru, święty wziął na siebie, przynajmniej częściowo, rolę, którą w pogaństwie pełniły rozmaite bóstwa. Koncepcja świętego jako patrona (*patronus, advocatus, defensor*) wywodzi się jednak przede wszystkim z koncepcji patronatu rzymskiego, który potem powoli ewoluował i skonkretyzował się w okresie wczesnego średniowiecza. Patron nie jest już tylko tym, który towarzyszy i poleca duszę zmarłego przed Majestatem Bożym, ale jest coraz bardziej tym, który strzeże człowieka w jego człowieczeństwie i w jego dziejach. Dopiero w okresie pełnego i późnego średniowiecza z tą funkcją połączy się funkcja o charakterze bardziej mistycznym, pewnego współuczestnictwa duchowego.

Obecność Germanów, a potem Arabów, z ich inwazjami i okrucieństwami, szczególnie w VI wieku (czego świadkiem jest św. Grzegorz z Tours), przyczyniła się do uformowania wizji świętego jako patrona jakiegoś miejsca (miasta lub jakiegoś większego obszaru) oraz jakiegoś narodu. Ta wizja rozszerzyła się następnie na poszczególne osoby: dać nowo narodzonemu dziecku imię świętego oznacza powierzyć się jego mocy i protekcji już od narodzin. Świętego-patrona wzywa się w każdej potrzebie doczesnej i duchowej, w przypadku zagrożeń,

¹⁴ O wyłonieniu się tego ideału na gruncie osobistego doświadczenia św. Dominika por. R. Spiazzi, *San Domenico di Guzman, biografia documentata*, Bologna 1999.

¹⁵ Por. J. Sayers, *Innocent III. Leader of Europe 1198-1216*, London 1994; B. Bolton, *Innocent III. Studies on Papal Authority and Pastoral Care*, Aldershot 1995.

¹⁶ Na temat genezy i kształtowania się kultu świętych zob. P. Brown, *Kult świętych. Narodziny i rola w chrześcijaństwie łacińskim*, tłum. J. Partyka, Kraków 2007.

nieszczęść, chorób, epidemii itd. Święty-patron z biegiem czasu w przekonaniu i zaufaniu wiernych, dzięki mocy Bożej, w której uczestniczy, ponieważ w Chrystusie należy do Jego Ciała i do wspólnoty wszystkich świętych, przyjmuje na siebie coraz bardziej wyspecjalizowaną rolę: może bronić bram miasta, daje tytuł kościołom, jego relikwie (nazywane niekiedy *patrocinia*) są gwarancją jego mocnej protekcji, podziela patronat z aniołami i archaniołami, broni od demona.

Święty-patron jest znakiem, że niebo i ziemia komunikują się ze sobą. Dla człowieka średniowiecznego święty-patron był koniecznym elementem i warunkiem jego życia. Dlatego nazwie Dziewicę Maryję *advocata*, uznając Ją za patronkę wszystkich patronów. Św. Augustyn Chrystusa nazywał *magnus patronus*. Właśnie ze względu na tę swoją pośredniczącą rolę – jest oczywiste, że jedynym Pośrednikiem jest Chrystus Jezus – święty-patron wpisuje się we wszystkie modele świętości, jakie zrodziły się na Zachodzie. Model męczennika, mnicha, a potem brata mendykanta, biskupa, wyznawcy i dziewicy konsekrowanej, mistyka i mistyczki w sensie szczególnym, to znaczy tych świętych, którzy wyraźnie ukazali relację, łączącą ich w duchu z Jezusem Chrystusem.

Zachód, oprócz modelu męczennika, znanego także na Wschodzie, gdzie bardziej niż na Zachodzie pojawili się męczennicy wewnątrzchrześcijańscy głównie w okresie walk ikonofilów i ikonoklastów, zwraca zasadniczą uwagę na model kaznodziei (*praedicator*) – by użyć pojęcia św. Grzegorza Wielkiego – to znaczy świętego, który żyje kontemplacją, ale jest przez nią skłaniany i jakby zmuszany do *actio*, to znaczy do konfrontowania się ze światem w celu doprowadzenia go do nawrócenia. Ten model ma wiele wariantów: mnicha, proroka, wyznawcy, cudotwórcy. Jest to model, który widzi w *Christus patiens* – w męce Chrystusa drogę, która prowadzi go do zbawienia i dlatego domaga się przejścia z Chrystusem przez tę samą próbę, by móc zbawić wraz z Nim także świat.

Model świętego-patrona nie reprezentuje w sensie ścisłym jakiegoś odrębnego modelu świętości, ale jest cechą charakterystyczną świętego zachodniego. Właśnie dlatego, że uczestniczy w dziejach, wyraża moc, która przychodzi do świętego przez jego włączenie w to, co boskie, i wyraża równocześnie grzech człowieka, który potrzebuje wsparcia. Idea patronatu kształtuje więc chrześcijańską wizję świata, który jest otwarty na działanie Boże i je przyjmuje w konkretnych okolicznościach historycznych. Nie jest to idea drugorzędna, ale zasadnicza, ponieważ odzwierciedla się w niej zasadniczy aspekt biblijnego obrazu Boga, a zarazem wiary, której objawienie od Boga się domaga. Wyraża się w ten sposób zasadnicze przekonanie, że człowiek w świecie przeżywa bezpośrednią relację z Bogiem i to, co czyni, jest wyrazem tej relacji i ma odniesienie do zbawienia człowieka. Nie powinno więc być rozdzwienku między codziennym życiem i doświadczeniami egzystencji a wiarą – chrześcijanin jako zanurzony w świecie jest wierzącym dążącym do świętości, którą dokonuje także przemiany świata, w którym żyje.

UWAGI KOŃCOWE

Z tego zarysu rozwijania się modeli świętości w Kościele wynika bardzo jednoznacznie, że doświadczenia świętych są żywą lekcją wpisywania wiary w dzieje ludzkie, a tym samym dokonywania przemiany tych dziejów w duchu chrześcijańskim. Świętość jawi się rzeczywiście jako czynnik ewangelizacyjny. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, który daje się zauważyć w dziejach świętości, że konkretne jej modele są w znacznym stopniu odpowiedzią na wymagania sytuacji duchowej poszczególnych epok. Nie ma świętości abstrakcyjnej. Świętość nie jest oderwaniem się od świata, ale głębszym wejściem w niego, by od wewnątrz dokonywać jego przemiany.

Staje przed nami zasadnicze pytanie: jaki model świętości byłby zatem najbardziej adekwatny na nasze czasy? Odpowiedź na tak postawione pytanie domaga się pogłębionej analizy kulturowej w odniesieniu do sytuacji naszego czasu, ale na pewno jest możliwa¹⁷. W każdym razie na pewno w traktowaniu o świętości, zwłaszcza w kontekście nowej ewangelizacji, zachodzi potrzeba szerszego uwzględnienia w nim czynnika kulturowego, gdyż tylko w ten sposób będzie można pokazać, w którym miejscu nasz świat jest otwarty na zbawcze orędzie Boże. Oczywiście, należy także zastanowić się nad wypracowaniem odpowiedniego sposobu dokonywania takiej analizy. Takie postępowanie może wydatnie pomóc w znalezieniu odpowiedzi na pytanie o skuteczność ewangelizacji i w ogóle obecności chrześcijan we współczesnym świecie.

W poszukiwaniu modelu świętości na miarę naszych czasów na pewno warto wziąć pod uwagę przypomniane tutaj modele proroka i kaznodziei, które w świetle doświadczeń historycznych jawią się jako modele ponadczasowe, choć może zachodzić potrzeba ich ewentualnego przystosowania do nowej sytuacji dziejowej i wrażliwości kulturowej. Kościół i świat w każdym czasie i w każdych okolicznościach potrzebują instancji krytycznej, to znaczy potrzebują proroka, gdyż tylko w ten sposób mogą uchronić się przed zachwyceniem się swoim stanem duchowym oraz zdołają zwrócić się do właściwego dla nich celu. Nie chodzi tutaj tylko o ustrzeżenie się jakiegoś tryumfalizmu światowego, ale o realistyczne podejmowanie tego, co niosą dzieje, zwłaszcza zwracanie uwagi na pojawiające się nieustannie niebezpieczeństwa i fakty korupcji. Kaznodzieja zaś jest tym, który ma ciągle na nowo, nowym pokoleniom i w nowych sytuacjach, proponować jedyną prawdę, którą jest Jezus Chrystus. Jego pozycja jest nad wyraz uprzywilejowana w każdym czasie, chociaż spoczywające na nim zadanie nie jest łatwe, a jego realizowanie nie spotyka się z łatwym uznaniem. Zachętą do jego podejmowania niech będą zawsze słowa św. Pawła: „Prezbiterzy, którzy dobrze

¹⁷ Własną propozycję sformułowałem w innym miejscu – por. J. Królikowski, *Możliwość ewangelizacji w sytuacji duchowej współczesnego świata*, „Studia Socialia Cracoviensia” 2 (2010), nr 2, s. 139-152.

przewodniczą, niech będą uważani za godnych podwójnej czci, a najbardziej ci, którzy trują się głoszeniem słowa i nauczaniem” (1 Tm 5,17).

THE INVOLVEMENT OF SAINTS IN THE HISTORY OF CHURCH AND THE NEW EVANGELIZATION

Summary

The experience of Church shows that saints played a vital role in its history, especially in the origin of evangelization. Therefore it is justified to ask a question about the specificity of evangelization throughout particular historical periods and saints' contribution. According to the analysis of historical events, based on the theological key, certain images of sanctity were formed during the following ages. These models had distinctive features and developed in response to, both, ecclesial and cultural challenges. Models of : saint – prophet, saint – preacher and saint – patron should be particularly mentioned here. The synthesis of all these patterns may result in constructing the model of sanctity which is presented in the new evangelization.

Słowa kluczowe: świętość, nowa ewangelizacja, prorok, kaznodzieja, patron.

Keywords: sanctity, new evangelization, prophet, preacher, patron.