

ks. Janusz Królikowski

DOŚWIADCZENIE ŚWIĘTYCH W DZIEJACH KOŚCIOŁA I NOWA EWANGELIZACJA

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 miało 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 eklezyjalną. W każdym razie kwestia ta posiada doniosłe znaczenie eklezyjalne, a to oznacza, że należy uczynić ją przedmiotem dalszego pogłębienia teologicznego i spojrzeć na nią z nowego punktu widzenia. Może właśnie sytuacja pewnej nieokreśloności, w jakiej znajduje się kwestia nowej ewangelizacji, sprzyja dalszej refleksji nad nią, ponieważ pozostaje ona otwarta na wielość tematów i sposobów ich ujęcia. Można zatem powiedzieć, 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 z tego powodu, że w tych dziejach bardzo wyraźnie widzimy, że „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 wpisanania w nie jedynej Ewangelii Jezusa Chrystusa. W szczególny sposób 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 wydobywania przesłania, które ma swoje korzenie w czymś, co można by określić jako *magisterium historiae* albo *magisterium sanctorum*.

Podając 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. Papiież Benedykt XVI kontynuował to ważne dzieło eklezjalne. Brakiem tego mówienia o potrzebie świętych jest jednak jego ogólnikowość, która wyraża się w tym, że pojmuje się świętość trochę biernie albo mechanicystycznie, zapominając, że świętość chrześcijańska wyraża się w działaniu nastawionym na wzbudzenie jak najszerzego oddziaływania eklezjalnego i kulturowego. Stare zasady teologiczne bardzo przejrzyście potwier-

dzają ten fakt: 1. *Deus non dat gratiam homini nisi utatur illa*⁹⁶, 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 oddziaływaniem⁹⁷. 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 intensywnie pod uwagę. Świętość jest więc działaniem nastawionym na wywarcie wpływu i dlatego wywołuje szczególnie trwałe skutki w dziejach. Taka świętość doprowadziła też 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 Europy⁹⁸.

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 poprzez pójście Jego śladami. To jest doskonałość chrześcijańska. Nie 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 doprowadzo-

⁹⁶ Tomasz z Akwinu, *In psalmos Davidis expositio*, 38, 1.

⁹⁷ Por. R. Spiazzi, *Natura e Grazia. Fondamenti dell'antropologia cristiana secondo San Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991.

⁹⁸ Por. J. Królikowski, *Budzenie Kościoła. O misji papieża Jana Pawła II po dwudziestu latach pontyfikatu*, Kraków 2000, s. 97-118.

na 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, człowiekiem historycznym; nie jest to jedynie kondycja ducha – jak w przypadku bóstw pogańskich – lub tylko pewna funkcja człowieka przekształcona w pewien 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. Święty 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 kres 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 nienawidził, 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).

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 przyjmuje łaskę, czyli życie Boże. „O, gdybyś znała dar Boży” (J 4,10) – mówi Jezus do Samarytanki, 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 każde-

go człowieka, którym jest sam Bóg⁹⁹. Świętość chrześcijańska opiera się na przyjętym osobie, w pełnej wolności życia 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 wypełnienie¹⁰⁰, 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 kościelne¹⁰¹. Cesarz Konstantyn wprowadził zasadę, że trzecie przykazanie Boże powinno konkretyzować się

⁹⁹ Por. J. Królikowski, *Świętość i święci w Kościele*, w: A. Witkowska, *Mocarze ducha. Polscy święci i błogosławieni 999-2007*, Tarnów 2008, s. 15-35.

¹⁰⁰ Por. E. Zocca, *Dai «santi» al «santo». Un percorso storico-linguistico intorno all'idea di santità (Africa romana secc. II-V)*, Roma 2003.

¹⁰¹ G.K. Chesterton napisał bardzo słusznie: „Nikt nie napisze nigdy historii Europy, która miałaby sens, dopóki nie odda sprawiedliwości soborom

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 doświadczenie mistyczne albo jako świadectwo formowania dziejów w duchu chrześcijańskim¹⁰².

W naszych czasach chrześcijańskość 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 Medjugorje, zachowując tradycyjną wierność wobec Rzymu, Ziemi Świętej, Fatimy, Lourdes czy Jasnej Góry, nie zapominając o San Giovanni Rotondo i św. o. 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 ludzi i w każdy system wartości

Kościola” (L.D. Davis, *Storia e cronaca de i sette concili che definirono la dottrina cristiana*, Casale Monferrato 1998, s. 5).

¹⁰² Por. J.W. O'Malley, *Quattro culture dell'Occidente*, Milano 2007.

– 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 eklesjalnego 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, podążająca w znaczącym stopniu po linii teologicznej wyznaczonej przez św. Augustyna, składa się z imponującej serii wielkich postaci. Niektóre z nich 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 arbitralny, to jednak patrząc całościowo na dzieje Kościoła zachodniego można podjąć próby wyznaczenia pewnych ogólniejszych linii rozwijania się świętości wywierającej 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 rzq-*

dach Boga. Bardzo polemizuje z chrześcijanami swojego czasu, których z pasją oskarża o przywiązanie do pieniądza i dogłębne zepsucie. Nie jest wielkim teologiem, daleko mu do św. Augustyna, ale tym, co nadaje szczególne znaczenie jego przesłaniu, jest przekonanie o możliwości wyjścia z 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 Salviana – od chrześcijan rzymskich są nie tylko narzędziem kary Bożej, ale 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 miał szczególny 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, uśmierzając wywołaną panikę, a potem odgrywając ważną rolę w nawróceniu Franków. Pod koniec wieku św. Grzegorz Wielki, który w swoim emblematycznym świętym, mnichu cenobicie Benedyktie z Nursji, jest w stanie zobaczyć także proroka, podejmuje problem prorocstwa na poziomie teologicznym. W *Homiliach do Ezechiela* określa teoretyczne cechy charakterystyczne dla prorocstwa, a zarazem stara się uhistorycznić jego rolę, wyznaczając biskupowi (*episcopus*), który prowadzi lud chrześcijański, rolę proroka 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. Tomasza 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 Bingen i Joachima z Fiore, w wiel-

kich prorokach i prorokiniach XIV i XV wieku, od Katarzyny ze Sieny do Joanny d'Arc, od Brygidy Szwedzkiej do Girolamo Savonaroli¹⁰³.

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 ten, kto go prowadzi, to znaczy władza polityczna i/lub kościelna. Hildegarda z Bingen wystąpiła zdecydowanie przeciw schizmie Fryderyka Barbarossy. Joachim z Fiore, widząc zło swoich czasów, 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 rządzą nim po tyrańsku, oraz niepokoi się o wiernych, których niewierny papież nie może doprowadzić do czego 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 ku dziejom ludzkim i to dziejom grzesznym, stając się szczególnym zadaniem świętych (reagować na zło w świecie i Kościele), a niejednokrotnie także miarą ich świętości¹⁰⁴. Oczywiście tego

¹⁰³ 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 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.

¹⁰⁴ Por. C. Leonardi, *La crisi della cristianità medievale, il ruolo della profezia e Girolamo Savonarola*, w: *Verso Savonarola: misticismo, profezia, emipiti 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.

prorocstwa nie należy 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 koniecznik i wyraźnie musi być pokutnikiem – to jest pierwsze kryterium jego świętości. Pokuta, podobnie jak prorocstwo, musi z kolei prowadzić do podjęcia konkretnego i zdecydowanego działania. Prorocstwo 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 ma postać św. Kolumbana. Jego pozycja dziejowa nie wynika tylko z ksiąg pokutnych, które opracował (a 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 zjawiskiem psychologicznym i historycznym, dzięki któremu grzech pierwotny plamiący całe człowieczeństwo, stając się grzechem osobistym, może zostać naprawiony. W ten sposób na Zachodzie i w zachodnim świętym wraz z pokutą staje we właściwym 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 duszpašterstwa trafnie rozwijano w oparciu o nauczanie teologiczne na temat wad głównych¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Por. C. Casagrande, S. Vecchio, J. Baschet, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino 2000.

Kluczem do zrozumienia zachodniego świętego 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, poczynając 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 Goethe¹⁰⁶.

Święty-kaznodzieja

Monastycyzm zachodni uczynił własnym doświadczenie Irlandczyków, podobnie postąpił Kościół rzymski. W ten sposób monastycyzm wypracował własną fizjonomię duchową. Już św. Jan Kasjan, również współczesny św. Augustynowi, w dodatku 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 rzeczywisto-

¹⁰⁶ Por. J. Leclercq, *U źródeł duchowości Zachodu. Etapy rozwoju i elementy stałe*, Kraków 2009, s. 47-111.

ści niebieskich¹⁰⁷. Przeciwwstawienie typowo monastyczne między *contemplatio* i *actio* zostało rozwiązane przez św. 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 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.

Święty 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 papieża Grzegorza było umiejętne przechodzenie od *contemplatio* do *actio*. Dla niego to 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 św. 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, Arabów, a potem Węgrów i 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

¹⁰⁷ Por. A. De Vogüé, *Sguardi sul monachesimo*, Bologna 2006, s. 55-137.

Porete i Savonarolą na czele). 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 św. Antoniego i medytacji św. Jana Kasjana, ale także św. Augustyna i św. Grzegorza. Jest to monastycyzm, jak zaznaczono, który odrzuca skrajne formy izolowania się od świata i 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 św. Kolumbana do św. 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 papież Grzegorz Wielki, gdy w *Dialogach* opisywał życie św. Benedykta. Potem monastycyzm reformowany, od walombrozjanów do cystersów, reprezentuje niewątpliwie najsilniejsze przywiązanie do wartości mistyki i oddalenia do świata, ale nie przeszkadza mu to w podjęciu walki z symonią i herezjami (jak św. Jan Gwalbert) lub wyjściu z klasztoru, aby podjąć wielorakie interwencje w rozmaitych trudnościach doświadczanych przez Kościół (jak czynił św. Bernard z Clairvaux), nawet w problemach o charakterze politycznym¹⁰⁸. *Actio* tego monastycyzmu staje się dominująca 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 zachodniego świętego, są reforma kościelna nosząca imię papieża Grzego-

¹⁰⁸ Por. J. Leclercq, *Saint Bernard et l'esprit cistercien*, Paris 1966.

rza 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 proponuje św. Anzelm z Canterbury; człowiek może swoim rozumem i dzięki otrzymanemu darowi wiary budować własne 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 nawiązu-

je 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 Guzmána, realizuje się jako kaznodzieja¹⁰⁹. 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 masowego nawrócenia po tym, jak Kościół osiągnął wyjątkowy prestiż za papieża Innocentego III¹¹⁰. 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.

Święty-patron

Przepowiadanie jest głównym wyrażeniem świętości, która troszczy się o ocalenie ziemi, o nawrócenie ludu, o doprowadzenie niewiernych do wierności. Jest 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 Zachodzie¹¹¹. Jest w pewnym stopniu prawdą,

¹⁰⁹ O wyłonieniu się tego ideału na gruncie osobistego doświadczenia św. Dominika por. R. Spiazzi, *San Domenico di Guzmán. Biografia documentata*, Bologna 1999.

¹¹⁰ 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.

¹¹¹ Na temat genezy i kształtowania się kultu świętych por. P.R.L. Brown, *Kult świętych. Narodziny i rola w chrześcijaństwie łacińskim*, Kraków 2007.

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 okrucieństwem, szczególnie w VI wieku (czego świadkiem jest św. Grzegorz z Tours), przyczyniła się do uformowania wizji świętego jako patrona danego miejsca (miasta lub większego obszaru) oraz 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, 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 Maryję Dziewicę *advocata*, uznając Ją za patronkę wszystkich patronów. Święty Augustyn nazywał Chrystusa *magnus patronus*. Właśnie ze względu na tę swoją pośredniczącą rolę – jest

oczywiste, że jedynym Pośrednikiem jest Jezus Chrystus – 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 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*, czyli 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*, czyli męce Chrystusa, drogę, która prowadzi 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 zachodniego świętego. Właśnie dlatego że uczestniczy w dziejach, wyraża moc, która przychodzi do świętego przez jego włączenie w to, co Boskie, i ukazuje równocześnie grzech człowieka, który potrzebuje wsparcia. Idea patronatu kształtuje więc chrześcijańską wizję świata, który jest otwarty na działanie Boże i przyjmuje je 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, a to, co czyni, jest wyrazem tej relacji i ma odniesienie do zbawienia człowieka.

Nie powinno więc być rozdziewku między codziennym życiem i doświadczeniami egzystencji a wiarą – chrześcijanin jako zanurzony w świecie jest wierzącym dążącym do świętości, dokonując za jej przyczyną 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 ludzkości, 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 do naszych czasów? Odpowiedź na tak postawione pytanie domaga się pogłębionej analizy kulturowej w odniesieniu do sytuacji naszych czasów, ale na pewno jest możliwa¹¹². W każdym razie na pewno w rozważaniu 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 odpowie-

¹¹² Własną propozycję sformułowałem w innym miejscu – por. J. Królikowski, *Możliwość ewangelizacji w sytuacji duchowej współczesnego świata*, „Studia Socialia Cracoviensia” 2010, nr 2, s. 139-152.

dzi 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 dalszą 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 przed tryumfalizmem światowym, 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, jaką jest Jezus Chrystus. Jego pozycja jest nad wyraz uprzywilejowana w każdych czasach, 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 przewodniczą, niech będą uważani za godnych podwójnej czci, a najbardziej ci, którzy trują się głoszeniem słowa i nauczaniem” (1 Tm 5,17).