

ISSN 1897 - 7618

SŁOWO KRZYŻA

2 (2008)

WARSZAWA

Recenzenci tomu:

O. prof. dr hab. Tomasz Gałkowski CP
Ks. prof. dr hab. Marian Graczyk SDB
Ks. prof. dr hab. Waldemar Graczyk
O. prof. dr hab. Jerzy J. Kopeć CP
O. prof. dr hab. Józef Kulisz SJ
Ks. prof. dr hab. Franciszek Mickiewicz SAC
Ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz
Ks. prof. dr hab. Wojciech Misztal
P. prof. dr hab. Teresa Paszkowska
Ks. prof. dr hab. Józef Warzeszak
P. prof. dr hab. Andrzej Jakubik
ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański

Oddano do druku w grudniu 2008

SŁOWO KRZYŻA
ROCZNIK POŚWIĘCONY
TEOLOGII KRZYŻA
ORAZ DUCHOWOŚCI I HISTORII
PASJONISTÓW



2 (2008)

WARSZAWA



*Za zezwoleniem Władzy Kościelnej
o. Andrzej Jakimiak CP, Prowincjał Pasjonistów*

***Nazwa i adres wydawcy:** Polska Prowincja Pasjonistów,
ul. Zamieniecka 21, 04-158 Warszawa*

***Adres Redakcji:** ul. Zamieniecka 21, 04-158 Warszawa*

Skład Redakcji:

*o. Waldemar Linke CP (redaktor naczelny i kierownik działu
biblijno-teologicznego),*

o. Marek Miotk CP (kierownik działu duchowości pasyjnej),

o. Mariusz A. Wojciechowski CP (sekretarz redakcji),

o. Henryk D. Wójtyska CP (kierownik działu historycznego)

Ilona Balaż

***Korekta i opracowanie redakcyjne:** Ilona Balaż, Tatiana Hardej,
Ewelina Kawaler*

***Druk:** Wydawnictwo Ojców Franciszkanów Niepokalanów
Paprotnia, ul. M. Kolbego 5, 96-515 Teresin*

***Projekt okładki i opracowanie graficzne:** Dobrosław Wierzbowski
Skład: Dobrosław Wierzbowski*



Historia pasjonistów w Polsce
- 50 lat prowincji



Prowincjał Pasjonistów

ul. Zamieniecka 21
04-158 Warszawa
tel. (0-22) 6107951
fax (0-22) 8705284

W tym roku przypadł Jubileusz 50 lat Polskiej Prowincji Zgromadzenia Męki Jezusa Chrystusa oo. Pasjonistów, bowiem 18 czerwca 1958 r. Stolica Święta zatwierdziła Polską Prowincję Pasjonistów. W tym też roku mija 50 lat naszej obecności w Warszawie i 70 lat obecności w Rawie Mazowieckiej. Są to dla nas wielkie wydarzenia, ponieważ pamięć wielkich rocznic, w tym i tak ważnej, jak rocznica wyniesienia naszej społeczności Pasjonistów w Polsce do rangi Prowincji, z pewnością przyczyniła się do większego przeżycia naszej jedności i tożsamości.

W naszej kaplicy w Warszawie z okazji jubileuszu została ufundowana ze składek wiernych, poświęcona i zawieszona płaskorzeźba patrona tego miejsca modlitwy – św. Gabriela od Matki Bożej Bolesnej, patrona młodzieży zakonnej. Poświęcenia dokonał abp gen. dr Sławoj Leszek Głódź, gdy udzielał 30 marca 2008 r. święceń kapłańskich o. Witalijowi Słobodianowi CP, pierwszemu pasjonście z Ukrainy. W uroczystości wzięło udział duchowieństwo z sąsiednich parafii warszawsko-praskich. W Rawie Mazowieckiej natomiast 29 maja 2008 r., na zakończenie oktawy Bożego Ciała, pod przewodnictwem ks. bp Józefa Zawitkowskiego dziękowaliśmy Bogu za istnienie tej ważnej placówki, która pozwoliła zachować ciągłość istnienia zorganizowanego życia Zgromadzenia w Polsce w trudnych latach wojny. Przyczyniła się przez to do umożliwienia ustanowienia Prowincji. Jego Ekscelencja podkreślił ważną rolę

duszpasterstwa Pasjonistów w tym mieście, które niosło nadzieję i możliwość pojednania z Bogiem przez tyle lat. Miałem okazję wyrazić w imieniu Zgromadzenia wdzięczność za to, że w trudnych latach wojny i powojennych mieszkańcy Rawy i okolic dawali nam wsparcie, dodawali ducha i okazywali wdzięczność za to, co mogliśmy im ofiarować.

Główny obchód 50-lecia naszej Prowincji odbył się w dniach 12-15 czerwca 2008 w Przasnyszu. Przez pierwsze trzy dni przedstawiono referaty dotyczące naszego charyzmatu, naszej historii i okoliczności powstania naszej Prowincji. Wygłosili je kolejno o. prof. dr hab. Henryk Damian Wojtyska CP, p. mgr Piotr Kaszubowski i o. Mariusz Ratajczyk CP. Centralnym punktem uroczystości była wspólna celebracja Eucharystii, której przewodniczyłem w dniu 15 czerwca 2008 r. o godz. 11³⁰. Dziękowaliśmy w niej Bogu za dar naszej Prowincji. W czasie tego nabożeństwa odczytany został list Ordynariusza Diecezji Płockiej, ks. dr Piotra Libery, następcy bł. abp Antoniego Juliana Nowowiejskiego, który zaprosił Pasjonistów do swej diecezji, przez co dał im pierwszą siedzibę w Polsce. Obecny Biskup Płocki życzył przy tej okazji „Wspólnocie Ojców i Braci Pasjonistów (...) obfitości Bożego błogosławieństwa oraz wytrwałości w prowadzeniu wszystkich dzieł i zamierzeń, które podejmuje”.

Drugi już numer rocznika teologiczno-historycznego „Słowo Krzyża” ma charakter okolicznościowy. Dlatego pierwsza jego część zawiera referaty wygłoszone w Przasnyszu. Czasopismo to zawiera cenne materiały dotyczące naszej duchowości oraz mogące inspirować nasze życie duchowe i działania apostołskie. „Słowo Krzyża to owoc i ilustracja drogi, jaką przeszła nasza Prowincja w ciągu minionego półwiecza swego istnienia. Jest ono kontynuacją tradycji naszej Prowincji, która od dziesięcioleci wydawała pismo zajmujące się publikowaniem materiałów dotyczących naszej duchowości i historii, założone przez o. Michała Stolarczyka. Pełniło ono bardzo ważną rolę, bowiem dla zakonników naszego Zgromadzenia było głównym, a czasem jedynym

materiałem informacyjnym i formacyjnym. Dzięki, ledwie czytelnym nieraz, stronicom pisanym na maszynie, na przebitkowym papierze, realizowała się formacja permanentna, utrwałała pamięć o naszej przeszłości.

Po śmierci o. Michała 26 grudnia 1981 r. redagowaniem „Słowa Krzyża” zajął się o. Paweł Lubecki i zajmował się tym do czasu swego odejścia ze Zgromadzenia (1985). Po nim długoletnim redaktorem został o. Jerzy Chrzanowski. Praca tych trzech zakonników zaowocowała grubo ponad setką numerów. Były one przeznaczone dla zakonników naszej Prowincji. Podobny zasięg miała większość materiałów publikowanych przez Centrum Duchowości Pasyjnej *Evangelium Passionis* (książki z serii „Teksty i studia z duchowości Zgromadzenia Męki Pańskiej”). Rok temu nasza Prowincja podjęła nowe wyzwanie: przedstawić naszą tradycję, historię i nasz dorobek intelektualny na szerszym forum.

W sposób szczególny czujemy się, jako Pasjoniści, odpowiedzialni za zorganizowanie forum wymiany myśli w dziedzinie teologii Krzyża. Ten dział naszej aktywności kultywowany był przez naszą Prowincję w formie sympozjów interdyscyplinarnych (Lublin – 1977 r., Olsztyn – 2001 r., Warszawa – 2003 r.). Dwa pierwsze z nich zostały zorganizowane przy wielkim nakładzie pracy o. prof. dr hab. Henryka Damiana Wojtyśki CP. Poprzez wydawanie rocznika usiłujemy nadać temu wysiłkowi charakter systematyczny, prowadzący do wydawania rocznika teologicznego.

Utworzenie w 2007 r. czasopisma naukowego „Słowo Krzyża” jest inicjatywą, która stała się możliwa dzięki stałemu wysiłkowi Prowincji, by kształcić ludzi w różnych dziedzinach nauki, zwłaszcza w teologii. Wysiłek ten może dziś zaowocować nie tylko tym, że mamy pośród siebie wielkie nazwiska, łatwo rozpoznawalne w świecie naukowym dzięki znaczącym osiągnięciom. Dziś można mówić o tym, że cała wspólnota prowincjalna stanowi społeczność dobrze przygotowaną do udziału w życiu intelektualnym. „Słowo Krzyża” jest rocznikiem, w którym obecna jest tematyka biblijna i teologiczna związana z

teologią krzyża, duchowością pasyjną i dziedzictwem duchowym Zgromadzenia Pasjonistów oraz historią naszego Zgromadzenia oraz kultu Męki Pańskiej. Do tych trzech głównych działów pisma dodać jeszcze należy polskojęzyczną bibliografię pasyjną oraz dział recenzji. Wypada mieć nadzieję, że to nowe czasopismo naukowe wypełnia pewną lukę wśród wydawnictw teologicznych w Polsce, wśród których brakowało forum poświęconego teologii krzyża. Pismo stać się może dzięki temu ważną płaszczyzną wymiany myśli teologicznej, nie tylko katolickiej. Teologia krzyża jest bowiem od lat płodnym terenem, na którym rozwija się myśl ekumeniczna. Krzyż okazuje się znakiem jedności w teologii i w życiu różnych wspólnot chrześcijańskich. Wydawcą roczników jest Polska Prowincja Pasjonistów. W piśmie tym wyraża ona swą aspirację do bycia aktywnym podmiotem życia kulturalnego i duchowego w polskim Kościele.

W pracy nad wydawaniem „Słowa Krzyża” zaangażowany jest zespół oddający się temu dziełu na co dzień. Redaktorem naczelnym pisma jest o. Waldemar Linke CP, sekretarzem redakcji o. Mariusz Wojciechowski CP, a działami kierują o. Henryk Damian Wojtyska CP i o. Marek Miotk CP. Raz jeszcze pragnę wyrazić ogromną wdzięczność poprzednim Redaktorom „Słowa Krzyża”. Ich praca stanowi dla nowej Redakcji nie tylko solidny fundament, ale przede wszystkim przykład solidnej i pełnej oddania pracy na rzecz Zgromadzenia i Polskiej jego Prowincji.

„Słowo Krzyża” jest wyrazem naszej wspólnotowej dojrzałości, owocem 50 lat istnienia Prowincji zakonnej Pasjonistów w Polsce, która, choć nie bez przeszkód, rozwijała się także w dziedzinie „mądrości Krzyża”.

 o. Andrzej Jakimiak CP
Przełożony Prowincjalny

O. MARIUSZ RATAJCZYK CP

*O charyzmacie ogólnie
i o charyzmacie św. Pawła od Krzyża osobiście*

Znaczenie terminu w języku potocznym

Sam termin „charyzmat” jest dość dobrze znany w języku polskim. Często spotyka się go w języku potocznym, areligijnym, choć tu od formy rzeczownikowej lepiej znana jest przymiotnikowa: „charyzmatyczny”. Czytając literaturę traktującą o postawach charyzmatycznych czy też wsłuchując się w różnego rodzaju wypowiedzi można bez trudu wywnioskować, że człowiek charyzmatyczny to osoba z wyrazistym charakterem, dążąca do jasno określonego celu, cechująca się dynamicznym działaniem, konsekwencją w realizowaniu zamierzeń, zazwyczaj posiadająca dobry kontakt z otoczeniem i zdolna przekonać innych do głoszonych przez siebie poglądów. Miano charyzmatycznej osobowości przypisywane jest nie tylko przywódcom religijnym, hierarchom różnych obrządków i politykom. Dzisiaj mówi się również o charyzmatycznych sprzedawcach, przedstawicielach firm i instytucji, o pseudo-gwiazdach i osobowościach choćby na chwilę wykreowanych przez media. To wszystko powoduje zacieranie właściwego pojmowania tego, czym w ogóle był pierwotnie charyzmat i jak aktualnie powinien być pojmowany w sferze teologalnej. Popularnie pojmowane określenie niesie w sobie jedynie przesłanie o tym, że ktoś wyróżnia się na tle innych, że jest bardziej skuteczny lub łatwiej rozpoznawalny. Takie rozumienie pojęcia „charyzmatyczny” wskazuje też bardzo mocno na pewnego rodzaju odcięcie się danej jednostki od ogółu do tego stopnia, że ogół jest pozostawiony daleko w tyle za „jedynym wybranym”. I właśnie przede wszystkim to pozostaje w sprzeczności z pierwotnym rozumieniem interesującego nas terminu.

Geneza terminu w teologii

Słowo *charyzmat* wywodzi się z języka greckiego (χάρισμα) i oznacza przedmiot i rezultat łaski Bożej, pewien rodzaj przychylności lub daru Boga dla wierzących. Słowo to nie występuje w klasycznej literaturze greckiej, ówczesnej literaturze religijnej, nie ma go nawet w biblijnym języku LXX. Pojawia się w Nowym Testamencie: szesnaście razy w Listach Pawła Apostoła i raz w Liście św. Piotra¹. Jest używane w celu określenia nadzwyczajnych zjawisk i sytuacji odnoszących się do wierzących Kościoła pierwotnego. Na pewno taki rodzaj daru wyróżnia obdarowanego spośród innych, ale zasadniczym zamysłem obdarowującego jest to, by to szczególne obdarowanie służyło całej wspólnotie wierzących i paradoksalnie ma ono wzmacniać jedność takiej wspólnoty. Paweł podaje cztery katalogi, w których, pomijając powtórzenia, wymienia dwadzieścia różnorodnych charyzmatów². Taka skala obdarowania z jednej strony świadczy o dużym upodobaniu i wspaniałomyślności obdarowującego, z drugiej – o duchowym bogactwie obdarowanej wspólnoty; a ponadto zakłada spontaniczną wdzięczność i radość, które powinny się rodzić ze strony beneficjentów. Pojedyncza osoba może otrzymać jeden lub więcej charyzmatów, ale tak jak ich źródło, tak również ich pełnia znajduje się jedynie w Bogu. Dla osoby obdarowanej dar jest nie tylko swoistą donacją, ale by dla wspólnoty był użyteczny, jest również zadaniem. Zwłaszcza charyzmaty nadzwyczajne pociągają za sobą konieczność spełnienia określonej misji. Trzeba jednak podkreślić fakt, że charyzmat nie jest przedmiotem, który można zdobyć. Jest darem udzielonym według wolnej woli Boga w celu realizowania Jego zbawczego zamysłu. Dlatego autentyczne obdarowanie cechuje się ścisłym powiązaniem z aktualną kondycją wspólnoty Kościoła. Ten element pneumatologii jest głęboko eklezjologiczny. Bezpośrednim i jedynym dawcą i przekazicielem charyzmatów w Kościele jest Osoba Ducha Świętego. Z tego też wynika, że osoba obdarowana charyzmatem nie może tego daru przekazać komuś innemu. Otrzymując ten dar, akceptując go i korzystając z niego, obdarowana osoba może dzielić się z innymi tylko owocami, skutkami tego daru, ale nie nim samym. Funkcjonowanie charyzmatów w Kościele ma służyć

1 W listach Pawłowych: Rz 1,11; 5,15.16; 6,23; 11,29; 12,6; 1Kor 1,7; 7,7; 12,4; 12,9.28.30.31; 2 Kor 1,11; 1Tm 4,14; 2Tm 1,6. W liście św. Piotra 1P 4,10. Por. A. ROMANO, „Carisma”. w: *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità* (dalej: DES), t. 1, Roma 1990, s. 422-430, zwł. s. 422.

2 1 Kor 12,8-10; 1 Kor 12,28-30; Rz 12,6-8; Ef 4,11. Por. A. ROMANO, „Carisma”..., s. 423.

jego wewnętrznemu i zewnętrznemu dobru (misji ewangelizacji), wzmacniając jego wewnętrzną spójność i trwałość. Jednocześnie to indywidualne rozdzielanie i przeżywanie charyzmatu pokazuje, że jedność nie prowadzi do unifikacji odbierającej indywidualną tożsamość osoby. Celem życia w Kościele jest osiągnięcie zbawczej jedności z Bogiem i we wspólnocie wierzących przy zachowaniu swojej niepowtarzalnej osobowej odrębności. Dynamika charyzmatyczna umacnia jedność nie ograniczając indywidualności.

Odnowione zainteresowanie charyzmatem

W Kościele katolickim zainteresowanie terminem *charyzmat* i rzeczywistością charyzmatów odnotowuje się od Soboru Watykańskiego II. W Kościołach protestanckich bezpośrednio zainteresowanie charyzmatami pojawiło się pod koniec XIX wieku, najpierw w Stanach Zjednoczonych Ameryki we wspólnocie metodystów, jako doświadczenie duchowe będące rezultatem świadomej prośby zanoszonej do Boga. Dość szybko to zjawisko zaczęło przenikać do innych wspólnot protestanckich zyskując nazwę „ruchu charyzmatycznego”. W ramach Kościoła katolickiego zjawisko to zaistniało i rozwinęło się dzięki wspólnocie z katolickiego Uniwersytetu w Pittsburgu na początku roku 1967. I chociaż ta inicjacja realizowała się w gronie dwóch osób, ruch bardzo szybko objął wiele grup przy kościołach na terenie całych Stanów Zjednoczonych, a następnie krajów Ameryki Łacińskiej, Europy, a aktualnie jest obecny na wszystkich kontynentach³. Celem ruchu jest odnawianie Kościoła/Kościołów mocą Ducha Świętego, szczerze udzielającego darów zwanych popularnie charyzmatami. Taka dynamiczna ekspansja nie jest tylko zjawiskiem imponującym, niewątpliwie potrzebnym, ale również, poprzez znamię masowości, pociąga za sobą niebezpieczeństwo przedmiotowego traktowania tak samych darów, jak i Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Dlatego niesie konieczność autentycznego rozeznawania wolnego od uprzedzeń, ale również rozwiniętej refleksji teologicznej.

Charyzmatyczny wymiar życia konsekrowanego

Przyjrzyjmy się teraz wymiarowi charyzmatycznemu w życiu konsekrowanym. Do Soboru Watykańskiego II w nauczaniu papieskim znaleźć możemy ogólne

3 Por. J. CASTELLANO, „Carismatico (movimento)”. w: DES, t. 1, s. 430-433, zwł. s. 431-432.

stwierdzenia o działaniu Ducha Świętego wobec osób będących założycielami danych wspólnot zakonnych. Ostatni Sobór poświęcił sporo miejsca tematyce życia konsekrowanego, odnosząc się również do wymiaru charyzmatycznego. Niebawem po zamknięciu Soboru Paweł VI jako pierwszy użył terminu „charyzmat założycieli”⁴. W niedługim czasie to nowe określenie stało się popularne w wielu tekstach poświęconych tematyce życia konsekrowanego. W pewnym sensie jest to realizacja założeń soborowych, które wskazywały na konieczność sięgania do źródeł biblijnych tak w refleksji teologicznej, jak i w praktyce pastoralnej. Pojawienie się nowego terminu teologicznego zmienia sposób podchodzenia do rzeczywistości, ale nie zmienia samej rzeczywistości. Zresztą jest to niemożliwe, ponieważ doświadczenie życia konsekrowanego, biorąc pod uwagę tylko Kościół łaciński, istnieje od przełomu V i VI wieku. Zdecydowana większość założycieli instytutów życia konsekrowanego działała w przekonaniu realizowania zadania zleconego przez samego Boga, przekazanego przez Ducha Świętego, którego obecność w nieprzerwany sposób konstytuuje istnienie Kościoła na ziemi. Ogólna nawet wiedza pozwala stwierdzić, że spośród powstałych zgromadzeń nie wszystkie przetrwały do dnia dzisiejszego. Być może ich misja była ściśle związana z jakąś sytuacją i po jej zrealizowaniu charyzmatyczny dar przestawał być aktualny. Niewykluczone, że przyczyna zniknięcia pewnych instytutów tkwiła po stronie ludzkiej – być może pojawiły się zbyt wielkie przeciwności albo też zbyt duża ludzka słabość. Taka sytuacja wskazuje na ciągłą potrzebę współpracy między człowiekiem a Duchem udzielającym hojnego daru. Nie wystarczy, aby jedna osoba (założyciel) odczytała i zaakceptowała w sobie taki dar. Jest to niewątpliwie element konieczny do zaistnienia jakiegokolwiek wspólnoty zakonnej, ale niewystarczający do zapewnienia jej trwania.

Na chwilę zatrzymajmy się nad rolą założyciela. Przede wszystkim na jego przykładzie widać dynamikę charyzmatycznego obdarowania. Przeważnie osoba ta na samym początku zaczynała uświadamiać sobie pewną potrzebę motywującą do zmiany stylu życia, która to zmiana pozwoliłaby na intensywniejsze wsłuchanie się i weryfikację sygnałów, mogących być zinterpretowanymi jako impulsy łaski Bożej. Takimi przykładami mogą być sylwetki dwóch bardzo dobrze znanych zakonodawców: św. Benedykta z Nursji i św. Franciszka z Asyżu.

Pierwszy z nich zawiedziony sytuacją zastaną w Rzymie, gdzie znalazł się w celu zdobycia wykształcenia, postanawia udać się w miejsce odosobnione, aby w ciszy

4 PAWEŁ VI, *Evangelica testificatio*, nr 11.

i modlitwie, w ograniczeniu dóbr materialnych do egzystencjalnego minimum, szukać głębszej więzi z Bogiem. Za sprawą nadprzyrodzonych zjawisk będących udziałem Benedykta rodzi się zainteresowanie jego osobą i stylem życia. Unikając pierwszego, przenosi się do miejsca jeszcze bardziej niedostępnego i biorąc pod uwagę drugie zaczyna gromadzić wokół siebie towarzyszy. Ze względu na nich pisze Regułę będącą zapisem przemysłów rodzących się z działania daru otrzymanego od Boga⁵. Styl życia, do jakiego poczuł się wezwany Benedykt, najkrócej można opisać popularnym wśród benedyktyńskich mnichów zawołaniem *ora et labora*. Odosobnienie zostaje wybrane w celu prowadzenia intensywnej modlitwy, jasno określonej i czerpiącej przede wszystkim z Pisma Świętego; tak powstaje znana do dziś *lectio divina*. Praca jest nie tylko prostym w realizacji sposobem na zapewnienie niezbędnego minimum materialnego, ale jest poniekąd obroną odosobnienia – samowystarczalna wspólnota może ograniczyć kontakt z osobami postronnymi do działań misyjnych, ewentualnie duszpasterskich.

Mniej więcej sześć wieków później w Asyżu odkrywa swoje obdarowanie Jan Chrzyciel, znany znacznie lepiej jako Franciszek, po ojcu Bernardone. W przeciwieństwie do Benedykta, swoją młodość spędzał na radosnej zabawie wśród rówieśników, a następnie podejmował próby poszukiwania sławy rycerskiej, po przegranej bitwie doświadczając jednak niewoli. Po powrocie do rodzinnego Asyżu przygotowuje się do następnej wyprawy. Zmienia zdanie i coraz więcej czasu poświęca praktykowaniu pobożności. Przełomowa staje się chwila, w której w czasie modlitwy słyszy głos Chrystusa wzywający go do odbudowy Kościoła. W pierwszym momencie rozumie to jako wezwanie do naprawienia murów zaniedbanego kościółka, w którym lubi się modlić. Dopiero później widzi konieczność odnowienia życia moralnego w Kościele⁶. Środkiem do spełnienia tego celu jest ponowne głoszenie Ewangelii przy zachowaniu, bardziej niż radykalnego, ubóstwa. Franciszkowe ubóstwo obejmuje wszystkie możliwe wymiary, aż do tego stopnia, że w swojej pokorze nie czuje się godny przyjąć święceń kapłańskich, pozostając do śmierci diakonem. W odróżnieniu do Benedykta rezygnuje z radykalnego odizolowania się od społeczeństwa. Z wielką prostotą głosi Dobrą Nowinę. Jego styl kaznodziejski, a jednocześnie treść, którą stara się przekazać, zawiera się w słowach *pax et bonum*.

Patrząc z zewnątrz na obydwie te osoby można mieć wrażenie, że Boże obdarowanie stało się dla nich wezwaniem do życia w radykalnym wyrzeczeniu,

5 Por. G. PENCO, „Benedetto da Norcia (Santo)”. w: DES, t. 2, s. 346-352, zwł. s. 346-348.

6 Por. A. BLASUCCI, „Francesco d’Assisi (Santo)”. w: DES, t. 2, s. 1035-1046, zwł. s. 1035-1037.

w dobrowolnych ograniczeniach. Mówiąc krótko, ich życie konsekrowane jest ekstremalnym wyzwaniem trwającym do śmierci. Czy to jest dar, który może cieszyć? To właśnie brak czerpania satysfakcji z wcześniejszego stylu życia był zasadniczym powodem poszukiwań ukierunkowanych tak radykalnie na Boga. Obydwaj, choć z dzisiejszego punktu widzenia bardzo młodo, to jednak bardzo świadomie dokonali swojego wyboru w pełni wolności, a niemal żelazna konsekwencja w jego realizowaniu może być potwierdzeniem jego słuszności. Również my, jako ich potomni, mamy wiele do zawdzięczenia jednemu i drugiemu nie tylko w kwestii pogłębienia osobistego życia duchowego. Trudno jest bowiem zanegować ich pośredni pozytywny wpływ na kształtowanie cywilizacji tzw. świata zachodniego: z jednej strony odkrywanie wartości pracy ludzkiej, z drugiej silny impuls pomagający zachować właściwy dystans do owoców pracy. Dar, który otrzymali, radykalnie zmienił ich życie, wpłynął na styl życia setek a może tysięcy ludzi decydujących się żyć wg reguły zakonnej jednego lub drugiego zakonodawcy; jest też zauważalny w procesie kształtowania cywilizacji, która rozwija się do dnia dzisiejszego⁷.

Charyzmat św. Pawła od Krzyża

Św. Paweł od Krzyża już w okresie swojej młodości czuje się wezwany do założenia nowego zgromadzenia w Kościele. Trudno jest cokolwiek powiedzieć na temat jego świadomości bycia w tak szczególny sposób obdarowanym przez samego Boga. Z dzisiejszej perspektywy mówimy o charyzmacie, o darze. Wczytując się w jego pisma oraz w świadectwa dotyczące jego osoby możemy raczej zauważyć jego przekonanie, że Bóg daje mu konkretne zlecenie zainicjowania wspólnoty o szczególnej wadze dla całego Kościoła⁸. Jednocześnie zdarza mu się mówić o rozterkach i wątpliwościach co do własnych możliwości w realizowaniu tego zadania, co więcej, wobec innych osób często mówi o sobie jako najniegodniejszym, najmniej odpowiednim do realizowania takiego dzieła. Tak było zarówno na początku aktywności założycielskiej, jeszcze w celi kościoła św. Karola i św. Anny w małym Castellazzo, gdzie, odprawiając czterdziestodniowe rekolekcje, mówi o sobie, że jest „najgorszy i najbardziej

⁷ Potwierdzeniem tej tezy jest fakt, że św. Franciszek jest inspiracją dla niektórych nurtów współczesnej ekologii, a św. Benedykt jest patronem zjednoczonej Europy.

⁸ Por. PAWEŁ OD KRZYŻA, „Zgromadzenie Męki Jezusa: czym jest i co zamierza. Notizie - informacje wysłane do przyjaciół, aby poznali Zgromadzenie”. *Słowo Krzyża* 1(2007), s. 151-169, zwł. s. 153 (dalej: „Notizie...”, s. 153)

strapiiony”⁹. Również w późniejszym czasie zdarza mu się często powtarzać, że „nie robił nic innego jak to, że psuł Dzieło Boże”¹⁰ – mając na myśli Zgromadzenie. Będąc Przełożonym Generalnym pragnął tylko jednego: aby najbliższa Kapituła uwolniła Zgromadzenie od jego służby, którą oceniał następująco: „Zgromadzenie cieszyłoby się pasmem powodzeń, gdyby on (św. Paweł od Krzyża) przeniósł się na tamten świat”¹¹. Bardzo wyraźnie rysuje się w nim napięcie pomiędzy tym, jak postrzega zgromadzenie, które Bóg polecił mu założyć, a jak postrzega siebie. Czy tu nie wkrada się fałszywa skromność albo gra pozorów? Zdecydowanie nie. Paweł widzi Mękę Jezusa Chrystusa jako „największy i najwspanialszy wyraz miłości Bożej”¹², jako „najskuteczniejszy środek do osiągnięcia wszelkiego dobra”¹³. Jednocześnie dostrzega liczne problemy, z którymi boryka się świat, a największym z nich i jednocześnie powodem wszystkich innych jest według niego zapomnienie o Męce Chrystusa¹⁴. Taka teza jest jak najbardziej logiczna. Jeśli za świętym Janem przyjmiemy, że „Bóg jest miłością” (1 J 4,8b), i będziemy odwoływać się do często używanego przez św. Pawła od Krzyża określenia odnoszącego się do Boga: „Najwyższe Dobro”¹⁵, „Najwyższy Dawca wszelkiego dobra”¹⁶, wtedy brak odniesienia do Boga albo też nieodpowiednie odniesienie do Niego będzie skutkowało problemami pojedynczego człowieka, jak również społeczności ludzkiej danej epoki. Włochy XVIII wieku są krajem, w którym praktycznie każdy człowiek mógł usłyszeć, przynajmniej cokolwiek, na temat Boga. Jednak nie wszyscy przyjmują Go jako swojego Zbawiciela. Nie wszyscy, nawet spośród tych, którzy chcieli, mieli okazję doświadczyć Jego bliskości i skuteczności Jego działania. Zwłaszcza dotyczy to osób zamieszkujących na terenach o niższym poziomie kultury, wykształcenia, rozwoju gospodarczego. Paweł swoją działalność rozwijał w znacznej mierze na tzw. Maremmie Toskańskiej, która charakteryzowała się dużą ilością terenów bagnistych będących siedliskiem komarów malarycznych. Tam najwyraźniej widzi przyczyny wieloaspektowego

9 PAWEŁ OD KRZYŻA, *Relacja z ćwiczeń duchownych w Castellazzo*, Sadowie-Golgota 1998, s. 32.

10 O. G. GAICINTO, *Dokumenty Beatyfikacyjnego Procesu Apostolskiego w Rzymie*, nr 1930v.

11 O. G. ANDREA, *Dokumenty Beatyfikacyjnego Procesu Zwyczajnego w Orbetello*, nr 373.

12 PAWEŁ OD KRZYŻA, List do s. Cherubiny G. Gandolfi z 21 sierpnia 1756 r.

13 „Notizie...”, s. 154.

14 Tamże.

15 PAWEŁ OD KRZYŻA, *Lettere*, t. 1, Roma 1924, s. 779.

16 PAWEŁ OD KRZYŻA, *Lettere*, t. 2, Roma 1924, s. 491.

ubóstwa: moralnego, religijnego, edukacyjnego, materialnego, niskiego rozwoju zawodowego, niewystarczającej opieki zdrowotnej. Ówczesne społeczeństwo, struktury rządowe i władze lokalne nie były w stanie podjąć działań skutecznie rozwiązujących te problemy, głównie z powodu braku skutecznych narzędzi. Oczekiwane zmiany dokonywały się w tempie tak powolnym, że było ono wprost niezauważalne w trakcie życia jednego pokolenia. Analizując całą tę sytuację, w której widać niezdolność społeczeństwa do radykalnych zmian społeczno-ekonomicznych, pogłębioną dodatkowo przez przepaść między nielicznymi zamożnymi a ogromną rzeszą żyjącą, najdelikatniej mówiąc, w warunkach bardzo skromnych albo poniżej minimum zapewniającego godne życie, Paweł szuka realnie dostępnego środka, który skutecznie pomoże każdemu człowiekowi zmagać się z tymi problemami. Używając dzisiejszych kryteriów, dla Pawła istotną sprawą było to, w jaki sposób ludzie najubożsi mogliby podnieść poczucie własnej wartości, jednocześnie nie pozbawiając jej innych osób. Nie było wtedy masowo dostępnych socjotechnik. Zmiany o charakterze rewolucyjnym też nie wchodziły w grę. Coś, co miało być przekazywane innym jako pomoc, musiało być przede wszystkim autentyczne i trwałe, bez względu na bardzo zmienne okoliczności. Ten malaryczny teren zwłaszcza w XVIII wieku był sceną bitew i schronieniem dla wielu żyjących poza prawem, co jednocześnie czyniło go jeszcze bardziej beznadziejnie zakorzenionym w ubóstwie i poczuciu braku bezpieczeństwa. Nawet w naszej refleksji rodzi się pytanie: co zrobić, kiedy nie można:

- znacząco podnieść poziom materialnego życia;
- wprowadzić skutecznej prewencji przeciw chorobom zakaźnym dziesiątkującym społeczeństwo;
- uniknąć konfliktów zbrojnych ze wszystkimi ich konsekwencjami;
- wyeliminować działań przestępczych o różnym charakterze;
- podnieść poziom edukacji ogólnej i zawodowej?

Pomoc wtedy będzie skuteczna, kiedy realnie zmieni jakość życia¹⁷. Wtedy, kiedy podmiot, do którego kierowana jest pomoc, w oparciu o swoje

17 Termin „jakość życia”, z angielskiego „quality of life”, jest stosowany w różnych gałęziach medycyny do oceny skuteczności działań terapeutycznych wobec problemów chorobowych. Między innymi jest szeroko stosowany w ocenie działań opieki paliatywnej i hospicyjnej, a więc tam, gdzie często trzeba zmierzyć się z problemami, których przyczyn nie da się w pełni wyeliminować, a jednak mimo wszystko podejmowane są różnego rodzaju działania, które choć w ograniczonym wymiarze, jednak przynoszą realny skutek. Na temat pojęcia „jakości życia” por. A. BARTOSZEK, *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania. Moralne aspekty opieki paliatywnej*, Katowice 2000, s. 98-99.

doświadczenie i obserwację stwierdzi, że zmienił się jego stan zewnętrzny lub wewnętrzny – chodzi nam tu o wymiar psychologiczno-duchowy. Kiedy wyrwie się z porażającego poczucia bycia na dnie, bycia pokrzywdzonym i zapomnianym przez bliźnich. Kiedy uda mu się rozwiązać choćby w minimalnym wymiarze swoje kłopoty materialne – czyli zdobędzie choć odrobinę spośród brakujących środków materialnych. Ubóstwo, skrajna bieda powoduje cierpienie, tak fizyczne, jak i duchowe. Powodzenie materialne, dobrobyt nie są gwarantami zdobycia szczęścia – to są truizmy, z których wszyscy zdajemy sobie sprawę. I doskonale zdawał sobie z tego sprawę Paweł Danei. W swojej rodzinie doświadczał względnej stabilizacji materialnej, ale znał również smak ubóstwa, wprost biedy. Jego rodzina utrzymywała się z pracy rąk własnych i zależała wyłącznie od siebie. Jego rodzice i pozostała rodzina widziała w nim następcę głowy rodziny – poza tym, że był pracowity, był realistą. I w tym kontekście podejmuje decyzję o pozostawieniu tego wszystkiego, by pójść za głosem Boga wzywającym do zajęcia się czymś, co jeszcze nie istniało, o czym nikt nie mógł mieć pewności, że rzeczywiście Bóg tego chce. Dlatego taka decyzja rodzi nie tylko zdziwienie, ale wręcz opór sporej części rodziny¹⁸. Paweł od Krzyża nosił w sobie bardzo głęboko wyryte przekonanie o dobroci Boga, której sam doświadczał tak w czasie modlitwy, kiedy do jego serca spływał pokój, w czasie przeżyć mistycznych, które porywały go na wyżyny ekstazy, jak również w mądrości zawartej w Bożych przykazaniach i radach ewangelicznych. Już w domu rodzinnym nauczył się odpowiedzialności za inną osobę, wynikającą z autentycznie przeżywanej miłości do drugiego człowieka. Dlatego wezwanie Boga do założenia nowego zgromadzenia pokrywa się z pragnieniami noszonymi w sercu. Jego osobiste doświadczenie dobroci Boga ma się stać również doświadczeniem tych, których spotka w swoim życiu. Jak zostało to już wcześniej wspomniane, Paweł widzi w Męce Chrystusa najpełniejszą manifestację miłości Boga do człowieka. Bóg, który już we wcieleniu uniżył się w sposób radykalny rezygnując z boskich prerogatyw, w cierpieniu na krzyżu pozwala огоłosić się, obdrzeć się ze wszystkiego w sensie materialnym, psychologicznym i duchowym, pozostawiając w sobie, pod warstwą wszechogarniającego opuszczenia, czystą miłość. **Charyzmat świętego Piemontczyka można odczytać w tym, że potrafił dostrzec to, iż Boga nie da огоłosić się z miłości, bo byłaby to próba pozbawienia Boga istoty Jego istnienia.** Dla człowieka nie jest możliwe unicestwienie Boga, tak jak nieskuteczną musi

18 Por. E. ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce. Storia Critica*, t. 1, Roma 1963, s. 141-144 (dalej: *Storia Critica...*, s. 141-145)

okazać się próba naruszenia Jego tożsamości. Patrząc z drugiej strony, miłość, nawet ta doskonała, nie jest wolna od cierpienia – jednak mimo cierpienia jest w stanie zapewnić człowiekowi szczęście. Ta prawda przenika świadomość Pawła już w młodym wieku. Wychowany w rodzinie na co dzień żyjącej prostą, ale autentyczną i głęboką religijnością, jest otwarty na impulsy łaski Bożej. W wieku dziewiętnastu lat doświadcza, jak sam to nazywa, nawrócenia. Poruszony słowami nieznanego księdza, postanawia bez reszty życie oddać się praktykowaniu świętości i doskonałości wskazanej przez Boga¹⁹. To skłoni go do wstąpienia do armii weneckiej, aby walczyć przeciw Turkom, a najlepiej w tej walce oddać życie za wiarę i Kościół²⁰. Szybko się zorientował, że to wojsko, które miało pełnić funkcję obrońcy Kościoła, powinno bronić się przed samym sobą, tzn. powinno zadbać o rozwój tak moralności, jak i duchowości. Niespełna pięć lat później, na przełomie lat 1720-1721, jak to zostało wspomniane powyżej, ku pewnemu zaskoczeniu, ale w końcu z akceptacją swoich bliskich, opuszcza dom rodzinny, aby wypełnić wolę Boga, którego głos mówi mu wprost do serca, aby założył nowe zgromadzenie. Początek tej drogi naznaczony jest czterdziestodniowymi rekolekcjami w samotności, w czasie których miał przygotować projekt reguły nowego zgromadzenia²¹. Następnie przez lata życia pustelniczego i pokutniczego, z przerwą na posługę w szpitalu św. Gallikana w Rzymie, która nie była pozbawiona wymiaru pokutniczego, realizując posługę głoszenia słowa stara się każdym swoim czynem i słowem pełnić Najświętszą Wolę Dobrego Boga²². I chociaż zabiegi o oficjalną aprobatę Stolicy Świętej potrwały wiele lat²³, całe swoje życie porażek czy to w powodzeniu, czy w porażce, gorliwie ofiarowuje Bogu, który jest jedynym dawcą wszelkiego dobra, co najwyraźniej objawiło się w Męce Jezusa Chrystusa, czyli w akcie, w którym Bóg z miłości pozwala odebrać

19 Por. tamże, s. 123-125.

20 Por. tamże, s. 130-132.

21 Niestety ta pierwsza wersja reguły nie zachowała się naszych czasów. Istnieje jednak relacja w formie krótkich notatek z każdego dnia, która została sporządzona na prośbę ówczesnego spowiednika św. Pawła od Krzyża, mons. Gattinara. Por. *Przeżyć własną śmierć. Sylwetka duchowa i wybrane pisma św. Pawła od Krzyża*, red. W. LINKE, Warszawa 1999, s. 125-174.

22 Najlepsze opracowanie tematu woli Boga w życiu św. Pawła znajdziemy w następującej publikacji: M. VILLER, „Wola Boga w duchowej doktrynie św. Pawła od Krzyża”. *Słowo Krzyża* 1(2007), s. 172-214.

23 Paweł Danei zainicjował realizację dzieła założycielskiego pod koniec roku 1720, tak jak to zostało powyżej wspomniane, rekolekcjami rozpoczętymi od obłóczyn. Papieska aprobatą zatwierdzająca Zgromadzenie w całym Kościele miała miejsce dopiero 13 maja 1741 roku. Kolejne uroczyste potwierdzenia Zgromadzenia przez Stolicę Świętą nastąpiły w roku 1769 i 1775 i były wyrazem pełnego i osobistego poparcia papieży: Benedykta XIV i Klemensa XIV.

sobie wszystko, poza miłością i wiarą. Paweł w swoim duchowym doświadczeniu nie tylko stara się o tym myśleć, ale z całego serca pragnie w tym uczestniczyć w sposób mistyczny w aktach duchowego ogołocenia i wyniszczenia. Następnie na każdy dostępny sposób chce podzielić się swoim doświadczeniem z tymi wszystkimi, których napotyka w swoim życiu. Realizuje to poprzez głoszenie rekolekcji i misji parafialnych, których w sumie wygłosił około 250²⁴. W czasie rekolekcji zwracał uwagę na konieczność wprowadzenia swoich słuchaczy w praktyczną umiejętność medytowania o Męce Pańskiej, tak aby ten zbawieny środek był dostępny dla każdego w każdym czasie²⁵. Nawiązując do wcześniej cytowanego stwierdzenia mówiącego, że przyczyną wszelkiego zła na świecie jest zapomnienie o Męce Zbawiciela, widać tu, że Paweł chce tej sytuacji przeciwstawić intensywne umacnianie pamięci o niej: *memoria Passionis*. Dlatego sam jako pierwszy, a następnie wszyscy wstępujący do tej wspólnoty zakonnej, składają oprócz trzech tradycyjnych ślubów czystości, ubóstwa i posłuszeństwa również ślub rozważania i szerzenia słowem i czynem Męki Pańskiej. W tym momencie należałoby podkreślić fakt, że zarówno sam ślub, jak też później określona szczegółowo praktyka życia w Zgromadzeniu zakładają trwającą przez cały okres życia zakonnego równowagę pomiędzy czasem posługiwania innym a czasem budowania i aktualizowania swojej osobistej więzi z Ukrzyżowanym. Dlatego u schyłku swego życia, kiedy już od dłuższego czasu zmagał się z poważnymi chorobami i konsekwencjami radykalnie pokutniczego życia, czując zbliżający się moment swojej śmierci Paweł zwraca się do kilkunastu osób zgromadzonych w jego celi, aby wygłosić do nich ostatnie przemówienie. Spisane przez dwóch sekretarzy, potraktowane będzie ono jako duchowy testament, w którym zwraca się do wszystkich swoich duchowych synów w każdym czasie do końca trwania Zgromadzenia²⁶. Mówi tam o warunkach i sposobie życia, który ma zapewnić żywotność i skuteczność Pasjonistów. Na pierwszym miejscu pojawia się miłość braterska, znak, który charakteryzował pierwszą wspólnotę chrześcijańską²⁷ i jest cechą potwierdzającą autentyczność przeżywanego chrześcijaństwa w każdym czasie. Dla naszego założyciela wspólnoty apostołskie są wzorem i odniesieniem dla wspólnot, których zakładaniu poświęcił całe swoje życie. Kolejno wymieniania

24 Por. *Storia Critica...*, t. 1, s.1224-1393.

25 Por. *Reguły i Konstytucje Zgromadzenia Męki Jezusa Chrystusa* z roku 1775, rozdz. XVI (wyd. *Reguły i Konstytucje Zgromadzenia Męki Jezusa Chrystusa*, Rzym 1984, s. 36-37).

26 Pełen tekst testamentu w języku polskim znajdziemy w biografii: E. BURKE, *Łowca dusz. Św. Paweł od Krzyża*, Sadowie-Golgota 2007, s. 125-126.

27 Por. Dz 4,32-37.

modlitwę, samotność i ubóstwo. Pierwszy element wiąże człowieka z Bogiem w relacji osobowej. Drugi element pozwala na wsłuchanie się w głos Boga zwiastujący Jego wolę, na wsłuchanie się i zrozumienie tego wszystkiego, z czym przychodzi bliźni: jego radości, trosk i wszelkich przeżyć. Trzeci element pozwala stanąć na tym samym poziomie, na którym znajdują się najbardziej poszkodowani, najubożsi członkowie społeczeństwa. Dzięki zachowaniu tej postawy można unikać tego, co dzieli, co wzbudza zazdrość lub też czasem onieśmiela. Ubogi z wyboru jest dostępny dla każdego: w odczuciach bogatego nie jawi się jako zagrażająca konkurencja, a dla ubogiego nie stwarza dystansu. Wszystko to razem ma być użyteczne dla każdego z zakonników z osobna, ma jednocześnie wzmacniać wspólnotę i również, co jest celem bardzo istotnym, ma służyć Kościołowi.

Każdy zakon i każde zgromadzenie wnosi w życie Kościoła jakiś istotny dar od Boga: charyzmat, który jest odpowiedzią na potrzebę czasów lub sytuację w życiu człowieka. Nie ma większego sensu, by porównywać między sobą znaczenie, jakie poszczególne wspólnoty miały w historii Kościoła i w jaki sposób kształtują ją dzisiaj. W historii Pasjonistów chętnie cytuje się zdanie, które miał wypowiedzieć Benedykt XIV przy okazji zatwierdzania Reguł i Konstytucji: „To Zgromadzenie Męki Jezusa Chrystusa powinno być jako pierwsze założone, a ukazuje się jako ostatnie”²⁸. Zapewne Papieżowi chodziło o chronologię. My możemy odczytywać je jako zachętę do troski o jakość naszego Zgromadzenia.



28 Cyt. za: A. LIPPI, *Mistico ed evangelizzatore. San Paolo della Croce*, Cinisello Balsamo (Milano) 1993, s. 131.

HENRYK DAMIAN WOJTYSKA CP

Jubileusz 50-lecia polskiej prowincji pasjonistów

20 maja 1958 r. XXXVII Kapituła Generalna Zgromadzenia Męki Pańskiej (Pasjonistów), zebrana na XIV Sesji Plenarnej w domu generalnym w Rzymie, podniosła polską wice-prowincję pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny do rangi prowincji. Odnosny dekret otrzymał 18 czerwca tegoż roku papieskie zatwierdzenie i tym samym uzyskał obowiązującą moc prawną¹.

Zanim doszło do tego wydarzenia, ważnego dla młodej polskiej fundacji Zgromadzenia, zapoczątkowanej w 1923 r. i szybko rozrastającej się w okresie II Rzeczypospolitej, boleśnie doświadczonej w czasie II wojny światowej, z trudem podnoszącej się z kolan w pierwszym okresie Polski Ludowej, wypada wskazać na precedensy, które bezpośrednio przyczyniły się do tego awansu.

Niewątpliwie pierwszym było oddanie się polskich pasjonistów pod opiekę Wniebowziętej Matki Boga. Wkrótce po ogłoszeniu przez papieża Piusa XII w Roku Świętym 1950 r. dogmatu o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny uczestnicy kapituły wice-prowincji polskiej obradującej w Przasnyszu postanowili 26 kwietnia 1951 r. prosić zarząd generalny Zgromadzenia o nadanie jej tytułu Wniebowzięcia NMP, ponieważ przedwojenny tytuł (św. Stanisława Kostki) poszedł w zapomnienie². Prośba została przyjęta i już 7 lipca sekretarz generalny,

1 Zob. *Acta Capituli Generalis XXXVII Congregationis a SS. Cruce et Passione DNJC Romae habiti in Recessu SS. Joannis et Pauli a die 30 m. Aprilis ad diem 22 Maii, 1958*, „Acta Congregationis a SS. Cruce et Passione D.N.J.C.” 20(1958), nr 7, s. 345.

2 Zob. Akta kapituły w Archiwum Polskiej Prowincji Pasjonistów (APPCP) w Warszawie, rkps A. 2.21.

o. Jacek Brunetti, informował z Rzymu polskich współbraci, że „Kuria Generalna przyznała wice-prowincji polskiej tytuł, o jaki prosili”³. Od tej pory wice-prowincja – a po 1958 także prowincja – nosiła i nosi oficjalny tytuł i znak rozpoznawczy Assumptionis BMV (Assum).

Drugim wydarzeniem rzutującym na przyszłość polskiej fundacji Zgromadzenia był wybór o. Jana Wszędyrównego na wice-prowincjała 18 lutego 1954 r.⁴. Młody (ur. 1916), władczy (szkoła ojców Bartłomieja Rapettiego i Stanisława Michalczyka), pełen niespożytej energii, następca znużonego przeżyciami wojennymi o. Juliusza Dzidowskiego, cały poświęcił się odbudowywaniu Zgromadzenia w Polsce. Po hekatombie okupacyjnej potrafił w krótkim czasie skonsolidować całą, niezbyt imponującą działalność wojennych „niedobitków”, opierając ją przede wszystkim na wypracowanym przez siebie programie, dla którego zdobył uznanie ówczesnych polskich biskupów, na czele z kard. Stefanem Wyszyńskim, który miał mówić, że „o. Jan jest zawsze i wszędzie równy”.

Trzecim precedensem był stały wzrost liczby zakonników wice-prowincji. Licząca w przeddzień wybuchu II wojny światowej 14 kapłanów, 19 braci zakonnych i 18 kleryków⁵, wyszła z zawieruchy wojennej znacznie uszczuplona personalnie. Po zakończeniu wojny w 1945 r. liczyła tylko 11 kapłanów (w tym trzech wyświęconych podczas okupacji w Rawie w 1943 r. i dwóch z pięciu wyświęconych w Rzymie w 1940 r., którzy powrócili do Polski w marcu 1947 r.) oraz pięciu braci żyjących, modlących się i pracujących w trzech klasztorach (w tym w dwóch odzyskanych w 1945 r.).

31 października 1954 r., w pierwszym roku rządów o. Jana Wszędyrównego, zostało wyświęconych na kapłanów pięciu kleryków przyjętych do Zgromadzenia 3 września 1948 r. Przybywało też braci, którzy albo kończyli nowicjat rozpoczęty przed wybuchem wojny, albo licznie zgłaszali się do postulatu po jej zakończeniu. W 1946 r. w Rawie, a w 1947 r. w Przasnyszu został otwarty alumnat dla kandydatów do kapłaństwa, których sprowadzał do Zgromadzenia przede wszystkim gorliwy „łapiduch” o. Jan, opiekun kółka ministrantów i katecheta

3 List o. Jacka, informujący o postanowieniach Kurii Generalnej z 7 VII 1951, w APPCP, B.1.22. Por. Archivum Generale Congregationis Passionis (AGCP) w Rzymie, *Consulte Generalizie 1946-1958*, s. 92.

4 Zob. list tegoż sekretarza gen. do wice-prowincjała o. Juliusza Dzidowskiego z 18 II 1954, por. tamże.

5 Zob. H. D. WOJTYSKA CP, *Historia Zgromadzenia Pasjonistów w Polsce (HZPP)*, T. 2: *Hekatomba wojenna i okupacyjna*, Przasnysz 2007, s. 20.

w rawskiej szkole podstawowej. Z każdej wyprawy misjonarskiej przywoził on także do szkoły apostoelskiej w Rawie całe zastępy nowych kandydatów. Wprawdzie w 1953 r. obydwie alumnaty zostały przez komunistyczne władze PRL zamknięte, ale w międzyczasie ok. 20 ich absolwentów zdążyło wstąpić do nowicjatu w Sadowiu i złożyć pierwsze śluby zakonne, a w 1954 r., gdy o. Wszędyrówny został wice-prowincjałem, ich studia filozofii i teologii w zakonnym seminarium przasnyskim były już tak zaawansowane, że nadzieja na pozyskanie nowych pracowników w Winnicy Pańskiej graniczyła z pewnością. Pierwszą swą kadencję wice-prowincjałską o. Jan zamykał, prezentując 2 lutego 1957 r. biskupowi Tadeuszowi Zakrzewskiemu następnych siedmiu kandydatów do prezbiteratu, którzy tego samego dnia otrzymali w Płocku sakrament kapłaństwa.

Czwartym tytułem do awansu wice-prowincji były intensywne starania wice-prowincjała o otwarcie nowych placówek, które mogłyby stanowić nie tylko oparcie materialne i duszpasterskie dla wzrastającej liczby zakonników, ale także podstawę do starań o podniesienie kanonicznej rangi wice-prowincji. Zabiegał o nie od początku swoich rządów, pertraktując z biskupami i proboszczami, na których terenach znajdowały się opuszczone i niewykorzystywane kościoły do wzięcia. Jednak nowy wice-prowincjał zmierzał przede wszystkim do ulokowania nowych placówek w dużych miastach, przekonany, że prowincjonalizm nie daje zbyt dużej szansy na przetrwanie i rozkwit Zgromadzenia w Polsce.

Gdy starania o wolne kościoły przy dworcu kolejowym w Sosnowcu oraz w centrum Leszna Wielkopolskiego, podejmowane w latach 1956-1958, nie przyniosły spodziewanego rezultatu⁶, wice-prowincjał zdecydował się na uzyskanie lokalizacji Zgromadzenia w nowych dzielnicach Warszawy i Łodzi, nawet za cenę zobowiązania się do budowy kościoła i klasztoru od fundamentów. Poszukiwania odpowiedniego miejsca w stolicy, gdzie prymas Wyszyński zgodził się przyjąć pasjonistów, trwały w latach 1957-1958, bez skutku z powodu ustawicznej odmowy zameldowania pasjonistów w mieście ze strony władz stołecznych. Mimo to o. Jan nie przestawał szukać miejsca, w którym Zgromadzenie mogłoby zameldować się w stolicy Polski. Znalazł je jednak dopiero po ustanowieniu prowincji, w 1958 roku.

Bardziej poszczęściło się w Łodzi. Po udanych rekolekcjach parafialnych, które w Wielkim Poście 1956 r. o. Jan wygłosił w parafii św. Antoniego, udało się ustalić z biskupem Michałem Klepaczem lokalizację pasjonistów w centrum miasta (przy

6 Zob. odnośną korespondencję w APPCP, E (Fundacje nie zrealizowane).

ul. Zgierskiej), na terenie kurialnym podarowanym przez biskupa, który oficjalnie przyjął Zgromadzenie do swej diecezji dekretem podpisanym 24 października 1956 r. (L.dz. 3487/56). Jednak władze Łodzi nie wyraziły zgody na tę lokalizację pod pretekstem, że plan rozwoju przestrzennego miasta nie przewiduje w tym miejscu budowli o charakterze sakralnym. Po długich pertraktacjach uzyskano wreszcie w roku 1957 zgodę na lokalizację w szybko rozwijającej się dzielnicy Teofilów. W tym wypadku nie mogło już być mowy o darowiźnie terenu pod budowę kościoła i klasztoru. Wiceprowincjał zakupił więc za zakonne pieniądze dwie działki pomiędzy ulicami Traktorową i Grabieniec i na nich nowo mianowany przełożony łódzki, o. Stanisław Michalczyk, wybudował prowizoryczną kapliczkę oraz dwurodzinny dom mieszkalny dla zakonników. W tym ostatnim została zaprojektowana kaplica zakonna, która miała tymczasowo, po zamknięciu przez władze państwowe 7 grudnia 1957 r. rzeczonoego minikościółka⁷, służyć jako centrum duszpasterskie przyszłej parafii, liczącej wówczas ponad 50 tys. mieszkańców.

Oczywiście o. Jan nie zaniedbywał starań o przyjęcie pasjonistów także do innych dużych miast Polski. Pretekstem do tego miało być życzliwe przyjęcie przez władze Zgromadzenia w Rzymie kardynała Wyszyńskiego i kilku innych biskupów, którzy otrzymali w maju 1957 r. pozwolenie na udanie się do Stolicy Apostolskiej. Listem z 27 kwietnia tego roku o. wice-prowincjał prosił ojca generała Malcolma La Velle o zaproszenie ich do domu generalnego na Monte Celio i ugoszczenie jak najbardziej życzliwie, obiecując sobie, że ułatwi to otwarcie podwojów ich diecezji dla pasjonistów⁸. Rzeczywiście, po tej wizycie pojawiły się nowe propozycje. Jednak były one systematycznie kontrowane przez komunistyczne władze PRL.

W lutym 1957 r. kończyła się pierwsza kadencja o. Wszędyrównego jako wice-prowincjała. Wszystko wskazywało na to, że zostanie potwierdzony przez władze centralne na swym stanowisku na następne trzy lata. On sam liczył się z taką możliwością, czego dowodem były starania w Rzymie o zmianę niektórych przełożonych lokalnych, z którymi nie układała mu się dotychczasowa współpraca. By tym bardziej przekonać przełożonego generalnego o „polskiej racji stanu”

7 Zob. zdjęcie wykonane w dniu jego likwidacji 7 XII 1957 r. (APPCP, D.4). Syntetyczna historia początków łódzkiej fundacji jest opisana w *Kronice Parafii Matki Boskiej Bolesnej OO. Pasjonistów w Łodzi*, t. 1 (1956-1992), s. 1-2 (Archiwum Klasztoru CP).

8 Kopia listu o. Jana do o. generała Malcolma La Velle znajduje się w APPCP, C.1.41.

(wszystkie nominacje w wice-prowincjach były na mocy prawa dokonywane w centrali Zgromadzenia), o. Jan zaprosił przełożonego generalnego do Polski w celu przeprowadzenia w niej długo odkładanej (z powodu systematycznej odmowy udzielenia wizy wjazdowej przez wrogie Kościołowi władze PRL) wizytacji kanonicznej. Sądził bowiem, że po zmianach politycznych, jakie zaszły w kraju w 1956 r., a z których skorzystali już przełożeni generalni dominikanów, orionistów, kamilianów i dolorystów, także on będzie mógł przybyć do Polski, by „zobaczyć, jak tu żyjemy”, i przekonać się, że zmiany przełożonych są rzeczywiście potrzebne⁹.

Jednak wizytacja nie mogła się odbyć. Przełożony generalny znów nie otrzymał polskiej wizy. Wobec tego kuria generalna zdecydowała się na nominacje. Po przeprowadzeniu sondażu wśród 18 kapłanów wice-prowincji kuria generalna potwierdziła 13 listopada 1957 r. o. Jana Wszędyrównego jako wice-prowincjała i mianowała jego doradcami na następne trzy lata ojców: Michała Stolarczyka i Dominika Busztę¹⁰. Nowo mianowana kuria prowincjalna na posiedzeniu w dniu 25 listopada wybrała z upoważnienia ojca generała nowych przełożonych klasztorów w Przasnyszu (o. Juliusza Dżidowskiego), Sadowiu (o. Stefana Szafrąca) i Rawie (o. Bernarda Opalacha) oraz mistrza nowicjatu (o. konsultora Dominika Busztę), zatwierdzonych następnie przez kurię generalną 4 grudnia tego samego roku¹¹.

Oprócz nominacji i zatwierdzenia nowych przełożonych wice-prowincji o. Wszędyrówny otrzymał zaproszenie do udziału w zapowiedzianej na kwiecień następnego roku XXXVII Kapitule Generalnej Zgromadzenia w Rzymie¹².

Wszystko wskazuje na to, że przełożony generalny zamierzał na tej kapitule zrobić prezent dynamicznie rozwijającej się wice-prowincji polskiej przez podniesienie jej kanonicznej rangi. By się upewnić, czy na to zasługuje, jeszcze raz poprosił władze PRL o przyznanie mu wizy wjazdowej do naszego kraju. I tym razem ją otrzymał. W marcu 1958 r. o. Malcolm La Velle przybył do Polski. Odwiedził wszystkie klasztory i zamierzone fundacje, rozmawiał ze wszystkimi zakonnikami. Przekonał się! Wice-prowincjał został ponownie zaproszony do

9 Kopia listu tegoż do tego z 22 IX 1957, tamże.

10 Dekret przełożonego generalnego z 13 XI 1957 r., tamże.

11 Dekret zatwierdzający wybór podpisał 4 XII 1957 r. sam przełożony generalny o. Malcolm La Velle (oryginał znajduje się w APPCP, C. 1.41). Nowo wybrany przełożony w Łodzi, o. Stanisław Michalczyk, nie wymagał zatwierdzenia, ponieważ fundacja łódzka nie posiadała jeszcze wtedy statusu formalnego klasztoru.

12 Zob. kopię listu o. Jana do przełożonego gen. o. Malcolma z 16 XII 1957 (APPCP, C.1.41).

udziału w kapitule generalnej, jeden z neoprezbiterów otrzymał stypendium generalskie na studia w Rzymie. Wszyscy zakonnicy byli pewni, że na zbliżającej się kapitule „czeka nas wielkie wyróżnienie”. Przełożony generalny po powrocie do Rzymu tak referował 14 kwietnia 1958 r. swoim współpracownikom wyniki odbytej w Polsce wizytacji: „Sytuacja w klasztorach jest normalna. Dyscyplina zakonna bardzo dobra. Jest wiele entuzjazmu, zwłaszcza wśród młodych, co dobrze rokuje na przyszłość, pomimo że sytuacja ekonomiczna nie przestaje być trudna... Zakonnicy cieszą się wielką sympatią ludu, a relacje z władzami kościelnymi odznaczają się wielką serdecznością”¹³.

Świadomość wyróżnienia, jakie może spotkać polską fundację pasjonistów na zbliżającej się kapitule generalnej, uskrzydliła o. Jana Wszędyrównego do szukania wszelkich sposobów, by móc w niej uczestniczyć. Niestety, pierwszy wniosek o wydanie mu paszportu, złożony w Wojewódzkiej Komendzie MO w Warszawie jeszcze przed wyjazdem ojca generała z Polski, został załatwiony tylko połowicznie. Oficjalne zaproszenie o. Malcolma i zaświadczenie z Narodowego Banku Polskiego, że została w nim złożona przez przełożonego generalnego odpowiednia suma dolarów na opłacenie podróży, oraz interwencje zainteresowanego sprawiły jedynie, że 28 marca 1958 r. jego prośba została przesłana z komendy MO do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Jednocześnie urzędniczka poinformowała go, że poparcie księdza prymasa Wyszyńskiego mogłoby pomóc załatwić sprawę pozytywnie.

Napisał więc o. Jan 11 kwietnia 1958 r. prośbę do ks. prymasa o interwencję w swojej sprawie w rzeczonym ministerstwie¹⁴. W odpowiedzi otrzymał z Sekretariatu Prymasa odpis listu skierowanego 14 kwietnia do MSW przez ks. Goździewiczza z oświadczeniem, że „O. Wszędyrówny pragnie udać się na kapitułę generalną swojego zakonu za wiedzą i aprobatą Ks. Kardynała Prymasa”¹⁵. Po otrzymaniu informacji o tej interwencji o. Petent wystosował jeszcze jedno pismo do naczelnika Biura Paszportów w MSW z przypomnieniem wszystkiego, co do tej pory w jego sprawie załatwiano, i prośbą o jak najszybsze wydanie mu paszportu, ponieważ „sprawa nie cierpi zwłoki”¹⁶.

Gdy wobec zbliżającego się nieuchronnie dnia rozpoczęcia kapituły w Rzymie (30 kwietnia) nie nadchodziła z ministerstwa żadna odpowiedź, wice-prowincjał

13 AGCP, *Consulte Generalizie 1946-1958*, s. 349.

14 Kopia listu o. Jana do kard. S. Wyszyńskiego znajduje się w APPCP, B.1.22.

15 Kopia pisma ks. Goździewiczza do MSW, przesłana o. Janowi, w APPCP, B. 1.22.

16 Kopia listu, datowanego 21 IV 1958, znajduje się w APPCP, A.1.41.

stracił nadzieję, że będzie mógł wziąć w niej udział. Nie rezygnował jednak ze starań o osiągnięcie sukcesu spodziewanego na tym zebraniu. Na 28 kwietnia 1958 r. jest datowana jego prośba zanoszona w imieniu wszystkich zakonników polskich do przełożonego generalnego - zarazem przewodniczącego kapituły - o. Malcolma La Velle o podniesienie wice-prowincji polskiej do rangi prowincji. Jako argument przywołuje to, że wice-prowincja ma obecnie 27 kapłanów z 10-letnim stażem zakonnym (od pierwszej profesji) i 7 innych, którym do tej normy, wymaganej do kanonicznej erekcji prowincji, brakuje trzech lat. Prosi o zaliczenie tych ostatnich do wymaganej liczby, gdyby bowiem tak się nie stało, prowincja mogłaby powstać dopiero na następnej kapitule, która odbędzie się za sześć lat, co byłoby wielką szkodą dla funkcjonowania pasjonistów, odciętych w Polsce od normalnych warunków, w jakich znajduje się Zgromadzenie w innych rejonach świata. Liczebność kapłanów CP w Polsce zwiększy się do 34 za pół roku, gdy zostanie wyświęconych 7 diakonów intensywnie przygotowujących się do przyjęcia prezbiteratu. Nadzieje na dalszy stały wzrost rokuje pokaźna liczba kleryków studiujących w Przasnyszu filozofię i teologię. Wice-prowincja posiada trzy uformowane klasztory. W najbliższym czasie powstaną dwa nowe: w Warszawie i Łodzi¹⁷.

Na następny dzień, 29 kwietnia, jest datowany list o. Jana do przełożonego generalnego i uczestników kapituły, uzupełniający argumenty za utworzeniem w Polsce pełnoprawnej prowincji, podane w liście do ojca generała z poprzedniego dnia. Zawiera krótką historię fundacji polskiej oraz podkreśla, że od jej utworzenia mija 35 lat, z których tylko przez 15 mogła żyć i funkcjonować w wolnym kraju. Pozostałe są znaczone dużymi stratami osobowymi i materialnymi z okresu okupacji hitlerowskiej i zmaganiem z władzami PRL o możliwość przyjmowania i kształcenia narybku, który mimo to jest liczny¹⁸.

Po wysłaniu listów z 28-29 kwietnia do Rzymu o. Wszędyrówny nie rezygnował z dalszych starań o wyjazd na kapitułę do Wiecznego Miasta. 2 maja 1958 r. wystosował do naczelnika Biura Paszportów MSW, niejakiego p. Nowaka, którego nazwisko udało mu się w międzyczasie ustalić, jeszcze jeden dramatyczny apel z ostrzeżeniem, że jego nieobecność na kapitule generalnej

17 Kopia listu, APPCP, C.1.41.

18 Kopia listu z 29 IV 1958 znajduje się w polskim zbiorze Akt XXXVI Kapituły Generalnej w APPCP, A.1.52.6.5.

„fatalne zrobi wrażenie”, a na ewentualne zarzuty podnoszone przez władze PRL do swej osoby odpowiadał stanowczo, że „nie był zagranicą, w wojsku nie służył, fizyki atomowej nie studiował”¹⁹.

Ton, w jakim powyższy list został zredagowany, dowodzi, iż wice-prowincjał przestał wierzyć, że będzie mógł do Rzymu wyjechać. Potwierdza to jego list napisany 6 maja 1958 r. bezpośrednio do uczestników kapituły generalnej. Ponawia w nim prośbę o utworzenie prowincji i powtarza argumenty przytoczone w liście do ojca generała La Velle z 28 kwietnia, doprecyzowując jedynie, że aktualnie wice-prowincja ma 12 studentów (w tym 7 diakonów) i 15 braci profesów²⁰.

Rzymska kapituła rozpoczęła się w ustalonym terminie. 30 kwietnia 1958 r. rano zebrało się na I Sesji Przygotowawczej w auli biblioteki klasztoru Świętych Jana i Pawła na Monte Celio 61 uczestników powołanych do uczestnictwa (*Patres Vocales*). Zabrakło wśród nich tylko dwóch byłych przełożonych generalnych i wice-prowincjała polskiego, „który nie był w stanie uzyskać na czas paszportu”²¹. Podczas I Sesji Kanonicznej, 11 maja, po mszy św. nad grobem św. Założyciela, został potwierdzony na urzędzie przełożonego generalnego główny promotor awansu polskiej fundacji, o. Malcolm La Velle. Na dwóch następnych sesjach dokooptowano mu jego najbliższych współpracowników: nowych konsultorów generalnych, wśród których na pierwszym miejscu (jako jego wikariusz) został wybrany gorący zwolennik utworzenia polskiej prowincji o. Timoteo Sammarco, dotychczasowy prowincjał włoskiej prowincji pod wezwaniem Boku Chrystusowego (Apulia-Kalabria)²².

W tym czasie polski wice-prowincjał czynił ostatnie desperackie wysiłki, by uzyskać paszport na wyjazd do Rzymu. Okazało się, że interwencja księdza prymasa była skuteczna. 8 maja otrzymał upragniony dokument i następnego dnia, po podziękowaniu kardynałowi, udał się pociągiem do Rzymu²³. 11 maja był już w domu generalnym na Monte Celio. 14 maja wziął udział w IV Sesji Kanonicznej, przyjęty owacyjnie przez obecnych, którzy jednogłośnie zaakceptowali wniosek

19 Kopia listu o. Wszędyrównego do p. Nowaka w APPCP, A.1.41.

20 Odpis listu do XXXVII Kapituły Generalnej w aktach tejże w APPCP, A.1.52.6.1.

21 „qui liberi commeatus litteras in tempore obtineri nequivit”, *Acta Capituli Generalis* XXXVII, „Acta Congregationis” 20 (1958), nr 7, s. 333.

22 Tamże, s. 343.

23 O. Jan do ks. prymasa Wyszyńskiego, 9 V 1958, kopia APPCP, C.1.41.

przełożonego generalnego o przyznanie mu (i wice-prowincjałowi austro-niemieckiemu, o. Dominikowi Schedlowi) pełnego uczestnictwa w kapitule z prawem głosu²⁴.

Następnego dnia, 15 maja, odbyła się dyskusja nad propozycją przedstawioną przez przewodniczącego, o. Malcolma La Velle, *de elevanda ad Provinciae statum Vice-Provincia Poloniae*. O. Jan Wszędyrówny przedstawił ojcom kapitularnym w pełnej żaru mowie łacińskiej (przygotowanej zapewne jeszcze w Polsce i przetłumaczonej przez świetnego latynistę o. Michała Stolarczyka) racje popierające wniosek ojca generała. Zaczął, *ad captandam benevolentiam*, od podziękowania obecnym reprezentantom całego Zgromadzenia za modlitwy, dzięki którym „jeszcze żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (*adhuc vivimus, movemur et sumus*) pomimo strat wojennych i trudności, jakie czynią nam władze komunistycznej Polski. Następnie przeszedł do najważniejszego argumentu: liczby zakonników, których – pomimo utraty 40% w czasie wojny – jest znów w wice-prowincji tylu, ilu było przed jej wybuchem w roku 1939, mianowicie 54²⁵. „Do tej pory – kontynuował – posiadaliśmy trzy klasztory w małych miasteczkach, teraz ks. kardynał Wyszyński zaprasza nas do Warszawy, a biskup Klepacz już przyjął Zgromadzenie do wielkiego miasta Łodzi. Jednak do wybudowania klasztorów w tych metropoliach potrzebne są pieniądze, których nam brakuje”. *Pauperes sumus!* Prosi więc o pomoc, dziękując jednocześnie o. Kyranowi (O'Connor?) z USA za dary *in natura*, które ten przysyłał współbraciom polskim bezpośrednio po wojnie.

Konkluzje z dyskusji na sesjach plenarnych 14 i 15 maja musiały być pozytywne, ponieważ prezydium kapituły postanowiło poddać wniosek przełożonego generalnego odnośnie do Polski pod głosowanie na XIV Sesji Kanonicznej w dniu 20 maja 1958 r. Przed jego rozpoczęciem przemówił jeszcze raz wice-prowincjał Wszędyrówny. Zaczął od wyrażenia zadowolenia z możliwości znalezienia się w gronie uczestników kapituły, pomimo że wcześniej zwątpił, iż będzie mógł zobaczyć dom generalny umiłowanego Zgromadzenia, *loqui Vobiscum et Vice-Provinciam Assumptionis B.M.V. raepresentare*, oraz cieszyć się z jej „odnowionej więzi z całym Zgromadzeniem”. Potem ponownie prosił o podniesienie rangi swej wice-prowincji do godności pełnoprawnej jednostki

24 *Acta Capituli Generalis XXXVI*, „Acta Congregationis CP” 20 (1958), nr. 7, s. 343.

25 W tekście przemówienia, załączonym do polskiego zbioru Akt XXXVII Kapituły Generalnej (APPCP, A.1.52.6.3), jest napisana liczba 54, poprawiona z „53”, co – jak się wydaje – jest sumą ilości kapłanów, braci i kleryków profesów, z dołączeniem ojców przebywających w Anglii (2) i Italii (1).

administracyjnej, odwołując się do argumentów wyłożonych wcześniej w swych listach do uczestników kapituły z 29 kwietnia i 6 maja oraz do przemówienia na V Sesji Kanonicznej (15 maja). Kończył ponownym apelem o pomoc materialną dla Zgromadzenia w Polsce. Patetyczne przypomnienie o tym, co „wycierpieli nasi żołnierze za wolność Europy i teraz my cierpimy za Wiarę i Kościół, dla Chrystusa” (*nostri milites pro libertate Europae, nos pro Fide, pro Ecclesia, pro Christo patimur*), zamknął o. Jan zapewnieniem, że wkrótce będziemy w stanie odwdziżyć się, posyłając pomoc personalną „misjom zagranicznym, prowadzonym przez Zgromadzenie w Tanganice, na Borneo, w Bułgarii”²⁶.

Głosowanie dało wynik prawie jednogłośnie pozytywny²⁷ i - po jego ogłoszeniu - „zostało przyjęte hucznymi brawami”. O. Jan, czując się już prowincjałem, dziękował najpierw ojcu generałowi Malcolmowi, następnie o. Timoteo i całej Kurii Generalnej oraz wszystkim ojcom kapitularnym *pro accepta gratia*²⁸. W ten sposób „powstanie Polskiej Prowincji pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w dniu 20 maja [1958 r.] na XIV Sesji zostało przez Kapitułę uprawomocnione”²⁹.

Postanowienie to, aby nabrać mocy obowiązującej według prawa kościelnego, musiało zostać zatwierdzone przez Stolicę Apostolską. Ojciec generał wystąpił więc z taką prośbą do papieża Piusa XII zaraz po zakończeniu kapituły. 18 czerwca 1958 r. Święta Kongregacja Spraw Zakonnych z upoważnienia Ojca Świętego przychyliła się do tej prośby, pozwalając jednocześnie na zatwierdzenie - do najbliższej kapituły nowej prowincji - jej dotychczasowych przełożonych³⁰.

Oprócz aktu podniesienia fundacji polskiej do rangi prowincji XXXVII Kapituła Generalna Zgromadzenia podjęła jeszcze jedną ważną dla niej decyzję administracyjną. Komisja kapitulna *De Regimine*, obradująca od 9 maja 1958 r., zaproponowała, by – dla usprawnienia zarządzania rozrastającym się Zgromadzeniem – uwzględniając kryteria terytorialne i językowe, podzielić

26 Tekst przemówienia tamże (APPCP, A.1.52.6.4).

27 Zob. adnotację sekretarza kapituły pod tekstem oryginału przemówienia o. Jana do ojców kapitularnych z 6 V 1958 r.: „Polonia was erected into a Province by the following vote of the General Chapter on May 20, 1958: In favor: 58, Against: 2, Absent: 1, Abstention: 1” (AGCP, Assum, *Notizie Storiche* 1939-1958).

28 Tekst podziękowania jest w aktach załączony do w/w przemówienia (APPCP, A.1.52.6.4, s. 3).

29 „Erectio Polonicae Provinciae sub titulo Assumptionis BMV die 20 Maii, in XIV Sessione, decreta est a Venerabili Capitulo quasi unanimi suffragio” (Zob. przyp. 1, s. 345).

30 Odnosny dekret został opublikowany w „Acta Congregationis CP” 20 (1958), nr 7, s. 370.

je na asystencje. Po konsultacjach z o. Wszędyrównym (16 i 17 maja) komisja przedłożyła kapitule projekt dekretu, mocą którego nowa polska prowincja została włączona do III Asystencji (Środkowo-Europejskiej), obejmującej oprócz niej prowincje: francuską, belgijską i holenderską oraz wice-prowincję niemiecką³¹. Dekret ten został zatwierdzony przez ojców kapitularnych na ostatniej, XVIII Sesji Kanonicznej w dniu 22 maja 1958 r.³².

Syty sukcesów oficjalnych i osobistych (zawarł w czasie kapituły wiele serdecznych znajomości)³³ powrócił o. Jan Wszędyrówny do kraju 24 czerwca 1958 r. Pierwszym, co uczynił po powrocie, było podziękowanie listem z 1 lipca ojcu generałowi La Velle za umożliwienie mu udziału w kapitule generalnej i opłacenie kosztów podróży i pobytu w Rzymie oraz za jego osobiste zainteresowanie sprawami polskich pasjonistów, czego wyrazem była propozycja i doprowadzenie do podniesienia wice-prowincji polskiej do godności pełnoprawnej prowincji³⁴.

Następnie powiadomił o awansie dotychczasowej wice-prowincji pasjonistów ks. kardynała Stefana Wyszyńskiego, prosząc go „pokornie o błogosławieństwo prymasowskie na dalsze lata naszej pracy dla dobra Kościoła świętego i polskiego ludu, w Jego Archidiecezji i w całej naszej Ojczyźnie”³⁵

*

Awans jurysdykcyjno-administracyjny polskich pasjonistów w 1958 roku był niewątpliwie wypadkową kilku czynników, z których pierwszym był wzrost i umocnienie się wspólnoty zakonnej w okresie powojennym – rekompensata podarowana przez Opatrzność za ofiary poniesione podczas okupacji hitlerowskiej.

Następnie wyrazy uznania należą się o. Janowi Wszędyrówemu, nieustrudzonemu wojownikowi o utrwalenie pozycji polskiej części Zgromadzenia w kraju i na świecie.

31 Zob. *Decreta Capituli Generalis XXXVII*, w „Acta Congregationis CP” 20 (1958), nr 7, s. 350-351.

32 Tamże, s. 346.

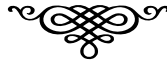
33 Świadczy o tym jego korespondencja z ojcami: Tymoteuszem Sammarco, Gerardem Sciarrettą, Karolem Bovée i kilkoma innymi, przechowywana w jego *spoliach* w APPCP, S. 57.

34 Kopia listu w APPCP, C.1.41.11.

35 Kopia listu w APPCP, C.1.41. Zachowała się także kopia podobnego listu, skierowanego 15 VII 1958 r. do abp. Antoniego Baraniaka, metropolity poznańskiego (tamże, C. 1.53.9).

Powstanie pełnoprawnej prowincji pasjonistów w Polsce nie byłoby jednak możliwe bez życzliwej pomocy, można powiedzieć: bez inicjatywy, przełożonego generalnego o. Malcolma La Velle, któremu o. Jan pisał we wspomnianym liście z 1 lipca 1958 roku: „Jeśli dziś możemy się wszyscy cieszyć z kanonicznego erygowania naszej prowincji, zawdzięczamy to przede wszystkim Waszej Ojcowskiej Przewielebności”³⁶.

Niech pamięć o wszystkich, którzy przyczynili się do radości jubileuszu obchodzonego w 50. rocznicę tamtego wydarzenia, stanie się wyrazem wdzięczności za trud, który podjęli, byśmy – zakonnicy i sympatycy Zgromadzenia – dziś mogli cieszyć się błogosławieństwem Bożym, jakiego na święta Bożego Narodzenia owego pamiętnego 1958 roku pierwszy prowincjał polski, o. Jan Wszędyrówny, życzył zakonnikom „naszej (wciąż) młodej Prowincji”³⁷.



36 „Posso dire con tutta la verità che, se ci rallegriamo adesso dell'erezione canonica della nostra provincia, ne siamo debitori alla Paternità Vostra Reverendissima” (kopia listu w APPCP, C.1.41.11).

37 List okólny prowincjała, dany z Przasnysza 18 XII 1958 r., w APPCP, C.1.2.

PIOTR KASZUBOWSKI

Przasnysz w roku utworzenia polskiej fundacji pasjonistów

W 1922 r. władze generalne Zgromadzenia Męki Pańskiej na życzenie papieża Piusa XI (Achillesa Rattiego), byłego nuncjusza apostolskiego w Polsce, rozpoczęły starania o utworzenie polskiej fundacji pasjonistów. W kwietniu 1923 r. generał zgromadzenia o. Sylwiusz Di Vezza wysłał do Polski dwóch zakonników - o. Juliusza Dzidowskiego razem z br. Kazimierzem Staszewskim - z poleceniem wyszukania klasztoru na pierwszą placówkę pasjonistów w naszym kraju.

O. Juliusz pochodził z miejscowości Mrzyglód koło Zawiercia. Urodził się w 1889 r. We wrześniu 1911 r. razem z kolegą wyjechał do Włoch z mocnym postanowieniem wstąpienia do zgromadzenia pasjonistów. 6 grudnia 1911 r. rozpoczął nowicjat w Caravate, na północ od Mediolanu. Rok później złożył pierwszą profesję zakonną. Studia odbył w seminariach północno-włoskiej prowincji zgromadzenia: filozoficzne w Caravate, teologiczne – w Pianezza, pod Turynem. Świecenia kapłańskie przyjął 26 września 1919 r. w Turynie¹. Brat Kazimierz Staszewski urodził się w 1877 r., wstąpił do zakonu

1 H. D. WOJTYSKA CP, *Historia Zgromadzenia Pasjonistów w Polsce, t. I, Prehistoria i okres fundacyjny (do 1938 r.)*, Łódź 2006, s. 117-118. O Juliusz zmarł w 1967 r. w Rawie Mazowieckiej. W 1972 r. w kościele pasjonistów w Przasnyszu generał pasjonistów o. Teodor Foley odsłonił tablicę upamiętniającą o. Juliusza Dzidowskiego, „człowieka wielkiej dobroci i pokory”. Przybycie pasjonistów do Przasnysza przypomina inna tablica, umieszczona w kruchcie kościoła, obok siedemnastowiecznej figury Ukrzyżowanego.

w 1902 r., pierwsze śluby zakonne złożył w Saint Eutizio pod Viterbo w grudniu 1904 r.²

Wśród wielu oferowanych miejsc, które odwiedzali obaj zakonnicy, znalazł się również pobernardyński klasztor w Przasnyszu; o przekazanie go pasjonistom osobiście u władz generalnych zakonu zabiegał biskup płocki Antoni Julian Nowowiejski. Oprócz klasztoru planował on oddać pasjonistom w opiekę kościółek w Rostkowie – miejscu urodzenia św. Stanisława Kostki - wzniesiony w odległości 5 km od centrum Przasnysza.

Pierwsze wrażenia pasjonistów z Przasnysza nie były najlepsze. Zakonnicy zastali świątynię pobernardyńską kompletnie zdewastowaną, z zawalonym sklepieniem, a północne skrzydło klasztoru było rozbite do fundamentów. O. Juliusz wspominał potem, że równocześnie odwiedzana Rawa Mazowiecka bardziej im się spodobała³.

Argumenty biskupa Nowowiejskiego okazały się dla władz zakonu przekonujące, skoro 4 czerwca 1923 r. konsultor generalny pasjonistów, Hiszpan, o. Tyburcjusz Menica, podjął decyzję o wyborze Przasnysza. 17 czerwca 1923 r. o. Tyburcjusz, o. Juliusz Dzidowski i br. Kazimierz Staszewski uroczyście objęli w posiadanie ruiny kościoła i klasztoru, przekazane na wieczyste posiadanie pasjonistom. Już następnego dnia pojawili się pod klasztorem ludzie z różnymi przedmiotami niezbędnymi do życia i żywnością. Mężczyźni i kobiety oraz młodzież płci obojga stawili się tłumnie do pracy przy odgruzowywaniu ruin. O. Tyburcjusz mógł napisać do przełożonego generalnego w Rzymie następujące słowa o mieszkańcach Przasnysza i okolic: „Tu ludzie bardzo pragną nas u siebie”⁴. Radość z odzyskanego klasztoru wśród miejscowej ludności osiągnęła kulminację 8 grudnia 1923 r. i przez całą oktawę Niepokalanego Poczęcia NMP, kiedy to ludzie w wielkiej liczbie ściągali do uporządkowanego kościoła, by tak jak przed laty przed cudownym Obliczem Niepokalanej modlić się, spowiadać i karmić Ciałem Bożym⁵.

Na przełożonego fundacji polskiej i klasztoru w Przasnyszu przez władze generalne zgromadzenia pasjonistów wyznaczony został o. Bartłomiej Rapetti, który do Przasnysza przybył razem z o. Tyburcjuszem Menicą, o. Piusem Falkiem

2 H. D. WOJTYSKA, *Historia Zgromadzenia...*, s. 109. Br. Kazimierz Staszewski zmarł w Rzymie w 1962 r.

3 Tamże, s. 130.

4 Tamże, s. 139.

5 Tamże, s. 149.

i br. Wacławem Kamińskim w przeddzień nieszpórów. „Nie sposób opisać entuzjazmu i radości ludzi, że znów mogli gromadzić się w świątyni, tak drogiej ich sercom, i mieć wśród siebie pasjonistów” – referował w kronice klasztornej nowy przełożony. 8 grudnia 1923 r. generał pasjonistów podpisał do wykonania dekret Kongregacji ds. Zakonów, legalizujący prawne, kanoniczne funkcjonowanie zgromadzenia w Polsce⁶.

Kiedy w 1923 r. w życiu Przasnysza pojawił się zakon pasjonistów, miasto nad Węgierką było stolicą powiatu w województwie warszawskim. Ludność zajmowała się głównie rolnictwem, rzemiosłem i drobnym handlem. W 1921 r. miejscowość liczyła blisko 6 tysięcy mieszkańców. W pierwszym okresie po odzyskaniu niepodległości działalność władz koncentrowała się wokół odbudowy i rozbudowy zabudowań miejskich zniszczonych w czasie działań wojennych. Miasto już w pierwszym okresie otrzymało kilka budowli użyteczności publicznej, w tym elektrownię uruchomioną w grudniu 1918 r. W początku lat dwudziestych było w Przasnyszu pięć świątyń katolickich. Średniowieczna fara pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w centrum miasta była miejscem chrztu św. Stanisława Kostki i kardynała Aleksandra Kakowskiego. Dwa kościoły klasztorne, wzniesione dla zgromadzeń bernardynów i bernardynek, usytuowane były w zachodniej części miasta, przy drodze do Mławy. Gotycki kościółek św. Ducha wznosił się opodal fary. Tuż obok dawnego kościoła bernardynów stała siedemnastowieczna kaplica – rotunda św. Wawrzyńca.

Parafia ewangelicka z kościołem przy ul. Błonie liczyła w 1923 r. 450 osób (opiekę duszpasterską w latach 1921-33 sprawował pastor Robert Nitschmannn)⁷. Bardzo znaczna, skupiająca ponad 2000 osób, gmina żydowska utrzymywała cmentarz, bożnicę, przytułek, łaźnię i tanią kuchnię. Rabinem był do 1924 r. Mendel Lewkowicz⁸. Na terenie koszar stała cerkiew garnizonowa, zbudowana w czasach carskich dla stacjonującego tam wojska (rozebrana pod koniec lat dwudziestych).

Mieszkańcy wyznania katolickiego, zarówno mieszczenie, jak i włościanie z Przasnysza i okolic, Kurpie jak i drobna szlachta, uchodzili za bardzo religijnych. Począwszy od XIX w., ulubionymi miejscami pielgrzymek przasnyszan były – oprócz Częstochowy – Gietrzwałd, Święta Lipka, Sierpc, Żuromin, Skępe,

6 Tamże.

7 R. WALESZCZAK, *Przasnysz i powiat przasnyski w latach 1866-1939. Zarys dziejów*, Przasnysz 1999, s. 309.

8 Tamże.

Drogiszka, Święta Rozalia i najbliższe, odległe zaledwie o kilka kilometrów Święte Miejsce, które w 1908 r. stało się siedzibą parafii.

Proboszczem niezwykle rozległej przasnyskiej parafii św. Wojciecha był od 1914 r. ks. Józef Piekut. To on w imieniu biskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego 17 czerwca 1923 r. wprowadzał pasjonistów do zrujnowanego klasztoru bernardynów i był dla zgromadzenia do końca życia oddanym przyjacielem. W pierwszych latach II Rzeczypospolitej ten powszechnie poważany duszpasterz był mężczyzną w sile wieku. Urodził się w 1864 r. w Boguszynie, parafii Czerwińsk. Święcenia kapłańskie przyjął w 1889 r. W 1911 r. przyjechał do Przasnysza jako koadiutor sędziwego proboszcza Stanisława Czaplińskiego. Początek jego proboszczowania przypadł na tragiczne lata I wojny światowej. Współpracując z prasą regionalną („Kurier Płocki”), publikował przejmujące obrazy zniszczeń wojennych. W czasie wojny polsko-sowieckiej był duchowym przywódcą przasnyszan. Pozostał w mieście w czasie krótkiej okupacji przez wojska sowieckie. Wspierał szkolnictwo, wspomagał ubogich, odznaczał się bezpośredniością i bezinteresownością. Za swoją działalność odznaczony został przez władzę duchową i świecką. W 1925 wszedł do kapituły kolegiaty pułtuskiej jako kanonik, następnie jako prałat. Odznaczony został orderem Polonia Restituta i Złotym Krzyżem Zasługi. Otrzymał również tytuł Honorowego Obywatela Przasnysza⁹.

W pracy duszpasterskiej pomagał mu ks. Tadeusz Kamiński. Urodzony w 1894 r. w Uniejewie, w parafii Rokicie, święcenia kapłańskie przyjął w 1919 r. Pracę w Przasnyszu rozpoczął rok później. W pamięci mieszkańców pozostał przede wszystkim jako wieloletni prefekt gimnazjum i opiekun Drużyny Harcerskiej im. Księcia Józefa Poniatowskiego¹⁰.

W początkach lat 20. funkcjonowały w Przasnyszu dwa żeńskie zgromadzenia zakonne: kapucynek i szarytek. Po sąsiedztwie z konwentem męskim usytuowany był klasztor klarysek kapucynek. W chwili gdy pasjoniści przybyli do Przasnysza, nie żyła już matka Maria Izabella Lebenstein, pierwsza opatka polskich kapucynek, której klasztor w Przasnyszu i zakon wiele zawdzięczał w dziedzinie swego istnienia i tożsamości. Zmarła 17 sierpnia 1918 r. w wieku 80 lat, po

9 A. BORKOWSKI, *Przasnyskie portrety, część pierwsza*, Przasnysz 2004, s. 98-101. Ks. Piekut zmarł w 1946 r. po 35 latach posługi duszpasterskiej w Przasnyszu.

10 Ks. Tadeusz Kamiński w 1930 r. objął probostwo w Czernicach Borowych niedaleko Przasnysza, zmarł jako proboszcz w Ciekosynie w 1968 r.

52 latach sprawowania funkcji przełożonej zgromadzenia. W tym miejscu wypada pokrótce przypomnieć historię zakonu sióstr klarysek kapucynek.

W 1855 r. w Warszawie zostało utworzone Zgromadzenie Sióstr św. Feliksa z Cantalice (felicjanki). 10 kwietnia 1857 r. siostry przyjęły tercjarski habit z rąk o. Honorata Koźmińskiego, który opracował też konstytucję zgromadzenia. W 1860 r. podczas kapituły felicjanek w Warszawie matka Angela Truszkowska została wybrana na przełożoną generalną. Przybyły tajnie z Rzymu generał zakonu kapucynów, Mikołaj od św. Jana z Marignano Bacchi, zauważył u niektórych sióstr dar modlitwy. Kazał więc je oddzielić, nadać im regułę św. Klary i nazwać kapucynkami św. Feliksa. Wtedy więc powstał w zgromadzeniu odłam klauzurowy, którego intencją było wspieranie działań czynnych felicjanek modlitwą. Do tej grupy dołączyła matka Angela Truszkowska¹¹. Czynna gałąź zgromadzenia została przez władze carskie zlikwidowana 16 lipca 1864 r. Kapucynkom okazano „łaskę”: umieszczone zostały w klasztorze bernardynek klauzurowych w Łowiczu, gdzie dwa lata później ich przełożoną została matka Izabela¹². W 1870 r. przybył do Łowicza o. Honorat Koźmiński. 4 października siostry złożyły na jego ręce śluby wieczyste zgodnie z regułą św. Klary i przyjęły opracowane przez niego konstytucje¹³.

W tym czasie do Łowicza przyjechała z Paryża felicjanka Bronisława Łempicka, która postanowiła udać się do cara, by prosić o osobny klasztor dla kapucynek. W uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP 8 grudnia 1870 r. w Petersburgu s. Bronisława przedostała się ukradkiem do ogrodu, gdzie spacerował car Aleksander II, i prawdopodobnie przez adiutanta podała petycję. Została ona rozpatrzona pozytywnie i 13 czerwca 1871 r. siostry otrzymały pobernardyński klasztor w Przasnyszu. Był to dziwny dar, ponieważ towarzyszył mu zakaz przyjmowania kandydatek¹⁴. Tym samym obdarowane siostry skazane zostały na wymarcie. Zrządzeniem Opatrzności jednak aż siedem sióstr przasnyskiej wspólnoty doczekało dekretu tolerancyjnego w 1905 r. W wyniku kolejnych starań klasztor otrzymał od cara szczególną „łaskę” przyjęcia czterech kandydatek. Regularny nowicjat siostry otworzyły dopiero po zajęciu Przasnysza przez

11 B. CZAPLIICKI, *Mniszki klaryski kapucynki na ziemiach polskich w latach 1860–1945*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2005, t. 38, z. 1, s. 173.

12 Tamże, s. 174.

13 Tamże, s. 177.

14 Tamże, s. 177-179.

wojska niemieckie w 1916 r.¹⁵. Po śmierci s. Izabelli Lebenstein opatką została s. Franciszka od Serca Jezusa, Janina Pilecka, przyjęta do zgromadzenia w 1906 r. Sprawowała ona swoją funkcję do 1921 r., gdy nową przełożoną została Matka Maria Angela od Najświętszego Sakramentu, Stefania Chmielowska. Pozostawała ona na swym urzędzie przez 13 lat. W tym czasie (od 1921 aż do śmierci w 1933 r.) kapłanem zgromadzenia był ks. Antoni Gruszczyński.

Kolejnym zakonem żeńskim na terenie Przasnysza było Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia Wincentego à Paulo. Pierwsze trzy siostry przyjechały do Przasnysza 30 lipca 1907 r. i objęły zrujnowany szpital na Świerczewie. Była wśród nich s. Anna Strzelińska, późniejsza wieloletnia przełożona (służebna). Głównie jej zasługą jest generalny remont i przebudowa szpitala, dokonane w latach 1910-1914.

Z początkiem 1916 r. Rada Opiekuńcza kupiła domek z placem naprzeciwko szpitala. 1 marca 1916 r. założono tam kuchnię dla ludzi najbiedniejszych i bezdomnych, którzy wracając do swych siedzib, odnaleźli je w stanie całkowitej ruiny. Kuchnię powierzono pieczy sióstr szarytek. Wydawano w niej nawet do 600 obiadów dziennie¹⁶.

Po likwidacji kuchni dla ubogich dom wraz z placem przekazano ks. Józefowi Piekutowi, który został zobowiązany do oddania go Zgromadzeniu Sióstr Miłosierdzia Św. Wincentego à Paulo. Warunek darowizny był jeden: utworzenie przytułku dla starców. Naciski w tej sprawie miał wywierać pracujący na Świerczewie lekarz niemiecki, bowiem ludzie starzy i niedołężni, głównie ofiary wojny, w dużej liczbie zajmowali pomieszczenia szpitalne. W 1917 r. doszło więc do przeniesienia kilkudziesięciu starców w nowe miejsce, gdzie przez okres kilku lat znajdowali opiekę i pielęgnację (formalnie akt darowizny od ks. Piekuta sporządzono dopiero w 1923 r.)¹⁷.

Grunty подарowane w testamencie przez Marcelę Chrostowską stały się podstawą gospodarstwa rolnego przasnyskich szarytek, z którego dochód obracany był na potrzeby szpitala i przytułku. W 1919 r. s. Anna Strzelińska podjęła pierwsze starania w celu budowy nowego przytułku. Dom, w którym znajdował się dotychczas, był już bardzo stary i stopniowo popadał w ruinę.

15 Tamże, s. 192.

16 P. KASZUBOWSKI, *Historia Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo w Przasnyszu (1907-2007)*, Przasnysz 2007, s. 14.

17 Tamże, s. 15.

S. Anna zwróciła się o pomoc do różnych instytucji i osób prywatnych. Cegły ofiarowane przez księżną Ludwikę Marię Czartoryską z Krasnego i przydzielone przez sejmik powiatowy zwieziono na miejsce przy pomocy okolicznych obywateli ziemskich: byłego opiekuna szpitala Bronisława Lasockiego z Sierakowa, Juliusza Żórawskiego ze Szczuk, Stefana Wodzyńskiego z Karwacza, Stanisława Żórawskiego z Obrębca i Kazimierza Czarnowskiego z Rostkowa¹⁸.

Dopiero 19 lipca 1923 r., w święto św. Wincentego, starosta Tadeusz Koziorowski wydał szarytkom pozwolenie na rozpoczęcie budowy przytułku na własną rękę. S. Anna po uzgodnieniu szczegółów z murarzami niezwłocznie przystąpiła do budowy murowanego, piętrowego domu, usytuowanego 70 m od ul. Świerczewo w kierunku północnym¹⁹.

Początek lat 20. był również okresem szczególnym w dziejach przasnyskiej oświaty. W 1919 r. ruszyła budowa monumentalnego gmachu gimnazjum. Ukończono go w 1923 r. i w tym samym roku odbyło się uroczyste otwarcie szkoły. Pierwszym dyrektorem został ks. Franciszek Bronisław Zaleski urodzony w 1881 r., poprzednio organizator gimnazjum koedukacyjnego w Bielsku Podlaskim²⁰. Kilku profesorów gimnazjum uczyło potem w Szkole Apostolskiej im. św. Gabriela, prowadzonej przez pasjonistów w Przasnyszu²¹. A dawni alumni po wojnie zasilili kadrę pedagogiczną przasnyskiego liceum²².

Rok 1923 stanowił w życiu społecznym Przasnysza początek wielu ważnych dzieł. W ten szczególny czas wpisało się również Zgromadzenie Męki Pańskiej, rozpoczynając trwającą do dziś posługę duszpasterską.



18 Tamże, s. 16.

19 Tamże.

20 Od 1924 r. ks. Zaleski uczył literatury i języka polskiego w Niższym Seminarium Duchownym w Płocku. Następnie pracował w kilku parafiach diecezji płockiej. Zmarł w 1946 r.

21 Był wśród nich Stefan Gołębiowski, poeta, tłumacz Horacego.

22 Byli to: Kazimierz Sulkowski i Marian Rawa, dyrektor w latach 1956-1977.



*Krzyż w Teologii
i Biblistyce*

Ks. JERZY SZYMIK

*Bóg i człowiek, miłość i cierpienie.
Teologia krzyża wobec pytań współczesności*

PROLOG

Emmanuel

ks. Januszowi St. Pasierbowi

*Mówią,
że Cię wszechmoc uwiodła,
że Ci się nie udała starość i dzieci z wodogłowie.
Mówią,
że się z Tobą rozeszliśmy już dawno,
że hipoteza Twojego istnienia jest tanią pociechą.
Mówią,
żeś się pośliznął w kałuży naszej niewinnej krwi.

To ból mówi, nie oni, mówisz.
Pragnę. Nie wiedzą, co mówią.
Pragnę, by ich nie bolało.
Nie jestem niezwykłyżony,
jestem jedynie wierny, mówisz.
Nie zejść z krzyża, milczysz.
Zostanę po ich stronie, byle mi nie zginęli.
Co zrobię, gdyby mi zginęli?

Ty miej o nich staranie, mówisz.
Oddam tobie, gdy będę wracał,
mówisz.¹*

1 J. SZYMIK, *Cierpliwość Boga*. 66 wierszy z lat 2003–2006, Katowice 2006, s. 13.

I. Krzyż – apogeum życia

Hans Urs von Balthasar napisał swego czasu rozważania do drogi krzyżowej znajdującej się w berlińskiej katedrze św. Jadwigi; stanowi ją 14 rysunków autorstwa Josefa Hegenbartha. Oto fragment tekstu stacji XIII:

„(...) blade, martwe ciało, uwolnione z gwoździ, zsuwa się w dół; (...) w dole ktoś – tak samo blady i spoglądający w dół – je podtrzymuje i ciężar zmarłego bierze na siebie. Obaj ściągnięci w dół, choć nie następuje tu żadne runięcie, tylko spokojne osuwanie się, niemożliwe do zatrzymania ciążenie ku ziemi. Czy Bóg jest raczej na samym spodzie, czy na samej górze? (...) Opadająca Miłość jest sama dla siebie podstawą i otchłanią, ona sama z siebie tonie w sobie samej, obok wznoszącego się człowieka. I zaprasza go (...), by się jej bezdenności oddał i w niej spoczął”².

„Czy Bóg jest raczej na samym spodzie, czy na samej górze?” Tak brzmi pytanie kluczowe dla prawdy Wielkiego Piątku.

Radykalizm wielkopiątkowej solidarności Boga budzi od 20 wieków grozę i przerażenie, zachwyt i wdzięczność, obrzydzenie i protest, pocieszenie i modlitwę zarazem, we wszelkich możliwych wariantach i proporcjach. „Na tym polega tajemnica krzyża, / Że ohydne narzędzie tortur uczyniono znakiem zbawienia. / Jak ludzie mogą nie myśleć, co obnoszą w swoich kościołach?” – pyta Czesław Miłosz³. Chrystologia – zauważa Karl Rahner w *Grundkurs des Glaubens* – „wychodzi od doświadczeń, które człowiek przeżywa zawsze i nieuchronnie nawet w formie protestu przeciwko nim”⁴. Chrystologia Wielkiego Piątku – ohydne narzędzie tortur w centrum kościołów, w sercu Kościoła – jest tych doświadczeń esencją. Okrucieństwo, nienawiść, cierpienie. Przebaczenie, miłość, nadzieja. Wszystko, co najważniejsze w Bosko-ludzkiej kulminacji dziejów świata. Wielki Piątek – apogeum historii.

2 Droga krzyżowa w katedrze św. Jadwigi w Berlinie. Hans Urs von Balthasar rozmyśla nad rysunkami Josefa Hegenbartha, Katowice 2003, s. 36–37.

3 Cz. MIŁOSZ, *Piesek przydrożny*, Kraków 1997, s. 51.

4 K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1997, s. 173.

„Tu staje się widoczne coś tak oślepiającego, że judaizm i islam z przerażeniem wzdrygają się przed tym jak przed największym zgorśzieniem, mianowicie, że Bóg jest nie tylko w niebie, ale też człowiekiem na ziemi, a ponadto jest nie tylko Mówiącym i Wypowiedzianym, czyli Ojcem i Synem, ale jeszcze Duchem Świętym będącym osobową, wolną miłością obu podarowaną światu! (...) Dogmat o Trójcy i o zbawieniu świata wbudowany jest w taką, a nie inną egzystencję Jezusa (...)”⁵.

W Wielki Piątek Misterium Wcielenia (Trójca obecna w egzystencji Jezusa, Bóg jako umęczony człowiek na ziemi) osiąga swoją porażającą ostrość. I swój cel.

II. Krzyż – bezbronność tęsknoty

Spełnienia Inkarnacji nie należy jednak mylić z zerwaniem zasłony Tajemnicy. Nie gnostycka uzurpacja „zawładnięcia łaską przez wiedzę”, ale logika daru, możliwa i skuteczna jedynie w środowisku pokornej wiary, pozostaje jak zawsze w Bosko-ludzkich sprawach przestrzenią ich (Boga i człowieka) spotkania i językiem ich porozumienia; tu ciemność i jasność się nie wykluczają. To bardzo ważna reguła chrześcijańskiej epistemologii, osiągająca apogeum właśnie w wydarzeniach Paschalnej Męki i Śmierci Chrystusa. Tu bowiem wypełnia się zasada potwierdzana w mrokach każdego życia: „im głębsze jest cierpienie, tym bardziej zawodzą nasze pojęcia”⁶. Jezus, Słowo Wcielone, jest wprawdzie „Słowem-wszystko-wyjaśniającym” (J 7,16; 12,45)⁷, ale należy to rozumieć teologicznie poprawnie: „wy-jaśnić” znaczy „roz-jaśnić ciemność”, ale nie „usunąć niepojętość”. Określając więc Jezusa Chrystusa jako „słowo-pytanie” (*Wort*) i „Słowo-odpowiedź” (*Antwort*), należy pamiętać, że „wydanie Jezusa na mękę pozostaje tajemnicą, dlatego też nie da się współdziałających czynników wtłoczyć w żaden przejrzysty system”⁸. Chrystusa nie da się wydedukować; da się Go jedynie przyjąć.

5 H.U. VON BALTHASAR, *Wieńczysz rok darami swej dobroci*, Kraków 1999, s. 351.

6 Tenże, *W pełni wiary*, wyb. W. LÖSSER, Kraków 1991, s. 218.

7 Tenże, *Wieńczysz rok...*, s. 350.

8 Tenże, *Teologia Misterium Paschalnego*, Kraków 2001, s. 104.

W każdym razie dzięki Wcieleniu każdy krzyk człowieka (stworzenia) z bólu (tzn. pod wpływem bólu) staje się krzykiem Jezusa do Ojca – te dwa głosy się przenikają, obejmują, utożsamiają. Łącznie z krzykiem stanowiącym apogeum wielkopiątkowej ciemności, ze słowami, które nieustannie płyną od cierpiącego stworzenia w stronę niepojętego milczenia Stwórcy: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił” (Mt 27,46; Mk 15,34). Niedostępność Boga jako główny skutek grzechu⁹ – oto Golgota ludzkości. Z tą właśnie sytuacją utożsamia się Jezus Wielkiego Piątku. Ηλι ηλι λεμα σαβαχθανι (Mt 27,46) w ustach i konaniu Jezusa nie oznacza urazy czy gniewu, a tym bardziej rozpacz, ale „bolesne zdumienie, którego nie sposób wyjaśnić żadną ludzką racją, stanowi ono bowiem tajemnicę, do której klucz posiada jedynie Ojciec” – wyjaśnia Jan Paweł II¹⁰.

III. Krzyż – pokora ciała

Czy to możliwe? – pytają ludzie z wnętrza własnych „bolesnych zdumień”, które nie są wolne od uraz, gniewu, zwątpień i rozpacz. Jak to możliwe? Czy można jednocześnie wiedzieć, że „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30), i do tego samego Ojca prawdziwie wołać z krzyża jak Hiob: „Czemuś mnie opuścił?” Te „porażające sprzeczności ludzkiego istnienia” Bóg nie tylko „wyrównuje” (Wszzechmoc!), ale je „współtworzy” w ludzkiej postaci Syna (Miłość!) „przy całkowitej bezwzględności tego, co znaczy ubóstwo, poniżenie i śmierć w opuszczeniu przez Boga” – wyjaśnia Urs von Balthasar¹¹. Ale też u wielkanocnego kresu tej porażającej rzeczywistości staje się jasne, że „jest On światłością, życiem i samą miłością, która pozwoliła

9 „Jako uosobienie grzechu Jezus nie może już znaleźć oparcia w Ojcu, utożsamił się bowiem z tym, co Bóg musi na zawsze od siebie odrzucić. A jednak jest Synem, który wyjść i żyć może jedynie ze źródła Ojca, stąd Jego nieskończone pragnienie niedostępnego Boga. Jest to pragnienie, które płonie w Nim niby wieczny ogień, w Jego ciele, w duszy, w duchu. Duch Święty, który towarzyszył Mu w ziemskim życiu jako Duch Ojca, jest teraz tylko tym, który rozbudza pragnienie: jednoczy Ojca i Syna przez to, że natęża ich wzajemną miłość do tego stopnia, iż staje się ona nie do zniesienia. W tej nieskończonej różnicy odsłania się jedno i drugie: nieskończona wewnątrzboska różnica, która jest warunkiem wiecznej miłości i która zostaje w Duchu Świętym przewyciężona, i różnica historiozabawcza, w której odwrócony od Boga świat zostaje z Bogiem pojednany”. Tenże, *W pełni wiary...*, s. 219.

10 JAN PAWEŁ II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela. Katechezy*, Watykan 1989, s. 538.

11 H.U. VON BALTHASAR, *Wieńczysz rok...*, s. 12.

się zubożyć, upokorzyć i umrzeć w opuszczeniu, aby doświadczyć głębi ludzkiego losu – również losu grzesznika – i ocalić go w Boskim życiu (...). W Jezusie Chrystusie Bóg jest tak absolutną pełnią życia, że może pozwolić sobie na to, by być umarłym”¹². Istnieje przewaga życia nad śmiercią („z Boga”, „dzięki Bogu”) – oto chrystologiczne jądro Ewangelii.

„Zstąpiłem tak daleko, jak tylko istnienie rzuca swój cień, spojrzałem w otchłań i wołałem: »Ojczy, gdzie jesteś?«, jednak słyszałem tylko odwieczną burzę, którą nikt nie włada (...). A kiedy spojrzałem boskim okiem na niezmierzony świat, wpatrywał się we mnie pustymi, bezdennymi oczodołami; i wieczność spoczęła na chaosie, pochłonęła go i przeżuwała”¹³. Ta „wizja”, często cytowane słowa Jean Paula, które poeta wkłada w usta Chrystusa, jest uważana za punkt wyjścia i manifest nowożytnej teologii śmierci Boga¹⁴. Ale, powiada Balthasar, „ważniejsze jest to, że pustka i opuszczenie, które ona [wizja – J.Sz.] wyraża, są głębsze niż to, co może spowodować na świecie zwyczajna, ludzka śmierć”¹⁵, bez-bożność, której niedościgniona radykalność osiągnęła absolutną kulminację i ostateczne przezwyciężenie w Wielki Piątek. „Śmierć Boga jako źródło zbawienia, objawienia i teologii” – tak zatytułował autor „Theodramatik” swój tekst na temat misterium Golgoty.

IV. Krzyż – *wszechmoc dobra*

„Jeżeli ktoś nie wyznaje, że Pan nasz Jezus Chrystus, ukrzyżowany w ciebie, jest prawdziwym Bogiem, Panem chwały i jednym z Trójcy Świętej, *talīs anathema sit*¹⁶ – uczy Sobór Konstantynopolitański II. Formuła ta, inspirowana 1 Kor 2,8 („nie ukrzyżowaliby Pana chwały”) oraz zasadą propagowaną przez mnichów scytyjskich (*unus de Trinitate crucifixus*), wyraża najgłębiej chrześcijański sens zdania „Bóg umarł”. Zostanie ono „przejęte przez Lutra”, a Nietzsche je

12 Tamże, s. 13.

13 J.P. SIEBENKÄS, *Werke II*, München 1959, s. 269; cyt. za: H.U. VON BALTHASAR, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 47.

14 Por. M. JANION, *Żyjąc tracimy życie* (rozm. K. Bielas). *Wysokie Obcasy* 2002 nr 13(157), s. 6–12.

15 H.U. VON BALTHASAR, *Teologia Misterium Paschalnego...*, s. 47.

16 *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, red. A. BARON, H. PIETRAS, t. 1, Kraków 2001, s. 295.

„rozpropaguje w zupełnie innym kulturowo znaczeniu i z sukcesem, jaki wszyscy znamy” – komentuje Bernard Sesbouë¹⁷.

Fragment „Traktatu o dłoniach i rzeczach” Stefana Chwina jest tej różnicy czytelną ilustracją:

„Gdy kiedyś, w chwili wzburzenia – było to w porze gimnazjalnych buntów, które Parandowski ochrzcił piękną nazwą «nieba w płomieniach» – powiedziałem do niej [Babci] twardo: »Bóg umarł« (siedzieliśmy wtedy w dużym pokoju przy stole nakrytym serwetą, którą sama wyhaftowała), spojrzała na mnie ze smutkiem znad okularów: »To prawda. Bóg umarł w Wielki Piątek«”¹⁸.

Oto w olbrzymim skrócie dwa sposoby doświadczenia i rozumienia śmierci Boga: nietzscheański i chrześcijański. I choćby łączyło je sporo (a faktycznie łączy je sporo i wiele mają sobie nawzajem do podarowania), to dzieli jeszcze więcej. A ostra grań różnicy przebiega tu między wiarą a niewiarą. Dokładniej: między zgodą na chrześcijański obraz Boga, który na niepojętą tajemnicę cierpienia odpowiada własnym cierpieniem, a niezgodą na taki obraz Boga, która przybiera kształt zawodu, rozpacz, buntu¹⁹.

Kiedy mowa o Bogu umierającym w Wielki Piątek, jesteśmy już w samym środku chrystologicznej prawdy o Bogu. Stajemy oko w oko z miłosierdziem objawionym w obliczu Chrystusa, w Jego twarzy skazańca, w której obecna jest miłość i chwała Logosu. W wydarzeniu Jezusa Chrystusa dotykamy samego rdzenia chrześcijańskiej dogmatyki i tajemnicy Bożego miłosierdzia: Bóg jest Miłością, która całą swoją wszechmoc rzuca na szalę przewyciężenia zła. To jedyny i skuteczny sposób na rozprawienie się z jego bezlitosnością. Posłużmy się skrótem Hansa Ursa von Balthasara: w osobie i dziele Jezusa Chrystusa „wewnętrzne życie Trójcy objawia się zewnętrznemu w dziejach zbawienia i to jako *ortopraxis* Boga, który wydaje swojego Syna zupełnej samotności i piekłu. To dzięki Niemu możemy się odważyć spojrzeć na istnienie jako na miłość i na wszystko, co jest, jako na godne miłości; myśl, na którą tylko z najwyższym

17 B. SESBOÜÉ, J. WOLINSKI, *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, Kraków 1999, s. 375.

18 S. CHWIN, „Traktat o dłoniach i rzeczach”. *Tygodnik Powszechny* 56(2002) nr 2, s. 8.

19 Owszem, trzeba pamiętać, że taka granica biegnie nie tyle między ludźmi, co przez serce każdego człowieka, a poza tym pamiętajmy, że wiara jest niezasłużoną łaską. Ale ta sama wiara podpowiada, że można ją pokornie wyzyskać i że Bóg jej nikomu nie odmawia. O czym wypada mówić jedynie z drżeniem, ale koniecznie.

trudem mógłby nas naprowadzić obraz świata taki, jakim przedstawia się on naszym oczom”²⁰.

Tylko „dzięki Niemu możemy się odważyć”. Tylko dzięki temu, co dostrzegamy w Jego twarzy. A dostrzegamy w Niej solidarne poddanie się bezlitosności zła (człowiek) oraz wielkanocne zwycięstwo nad nieuchronnością zła (Bóg). Twarz objawia zawsze najgłębszą prawdę Osoby. W Niej zatem, tej jedynej Twarzy, dostrzegamy światło Prawdy: miłosierdzie pokonuje bezlitosność. W Jezusie, w Jego życiu, śmierci i zmartwychwstaniu okazuje się nieodwołalnie i po wsze czasy, że Bóg nie jest Bogiem tylko sam dla siebie i sam w sobie, ale również i tak samo istotnie w swoim dzieleniu się sobą samym ze swoim stworzeniem. I że nie spocznie, dopóki nie ocali. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3,16–17). Jak pisze w „Redemptor hominis” Jan Paweł II, „owa wstrząsająca tajemnica miłości”, owo „objawienie miłości i miłosierdzia ma w dziejach człowieka jedną postać i jedno imię. Nazywa się: Jezus Chrystus”²¹.

20 *Wer ist Jesus von Nazareth – für mich? 100 zeitgenössische Zeugnisse*, red. H. v. SPAEMANN, München 1970, s. 17; cyt. za: T. WĘCŁAWSKI, *Chrystus naszej wiary*, Poznań 1994, s. 55.

21 *Redemptor hominis*, nr 9.

„(...) Proś Boga, żeby zmiękczył twoje serce i pozwolił ci wzbogacić się przez przeżycie cierpienia Chrystusa. Sami nie potrafimy dogłębnie przemyśleć cierpienia Chrystusa. To Bóg obdarza tą łaską nasze serca. Ani to rozważanie, ani inna nauka nie sprawi, że sam dojdiesz do prawdy. Musisz najpierw prosić i pożądać miłosierdzia Bożego, by móc do niej dotrzeć; nie sam, ale z Jego błogosławieństwem”, M. LUTER, *Mowa o rozważaniu świętego cierpienia Chrystusa*; cyt. za: *Theologia crucis brata Marcina*.

„Modlić się – choć to – choć to jedno
Zostało – lecz nie wiem – Chryste –
Gdzie w tym Powietrzu mieszkasz – stukam
W Drzwi – po kolei – wszystkie –

Ziemi drzeń każesz na Południu –
Prąd wzniecasz w Oceanie –
Jezusie z Nazaretu – czemu
Nie wesprze mnie twoje Ramię?”

E. DICKINSON, *Drugie 100 wierszy*, red. St. BARAŃCZAK, Kraków 1995, s. 63.

V. Krzyż – siła współczucia

Dlatego też Bóg, który objawia się w Jezusie Chrystusie, Bóg „sympatyczny” (od gr. *sym-pathein* – „współ-odczuwać”), współczujący z cierpieniem i cierpiący, jest „ostateczną odpowiedzią na problem teodycei”²², o który rozbijają się i deistyczny teizm, i zrodzony z buntu oraz rozpaczny ateizm. Oto odpowiedź chrześcijańskiej teologii: jeśli sam Bóg cierpi, cierpienie nie jest już więcej zarzutem przeciwko Niemu, a przynajmniej – w tym momencie – przeciwko Jego rzekomej obojętności. Natomiast jeśli dodamy ostateczne wywyższenie i przeobrażenie jakiegokolwiek bólu w wielkanocnej chwale zmartwychwstania, upada również zarzut Boskiej słabości.

Pozostaje oczywiście problem manichejskich podejrzeń wobec miłosierdzia objawionego w paschalnych wydarzeniach. Wzmogły je bezbożne, czyli nieludzkie zarazem, ideologie, Auschwitz i Kołyma, holocaust, dwie wielkie wojny, setki pomniejszych, krew i śmierć... Terroryzm i beznadzieja, cynizm pozornie silnych i nienawiść rzeczywiście słabych to złe owoce naszego czasu. Wrażliwość religijna tego, który ocalał (nierzadko w zetłalej moralnie formie), została silnie naznaczona manichejską skazą, czyli gnostycką podejrzliwością wobec tradycji chrześcijańskiego obrazu dobrego Boga. Tak w „Drugiej przestrzeni”, w poemacie „Ksiądz Seweryn”, artykułuje ten prastary, a jednocześnie jak najbardziej współczesny problem Czesław Miłosz:

*Nie rozumiem, dlaczego tak być musiało,
Żeby syn Boga umierał na krzyżu?
Nie odpowiedział nikt na to pytanie.
Jakże to mogę wytłumaczyć Kasi?
Gdzieś wyczytała, że Majestat Stwórcy
Doznał zniewagi, która żąda krwi.
Jak to? W złocistych szatach i koronie
Spoza obłoku przyglądał się kaźni?
Mówię jej: Tajemnica Odkupienia.
A Kasia, że nie życzy sobie być zbawiona
Za cenę tortur człowieka niewinnego²³.*

22 W. KASPER, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 247.

23 CZ. MIŁOŚZ, „Ksiądz Seweryn”. *Druga Przestrzeń*, Kraków 2002, s. 51.

Autentycznie chrześcijańska odpowiedź wywiedziona z niepojętej tajemnicy Wielkiego Piątku z uwagą i pokorą wsłuchuje się w rozmowę księdza Seweryna z Kasią, „współ-czuje” („współ-odczuwa”) z nimi i odpowiada „na to pytanie” z wiersza. Odpowiedź jest światłem dobywającym się z Krzyża. Chrześcijaństwo powiada, że Ojciec nie żąda tortur Syna ani Stwórca nie przygląda się „spoza obłoku” kaźni stworzenia. Myśleć tak znaczy nie rozumieć Ewangelii albo bluźnić. Krew Syna nie została na krzyżu wylana po to, by uśmierzyć zagniewanego Ojca, ale dla nas. Objawiła ona miłość zranioną do krwi, do śmierci – miłość Boskich zaiste rozmiarów, gotową na wszystko. Oto Dobra Nowina. Oto jasność z wnętrza ciemności.

VI. Krzyż – *cena miłości*

Miłość i cierpienie przynależą do siebie nawzajem²⁴. Choć nie wolno ich ze sobą pomylić, to trzeba pamiętać o „ontologicznej” niejako głębi ich nierozzerwalnej więzi, którą tak wyraża geniusz Norwidowskiej strofy:

(...) *miłość nie w t ł a c z a* ideję,
lecz że ją w c i e ł a i sama boleje (...) ²⁵.

Taki dwuwiersz mógł zostać napisany jedynie w środowisku kultury od stuleci kształtowanej według inkarnacyjnego paradygmatu. O ile jeszcze możemy sobie wyobrazić cierpienie bez miłości, tragizm egzystencji – choć nieostateczny: chrześcijaństwo głosi, że nie ma doczesnego bólu, którego by ostatecznie (eschatologicznie) nie objęła Wszechmocna Miłość – o tyle bez wątpienia nie istnieje miłość bez cierpienia.

Zapis tych scen (w identycznej sekwencji) znajduje się u każdego z synoptyków, ale w formie najbardziej rozbudowanej występuje w 16. rozdziale Mateusza (Mt 16,13–28). Oto Jezus przybywa w okolice Cezarei Filipowej. I pyta „swych uczniów: »Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?«”. Po serii odpowiedzi-cytatów pada i odpowiedź Piotra: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego”. W reakcji na te właśnie słowa Jezus nazywa Szymona „błogosławionym” oraz „Skałą”, na której zostanie zbudowany Kościół. Ale też w bezpośredniej bliskości tego wypełnionego radosnym patosem wydarzenia znajduje się perykopa o tonacji

24 Por. W. KASPER, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 238–247.

25 C.K. NORWID, „Niewola”. *Pisma wierszem i prozą*, Warszawa 1970, s. 162.

znacznie mroczniejszej. Bowiem („odtąd”, powiada ewangeliczny narrator) Jezus tłumaczy uczniom, że „musi wiele cierpieć”, „że będzie zabity i trzeciego dnia zmartwychwstanie”. I wtedy Szymon, dopiero „błogosławiony-Skała”, robi Jezusowi „wyrzuty”: „Panie, niech Cię Bóg broni! Nie przyjdzie to nigdy na Ciebie”. Reakcja Jezusa jest mocna. Do Piotra: „Zejdź mi z oczu, szatanie! Jesteś mi zawadą, bo myślisz nie na sposób Boży, lecz na ludzki”. Do uczniów: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje. Bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je”.

To jedna z najważniejszych biblijnych wskazówek w naszej kwestii, w kwestii ponowoczesnych pytań wobec *mysterium crucis*. Okazuje się – w świetle rozmów pod Cezareą Filipową – że do chrześcijańskiej ortodoksji w rozumieniu i wyznaniu chrystologicznego paradygmatu nie należy jedynie „poprawna ontologia” (Mesjasz-Chrystus, Syn Boga żywego), ale równie istotnie „poprawna soteriologia” (cierpienie, śmierć, zmartwychwstanie). Wizja Chrystusa bez krzyża jest nie tylko wizją niewinnie niepełną, ale wręcz szatańską (!); jest zawadą dla myślenia na sposób Boży o sprawach najważniejszych: o miłości i cierpieniu, o życiu i śmierci²⁶.

Do dogmatu Chrystusa (do prawdy o Jezusie Chrystusie) należy nie tylko Jego mesjańskość, pełne Bóstwo i pełne człowieczeństwo, ale także Pascha, czyli zwycięstwo osiągnięte nie inaczej, jak przez klęskę, życie zdobyte śmiercią. Oto chrystologiczny paradygmat, czyli wzorzec działania Boga w rzeczywistości naszego świata: życie można znaleźć jedynie w jego (życia) zatracie. Straszne? Niepojęte? Owszem, też (powiedzmy z pokorą), ale nie jedynie i nie głównie. Przede wszystkim ten chrystologiczny paradygmat jest wielką apoteozą miłości (zgodą, żeby się działo nie to, co chcę ja), czyli zgodą na wolę Boga w scenariuszu ludzkiego życia.

26 Por. J. RATZINGER/BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007, s. 249–250.

„Kocham, więc cierpię” – tak w 2003 roku streścił arcybiskup Życiński²⁷ 25 lat pontyfikatu Jana Pawła II. „Miłość boli. / Im więcej miłości, / tym bardziej”²⁸... Prawdę tego związku w Bogu samym – a jest to związek będący przyczyną wzorcą i sprawcą wszelkich więzi miłości i cierpienia – objawia męka Wcielonego. Kardynał Christopher Schönborn: „życie Jezusa odsłania nam (...) samo sedno uczuć Bożych: Bóg cierpi, albowiem miłuje”²⁹. Boski to zaiste, niemożliwy do przewyższenia wariant zasady „kocham, więc cierpię”. Niemoc Kochającego jako alfabet miłości, jako Boski sposób naprawy świata, klucz do serca rzeczywistości, jako przewyciężanie mocy nienawidzącego – śmierci. I tu ów serdeczny, centralny punkt soteriologii, który sprawia, że chrześcijaństwa, religii miłości, nie wolno mylić z apoteozą cierpienia; raz jeszcze Schönborn: „Męka Chrystusa jest dla nas źródłem zbawienia nie ze względu na okrucieństwo cierpień, lecz ze względu na jakość miłości”³⁰.

VII. Krzyż – tajemnica sensu

Zbawiła nas miłość, nie ból. Męka i śmierć Chrystusa zbawiły nas w tym sensie, w jakim były najczystszy, najwyższy, najprawdziwszy wyraz miłości. Tym jest Ukrzyżowany. Ale też miłość jest „największa” (por. 1 Kor 13): dzięki niej możliwe jest wielkanocne „więcej”. To właśnie wyraża puenta podręcznika eschatologii Josepha Ratzingera: „W Chrystusie ukrzyżowanym objawiła się miłość sięgająca poza śmierć. Dlatego człowiek może żyć nadzieją”³¹. Tak też wygląda istota chrześcijańskiej oferty dla człowieka wszystkich miejsc i czasów, także ponowoczesnych: przemijać hojnie, ufnie; nie ścisnąć posiadanego; godzić się na stratę bez rozpacz. Bez strachu: w samym sercu tej chrystokształtnej logiki jest On, Wszechmocna Miłość. On, Który w krzyżu Syna zstąpił w śmierć,

27 J. ŻYCIŃSKI, „Pontyfikat spełnionych nadziei. 25 lat pontyfikatu Jana Pawła II”. *Gość Niedzielny* 80(2003) nr 42, s. 9. I pisał (tamże): „W liście apostolskim *Salvifici doloris*, wydanym w szóstym roku pontyfikatu, Ojciec Święty podkreślił, iż cierpienie jest powołaniem do tego, aby bardziej kochać. Obecnie tę prawdę głosi całym sobą. Jego styl, w którym całe życie staje się jednym wielkim darem dla Boga, uczy, w jaki sposób cierpienie uczynić kształtem miłości, kiedy zamiennie można już używać słów «cierpię» i «kocham»”.

28 J. SZYMIK, *Z każdą sekundą jestem bliżej Domu. Wiersze z lat 1976–2000*, Kraków 2001, s. 243.

29 CH. SCHÖNBORN, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002, s. 231.

30 Tamże, s. 326.

31 Cyt. za: Z. FALCZYŃSKI, „Współpracownik prawdy (Joseph Ratzinger)”. w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. MAJEWSKI, J. MAKOWSKI, Warszawa 2003, s. 289.

Który z niej wywiedzie niegasnące życie. Bo jak tłumaczył Jezus pod Cezareą Filipową, nie tylko „musi cierpieć” i nie tylko „będzie zabity”, ale „trzeciego dnia zmartwychwstanie”.

Krzyż jest historią miłości Boga do świata: „Bóg cierpi na krzyżu jako Ojciec, który ofiaruje Syna, a nie tylko jako Syn, który za nas oddaje się na śmierć”³². Przesłanie dla nas, „ponowocześnie” wydziedziczonych: to właśnie na krzyżu ojczyzna i wygnanie schodzą się ze sobą, dzięki czemu wygnanie weszło do ojczyzny³³ (i wszystkie nasze bez-Bożne wygnania mają szansę zostać przemienione w ojczyznę). Pamiętam o Tobie – mówi Bóg do świata w miłosnej historii krzyża - i nie zapomnę Cię nigdy; z każdego (grzesznego) wygnania przyjmę Cię do ojczyzny. „Trzeciego dnia zmartwychwstanie”, co znaczy również: „nie zapomnę o Tobie. Oto wryłem cię na obu dłoniach” (Iz 49, 15b–16a).

Jednocześnie tak rozumiana istota odkupienia (krzyż jako miłość) w mroki ludzkiego cierpienia rzuca snop niezwykle, Boskiego światła. Jego blask pozwala z szacunkiem kontemplować tezę Balthasara, z pokorą (bez chojractwa) przeczuwając jej prawdę i rozumiejąc pociechę, jaką niesie: „ludzka gotowość cierpienia jest pod każdym względem większa i bardziej boska niż każde ludzkie osiągnięcie, możliwość i określone dokonanie”³⁴. Rozumiemy dlaczego: bo wyraża gotowość do bezwarunkowej miłości. I w ten sposób spełnia się Inkarnacja i jej skutek, *Theosis*. Gotowość do bezwarunkowej miłości jest bowiem udziałem w Miłości-Gotowej-Na-Wszystko.

„Jakże to mogę wytłumaczyć Kasi?”³⁵. Kasiu, znieważony Bóg nie żąda niczyjej krwi. Miłuje tak bardzo, że przelewa krew własną... Otwarte (krwawiące) serce Boga nie jest prostą projekcją ciemności ludzkiego wnętrza – szukającego zemsty skrzywdzonego serca grzesznika. Pisze św. Augustyn w *De Trinitate*:

32 B. FORTE, *Istota chrześcijaństwa*, Lublin, 2007, s. 69.

33 Tamże, s. 71.

34 H. U. VON BALTHASAR, *Wieniec rok...*, s. 250.

35 C. MIŁOSZ, *Ksiądz Seweryn...*

„(...) rozgniewany Ojciec, widząc śmierć Syna swojego za nas uspokoił swój gniew w stosunku do nas? (...) „Cóż więc na to powiemy? Jeśli Bóg z nami, któż przeciwko nam? On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go wydał za nas wszystkich, jakże by nam wszystkiego wraz z Nim nie darował?” (Rz 8,31–32). Czyżby Ojciec nie przejednany jeszcze mógł Syna swego oszczędzić, wydając Go za nas? (...) Ojciec przedtem już nas umiłował; nie tylko zanim Syn poniósł za nas śmierć, ale zanim stworzył świat (...)”³⁶.

Bo „jest Miłością” (1J 4,16) i „wybrał nas w Nim przed założeniem świata” (Ef 1,4). Krzyżowa męka i śmierć Jezusa na krzyżu nie są wstępem do miłości Boga do nas. Są jej konsekwencją i najpełniejszym wyrazem. To nie grzesznik oddaje sprawiedliwość Bogu, ale to Bóg czyni człowieka sprawiedliwym darmo – mocą swej łaski³⁷.

Zbawiła nas Miłość; a krzyż – jako jej wyraz. „Krzyż mówi nam, na jak wielki opór ta miłość Boga natrafiła”. „To nie cierpienie Jezusa nas zbawia, lecz miłość, z jaką on przeżył to cierpienie” – mawiał Yves Congar³⁸.

Jan Paweł II w jednej ze swoich chrystologicznych katechez pisał:

„(...) za sprawą Chrystusa zmienia się radykalnie sens cierpienia. (...) Zło cierpienia w tajemnicy odkupienia Chrystusowego zostaje przewyciężone, a w każdym razie przemienione: staje się ono mocą do wyzwolenia od zła, do zwycięstwa dobra. Każde cierpienie ludzkie »dopełnia« tego, czego »nie dostaje cierpieniem Chrystusa, dla dobra jego Ciała« (por. Kol 1,24); a ciałem tym jest Kościół jako uniwersalna wspólnota zbawcza”³⁹.

Cierpienie było, jest i pozostanie złem. Samo w sobie pozostaje czymś negatywnym. Ale przez krzyż Jezus nawrócił sens cierpienia – bez teoretyzowania, bez sofistyki, bez kłamstwa. Cierpienie Chrystusa oznacza Jego miłość. Ta sama metonimia dotyczy odtąd sensu cierpienia świata i człowieka⁴⁰. Kocham, więc cierpię. O sens zadba Miłujący Wszechmocny – Ukrzyżowany Zmartwychwstały.

36 O *Trójcy Świętej*, XIII, XI, 15(1025), tłum. M. STOKOWSKA, Kraków 1996, s. 402.

37 B. SESBOÜÉ, *Wierzę. Wezwanie do wiary katolickiej dla kobiet i mężczyzn XXI wieku*, Warszawa–Poznań 2000, s. 220.

38 Tamże, s. 221.

39 Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa...*, s. 520.

40 B. SESBOÜÉ, *Wierzę...*, s. 221.

EPILOG

Jak byśmy żyli bez świętych Teresek?

*„Mogłabym sprzedawać w sklepie »Herbaty świata«”.
W gęstym aromacie jak w faktorii cejlońskiej?*

*Owszem, mogłaby. Skromna, niezamożna.
Zresztą mogłaby robić cokolwiek, byle ze światłem stamtąd:
sprzedawać tulipany, długopisy, polisy na życie,
haftować chustki, redagować książki.
Ze stygmatem, po których poznaje się ich dzieła, z przestaniem:
wyłącznie miłość mnie niesie,
i ufność, że tam gdzie idziemy – idzie z nami Bóg,
i że opowiem wam o Bogu, potem Bogu o was
i że godzę się nosić ból między ustami a sercem
jak naszyjnik⁴¹.*

Katowice 31 maja 2008 r.



41 J. SZYMIK, *Cierpliwość Boga...*, s. 16.

KAREL SKALICKÝ

Jezus z Nazaretu

Problem i wyzwanie dla człowieka naszych czasów

1. Jezus Nazarejski, król żydowski?

W pierwszy piątek miesiąca, 7 kwietnia roku 30. naszej ery¹, za murami Jerozolimy, po prawej stronie drogi wiodącej do Jaffy, na pagórku zwanym Czaszka, służącym jako miejsce straceń, wzbijały się ku niebu trzy krzyże, na których w męczarniach kończyły swój żywot trzy nagie ciała, a oddział żołnierzy bronił dostępu do nich grupkom gapiów i kilku współczującym duszom. Ten, którego ukrzyżowano pośrodku, miał nad głową przymocowany napis z uzasadnieniem winy: „Jezus Nazarejski, król żydowski”. Napis był w trzech językach: hebrajskim, łacińskim i greckim. Jeśli przetłumaczymy grecki napis, tak jak utrwałała to Ewangelia św. Jana, na hebrajski, wówczas otrzymamy następujące brzmienie: *Jeszua hanocri w'melech hajehudim*. Cztery słowa winy zaczynają się zatem czterema literami: J, H, W, H, które tworzą tzw. tetragram, czyli Imię Boga Izraela będącego wedle wiary żydowskiej (ale także chrześcijańskiej i islamskiej) jedynym prawdziwym Bogiem, Stwórcą nieba i ziemi, lecz i Bogiem patriarchów, Abrahama, Izaaka, a także Mojżesza, Dawida i wszystkich izraelskich proroków. Czyżby więc Piłat swoim hebrajskim napisem nieświadomie dowodził boskości Mistrza z Nazaretu? Dokładnego brzmienia napisu w języku hebrajskim możemy się jedynie domyślać. Zdumiewający jest jednak fakt, że na owo prawdopodobne brzmienie hebrajskiej inskrypcji zwrócił uwagę nie żaden chrześcijanin, lecz Żyd

1 Por. A. SPILA, *Nuova cronologia cristiana*, Albano Laziale 1987. Podobną datację stosują K.-J. Lagrange, J. Lebreton, F. Prat, G. Ricciotti, Daniel-Rops.

Szalom Ben-Chorin, wyjaśniając tym samym sprzeciw niektórych żydowskich przywódców religijnych wobec Piłatowego brzmienia winy Jezusa². Jeśli więc napis hebrajski był rzeczywiście taki, jak wyżej przytoczono, pojawia się pytanie: Czy to przypadek? Czy też znana filozofom Hegłowska pułapka Rozumu? A może po prostu zrządzenie Bożej Opatrzności, która w ten sposób potwierdza, kto faktycznie wisi na krzyżu?

2. Kim był Ukrzyżowany?

Przez niemal całe życie nie wyróżniał się niczym nadzwyczajnym. Może tylko tym, że już jako dwunastolatek ujawnił swoją żywą inteligencję i żarliwą pobożność w Świątyni Jerozolimskiej, jak o tym pisze ewangelista Łukasz (Łk 2,41-52). Mimo że urodził się w mieście Dawida, Betlejem, dokąd udali się Jego rodzice, by jako potomkowie rodu Dawidowego wziąć udział w ogłoszonym właśnie na terenie cesarstwa spisie ludności, pochodził w rzeczywistości z galilejskiego Nazaretu. Mieszkał tam, nie ruszając się z Galilei, prawie trzydzieści lat, nim zaczął działać publicznie, i to jeszcze w sposób tak prowokacyjny i wywrotowy, że skończyło się to dla Niego egzekucją stosowaną jedynie wobec tzw. niebezpiecznych elementów niemających szczęścia być obywatelami rzymskimi. Nie wywodził się nawet z arcykapłańskiego czy choćby z kapłańskiego rodu. Nie był członkiem stronnictwa saduceuszy ani ruchu faryzeuszy, choć podzielał niektóre ich poglądy, na przykład wiarę w przyszłe zmartwychwstanie ciał. Nie był też zwolennikiem rewolucyjnego ruchu zelotów, którzy w roku 66 wznieśli powstanie przeciwko Rzymowi, krwawo stłumione w roku 70. Nie był również członkiem owej, na wzór monastyczny zorganizowanej wspólnoty eseneńczyków czy esejczyków, funkcjonujących na obrzeżach ówczesnego życia społeczno-politycznego i surowo przestrzegających Bożych przykazań. Nie miał nawet w części tak burzliwych przygód życiowych jak Mojżesz ani nie wykazał takiej inwencji prawodawczej jak on. Nie był założycielem nowego ruchu monastycznego jak Budda ani uczonym ideologiem harmonijnego funkcjonowania społeczeństwa jak Konfucjusz, a już w żadnym wypadku nie był przywódcą ani bojownikiem jak żyjący ponad tysiąc lat przed Nim Jozue (po hebrajsku: *Jehoszua*, skrócone: *Jeszua*) lub jak sześćset lat po Nim Mahomet. Oprócz ostatnich dwóch czy trzech lat nie działo się w jego życiu nic nadzwyczajnego. Był cieślą w warsztacie swego ojca.

2 S. BEN-CHORIN: *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, Brescia 1985, s. 291.

3. *Dlaczego Jezus niczego nie napisał?*

Jeśli jednak zaczniemy stawiać na temat Jego osoby głębsze pytania, zastanowi nas jeden całkiem oczywisty fakt, który do tej pory – jak się wydaje – nikogo nie zadziwił na tyle, żeby zapytać, dlaczego Jezus nie pozostawił nam w formie pisanej przynajmniej jakiejś syntezy swojego nauczania. Wprawdzie wszyscy badacze próbujący jakoś opisać dzieje Mistrza z Nazaretu fakt ten odnotowują, jednak – o ile mi wiadomo – nie był on do tej pory przedmiotem szerszej refleksji.

Kiedy porównujemy Jezusa z niektórymi nieco od Niego starszymi postaciami z historii, to ów brak wręcz rzuca się w oczy. Obce Mu były jakiekolwiek aspiracje do literackiej sławy, jakie widzimy na przykład u Owidiusza (starszego o prawie 40 lat), pyszałkowato chełpiącego się, że ani gniew boga Jowisza, ani ząb czasu nie zdołają zniszczyć jego dzieła (por. „Metamorfozy”, księga 15, wers 871/2).

Obce Mu były także aspiracje naukowe. Nie zamierzał konkurować z największymi prawnymi-teologicznymi autorytetami wśród Żydów w dziedzinie interpretacji prawa Mojżeszowego, czyli z Hillelem i Szammajem, którzy również byli o kilkadziesiąt lat starsi od Jezusa. Nie przeszedł odpowiedniego przygotowania w żadnej „wyższej szkole”, która dawałaby Mu w tym względzie „urzędowo” wiarygodne świadectwo.

Nie zabiegał nawet o filozoficzny rozgłos, próbując choćby pogodzić Mojżesza z Platonem czy Pisma żydowskie z filozofią grecką, tak jak usiłował to robić Filon Aleksandryjski, prawie 20 lat starszy od Rabbiego z Galilei. Dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego – który już wtedy w pewien sposób się toczył – nie uważał za swoje zadanie.

Brakiem zainteresowania dla formy pisanej przypomina raczej Sokratesa (+ 399 p.n.e.). Różni się jednak od niego sposobem nauczania. Sokratesowe dysputy są – wedle słów samego filozofa – „maieutyczne”, co można przetłumaczyć jako „akuszerskie”. Akuszerskie dlatego, że Sokrates prowadził je w taki sposób, aby prawdę (tę, którą ludzie mają w sobie, lecz tak bardzo są jej nieświadomi, że jak gdyby jej w ogóle nie mieli) wydobyć z nich i wywieść na światło ich świadomości i uznania. Inaczej u naszego galilejskiego Nauczyciela. Bywa On wprawdzie wciągany w różne dysputy, ale nie prowadzi ich zbyt długo. Zazwyczaj ucina je jakimś ostrym stwierdzeniem, po którym każdemu mija ochota do dalszych rozmów. Czyni tak, ponieważ wie, że są one prowadzone w nieszczerym duchu. Jedynie dwie niepolemiczne dysputy trwają nieco dłużej, obie w Ewangelii św. Jana: z Nikodemem (3,1-21) i z Samarytanką (4,8-26). W obu przypadkach jednak nie mamy pewności, w jakim stopniu ich zapis odpowiada rzeczywistemu

przebiegowi. W każdym razie nie jest to jakieś sokratejsko „akuszerskie” wydobywanie prawdy z partnerów rozmowy, lecz zawsze afirmatywne świadectwo Jezusa o sobie samym, o tym, za kogo się uważa i na czym polega Jego misja w świecie. Mógłby ktoś wyprowadzić z tego wniosek, że nasz Nazarejczyk był zdecydowanym egocentrykiem. Jeśli jednak uświadomimy sobie, że swoje życie traktował jako altruistyczną służbę, która doprowadziła Go do złożenia za przyjaciół najbardziej radykalnej ofiary ze swego życia (J 13,1; 15,12-13), to taki wniosek jest nie do utrzymania.

Ale oprócz Sokratesa pojawia się jeszcze jeden, poważniejszy konkurent Jezusa w dziedzinie „niepisania”. Jest nim Siddhárta Gautama, czyli Budda tudzież Siakjamuni (mędrzec z klanu Siakjów). On również nie pozostawił po sobie żadnych pism, o nim także – podobnie jak o Jezusie – dowiadujemy się jedynie dzięki jego nauce przekazywanej przez uczniów, którzy stworzyli zbiór tekstów kanonicznych, różnych od tekstów niekanonicznych. Jego „niepiśmienność” wynika z faktu, że był tak bardzo zaabsorbowany szukaniem własnego wyzwolenia z pełnej utrapień ludzkiej egzystencji, w której jesteśmy uwięzieni, że wydawało mu się czymś znacznie ważniejszym samo szukanie owego wyzwolenia niż pisanie o jego szukaniu. A kiedy już w końcu znalazł to, czego szukał, za sprawę znacznie pilniejszą uznał szerzenie swojego objawienia wprost, własnym życiem niż tracenie czasu na pisanie o nim. W tym syn Mai podobny jest do Syna Maryi. Jezus jednak różni się od Buddy w sposób zdecydowany właśnie tym, że nie traci czasu na poszukiwanie jakiejś skutecznej metody, która pozwalałaby wyzwolić się z wszechobecnego cierpienia wpisanego w ludzką egzystencję. Idzie raczej drogą akceptacji, i to rzec można, idzie na całość, czyli aż po skrajne formy męczeństwa – po ukrzyżowanie. Sposób przedstawiania obu tych mężczyzn jest szczególnie wymowny: pierwszy siedzi w błogim stanie medytacji na kwiecie lotosu, drugi wisi umęczony na szubienicznym drzewie krzyża. Czy można sobie wyobrazić bardziej brutalny kontrast?³.

3 Jeśli chodzi o przypisywaną im boskość, istnieją między nimi różnice absolutnie zasadnicze. Budda dla pierwotnego hinajanowskiego buddyzmu jest wyłącznie człowiekiem, podczas gdy dla późniejszego mahajanowskiego buddyzmu jest jednym z wielu bogów; przy czym buddyzm nigdy nie próbował połączyć obu alternatyw w jedno z zachowaniem odmienności. W religii chrześcijańskiej natomiast Jezus jest równocześnie Bogiem, poza którym nie ma żadnego innego (!) i Człowiekiem (wprawdzie bezgrzesznym, ale przecież tylko zwykłym człowiekiem, a potem zmartwychwstałym i przez Ducha Bożego przemienionym Człowiekiem) w głębokiej jedności osobowych podmiotów, która mimo to i jakby na przekór zachowuje wyraźną odrębność Bożej i ludzkiej natury. Mówiąc fenomenologicznie: Budda jest albo bogiem, albo człowiekiem, Jezus zaś jest BogoCzłowiekiem.

Galilejczyk swoim „niepisanem” różni się też wyraźnie od proroka Jeremiasza, który spośród wszystkich innych proroków mógłby być Jego najodpowiedniejszym prawzorem. Jezus wprowadzie – w odróżnieniu od ówczesnych rabinów – wybiera i powołuje swoich uczniów (12 najbliższych i 72 dalszych), ale nie przydziela sobie, jak pięć wieków wcześniej Jeremiasz Barucha, żadnego sekretarza. To właśnie Baruchowi Jeremiasz dyktował w swej Księdze wszystko, co mu Bóg przekazał jako posłanie, które musi zostać zachowane zarówno dla współczesnego, jak i przyszłych pokoleń. Jezus żadnemu ze swoich uczniów nie powierzył podobnej funkcji. Dlaczego? Ponieważ Jezus nie przemawiał jak Jeremiasz w Bożym imieniu. W Jego wystąpieniach nigdy bowiem nie znajdziemy tak charakterystycznej dla proroków introdukcji: „Pan skierował do mnie następujące słowo...” (por. Jr 1,4; 2,1 i in.) albo: „Rzekł do mnie Pan...” (Jr 3,6; 3,11 i in.), albo: „Bo tak mówi Pan...” (Jr 4,3 i in.), albo: „wyrocznia Pana...” (Jr 3,20; 4,1 i in.). Niczego takiego tu nie ma. Kiedy Jezus zamierza przedstawić jakiś swój wywód albo przemówić, zaczyna od razu w pierwszej osobie: „Zaprawdę bowiem powiadam wam” (Mt 5,18) albo: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam” (J 13,16). Istotnie, gdyby ktoś chciał z Jezusa zrobić ateistę, to mógłby się odwołać do powyższych zwrotów, stwierdzając, że Jezus w swoich wypowiedziach nigdy nie podpira się Panem Bogiem, i miałby rację. Z drugiej jednak strony przeczyłby temu wybitnie synowski stosunek Jezusa do Boga przede wszystkim jako swego Ojca; stosunek, który jest dla Jezusa wręcz konstytutywny i który zdecydowanie odróżnia Go zarówno od greckiego „Akuszera”, jak i indyjskiego „Przebudziciela”, ale także od Jeremiasza i pozostałych proroków izraelskich. Nawet od samego Mojżesza, którego zresztą Jezus akceptuje – może tylko z wyjątkiem poglądu na nierozzerwalność małżeństwa – we wszystkim. Narzuca się więc pytanie: Dlaczego nie próbował dopełnić lub ulepszyć Mojżeszowego Prawa? Nie próbował, ponieważ – jak sam mówi do Żydów, z którymi polemizuje, „gdybyście jednak uwierzyli Mojżeszowi, to byście i Mnie uwierzyli. O Mnie bowiem on napisał” (J 5,46). „Nie sądzicie – powiada – że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić.” (Mt 5,17). To tak, jak gdyby powiedział: Nie ma potrzeby, żebym jeszcze coś pisał, ponieważ wszystko właściwie jest już zapisane u Mojżesza i u Proroków. Mnie pozostaje jedynie urzeczywistnić to, co zostało zapisane. Dlatego nie waha się stwierdzić, że raczej niebo i ziemią przeminą, niż choćby jedna jota miałaby się zmienić w Prawie (por. Mt 5,18).

4. *Od słów Jezusa do Jezusa jako Słowa*

Dlaczego więc nie spotykamy u Jezusa żadnych literackich ambicji? Musiał przecież wiedzieć, że historia jest jak piasek lub śnieg, na którym każdy nieutrwalony pisemnie ślad zostanie zawiany. A może właśnie przeciwnie, wiedział, że nie zostanie zawiany, i tak bardzo był tego pewny, że pisanie ksiąg uważał za stratę czasu? W ewangeliach jest więcej oznak, z których dość jasno wynika, że istotnie dobrze o tym wiedział. Echa tego mamy na przykład w odpowiedzi, jaką Jezus daje uczniom, którzy gorszą się tym, iż jedna z kobiet wylała na głowę Mistrza zbyt wiele drogiego olejku, uważając za karygodne trwonienie pieniędzy. Mówi wtedy: „Zaprawdę, powiadam wam: Gdziekolwiek po całym świecie głosić będą tę ewangelię, będą również opowiadać na jej pamiątkę to, co uczyniła” (Mt 26,13). U źródeł Jezusowego „niepisanie” leży zatem ta sama pewność, która emanuje z całego Jego postępowania. Dlatego tak jak bez sprzeciwu wydał się na pastwę oprawców, tak też – niejako bezgranicznie – powierza się swoim zwolennikom, aby o Nim pisali wszystko, co uznają za dobre, choć niewątpliwie musiał wiedzieć, że nigdy nie zdołają przekazać dokładnie i w pełni ani Jego życiorysu, ani Jego nauki w takich samych sformułowaniach, jakich On używał. Możemy więc z tego wysnuć wniosek, że Jezusowi nie chodziło o stworzenie jakiejś wygładzonej nauki. Nie był doktrynerem kurczowo trzymającym się dosłowności. Widział jasno, że litera bez ducha jest martwa. To Jego przekonanie św. Jan Ewangelista wyrazi potem w taki sposób, iż przedstawi Mistrza z Galilei nie tylko jako Tego, który używa słów w celu nauczania i przepowiadania, ale który sam w najgłębszej swej istocie jest Słowem, to znaczy Słowem samego Boga. Czy słusznie? Nad tym do dziś nie przestaliśmy się zastanawiać. Jedno jest jednak pewne: Jeśli Jezus rzeczywiście uważał siebie za Słowo samego Boga, za które uznaje Go uczeń, wówczas mamy pełną odpowiedź na pytanie o Jego „niepisanie”. W takim wypadku naprawdę nie było potrzeby, aby swoimi utworami pisanymi – czy to poetyckimi, czy naukowymi, czy filozoficznymi, czy wreszcie prorockimi – zapewniał sobie ziemską nieśmiertelność.

5. *Jezus widziany przez pryzmat Ewangelii kanonicznych*

Jezusowe „niepisanie” sprawia jednak ten kłopot, że skazuje nas na informacje z drugiej ręki, czyli na źródła, w których wprowadzie Jezus mówi, ale tylko tak, jak to słyszeli i zapamiętali Jego uczniowie i ich zwolennicy. Dlatego rzeczą szczególnie godną uwagi jest fakt, iż spośród wielości dzieł, jakie

w pierwszych dwóch wiekach na Jego temat powstały, Kościół pierwotny uznał za wiarygodne jedynie cztery opisy Jego życia, nauczania i osoby. Są to znane nam cztery ewangelie: Mateusza, Marka, Łukasza i Jana. Wszystkie inne ewangelie, zwane apokryficznymi, są późniejszej daty. Ciekawe, że gdy tylko Jezus w ciągu zaledwie kilku dziesięcioleci stał się znaczącym zjawiskiem społeczno-polityczno-religijnym, przedstawiciele pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej zostali niejako zmuszeni do krytycznego rozróżnienia, co jest, a co nie jest wierną prezentacją „fenomenu Jezus”.

Jeszcze bardziej zastanawia, że równocześnie zdawali sobie dobrze sprawę, iż owe „wiarygodne ewangelie” nie są dokładną kopią, lecz tylko przybliżonym zarysem obrazu ich Pana. Trafnie wyraził to około roku 110 biskup Papiasz z Hierapolis, który napisał o Marku i jego Ewangelii: „Marek, sekretarz Piotra, spisał starannie, choć nie w kolejności, wszystko, co zapamiętał z wypowiedzi i czynów Pana. Nie słyszał i nie naśladował Pana, lecz później, jak rzekłem, Piotra. A ponieważ Piotr uczył tak, że przystosowywał się do potrzeb słuchaczy i nie starał się przekazać uporządkowanego zbioru Pańskich wypowiedzi, przeto Marek nas nie okłamał, pisząc to, co zapamiętał. Troszczył się tylko o jedno: aby nie uронić niczego, co usłyszał, i nie powiedzieć nic nieprawdziwego”⁴. To samo w pewnym stopniu dotyczy pozostałych Ewangelii. W końcu, kiedy czytamy je uważniej, musimy dostrzec, że czterej ewangelisci mówią o Jezusie zawsze z jakimś obiektywizującym dystansem i nigdy nie wyrażają swoich własnych poglądów w pierwszej osobie. Żaden z nich nigdy nie pozwolił sobie na wprowadzenie do swego opisu określeń typu: „myślę”, „przypuszczam”, „jestem przekonany”, „jestem pewien”, „twierdzę” itp.⁵.

Po trzecie wreszcie, na uwagę zasługuje fakt, że owe cztery Ewangelie nie reprezentują takiej odmiany biografii, do jakiej przywykliśmy. Stanowią raczej opis życia Jezusa wraz z Jego nauką w ich niepodzielnej jedności. Nie jest to jednak opis linearny, który by obejmował równomierny upływ czasu od kolebki po grób. Marek zaczyna swoją opowieść dopiero od publicznej działalności Jezusa. Mateusz i Łukasz podają wprawdzie informacje o Jego narodzinach w Betlejem, a Łukasz przedstawia nawet jeden epizod ze Świątyni Jerozolimskiej, gdy Jezus

4 EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Storia Ecclesiastica*, III, 39,15,

5 Tylko jeden raz użyty został wyraz „myślę” w Ewangelii św. Jana (21,25). Ale to wyłącznie w zakończeniu ewangelii, i nie pochodzi już od pierwszego autora, lecz został dodany przez ostatniego redaktora lub wydawcę. Dlatego właśnie ów obiektywnie-krytyczny dystans naszych ewangelistów potwierdza jedynie to, co o Marku napisał Papiasz, że mianowicie „troszczył się tylko o jedno... nie powiedzieć nic nieprawdziwego”.

miał około dwunastu lat, jednak ich uwaga również koncentruje się na tym okresie życia Jezusa, który nazywamy działalnością publiczną i który trwał nie dłużej niż trzy lata. W tym zaś okresie wyróżnia się szczególnie ów krótki odcinek czasowy, w którym dokonało się pojmanie, przesłuchanie, sąd, ukrzyżowanie, pochówek w grobie Józefa z Arymatei, wreszcie... odkrycie pustego grobu oraz dalsze niezwykle przeżycia Jego wyznawców i uczniów. Przeżycia te ewangeliści przedstawiają jako absolutnie nieoczekiwane i zaskakujące spotkania z Jezusem, który w różnych okolicznościach i momentach ukazywał się przez dłuższy czas jako znowu żywy, choć żywy jakimś innym, wyższym niż dotychczas sposobem egzystencji.

Wspomniane opisy ewangelistów zawierają więc zarówno pierwiastki biograficzne, jak i pedagogiczne. Informują nas o życiu i czynach, których Jezus dokonywał, i o nauce, którą głosił. O tych pierwszych możemy mówić jako o obiektywnych informacjach przedstawiających nam Mistrza z Nazaretu takiego, jakim był, co robił i czego uczył. Ewangeliści jednak swoim obiektywizującym podejściem chcą osiągnąć jeszcze wyższy cel. Trafnie wyraził go ewangelista Jan, pisząc: „I wiele innych znaków, których nie zapisano w tej książce, uczynił Jezus wobec uczniów. Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc, mieli życie w imię Jego” (J 20,30-31). Ten apostolski cel nie umniejsza jednak historycznej wiarygodności czynów, wypowiedzi i nauk Jezusa, które przekazali nam ewangeliści. Można je uważać za wiarygodne źródła nie tego wszystkiego, co nasza dociekliwość i ciekawość chciałaby o Jezusie wiedzieć, ale przede wszystkim tego, co jest ważne i odkrywcze dla ich przeświadczenia, że ich ukochany Mistrz jest właśnie tym obiecany przez Mojżesza (i tak bardzo oczekiwanym przez Żydów) Prorokiem (por. Pwt 18,18; J 1,45), przez różnych proroków przepowiadany Mesjaszem, przez Izajasza opisywanym i opiewanym Sługą Bożym, absolutnie niezwykłym Synem Bożym, krótko mówiąc, że jest Odkupicielem i Zbawicielem nie tylko Izraela, ale i całej ludzkości. Czy to wszystko? Nie! Jest jeszcze w najwyższym stopniu zasługujące na uwagę określenie, które szczególnie celnie wyraził czwarty ewangelista, Jan: człowiek Jezus jest tym samym Słowem, które jest u Boga i jednocześnie jest Bogiem, tak iż przez Niego wszystko zostało stworzone. Są to, jak sądzę, najbardziej śmiałe i wręcz niesamowite określenia. Czy poprzez nie Jezus mógł być rozumiany? Co mówi sam o sobie? Za kogo się uważał? I za kogo uważali Go inni?

6. Jakie opinie o Jezusie krążyły w Jego czasach?

„Za kogo uważają Mnie ludzie?” (Mk 8,27) - pyta Jezus swoich uczniów w Cezarei Filipowej, rzucając w otchłań dziejów pytanie, które ciągle na nowo przez wszystkie stulecia aż po dzień dzisiejszy domaga się odpowiedzi od tylu pokoleń najróżniejszych ludzkich ras, narodów i mentalności. I żadna postać w dziejach nie spotkała się z tak różnymi, tak przeciwnymi i pełnymi żaru odpowiedziami na to pytanie, jak Rabbi z Nazaretu.

Zwróćmy najpierw uwagę na olbrzymie kontrasty w opiniach ludzi współczesnych Jezusowi. Na Jego pytanie skierowane do uczniów, za kogo ludzie Go uważają (Mt 16,13; Mk 8,27; Łk 9,18), ci odpowiadają, że jedni biorą Go za jakąś „reedycję” lub „odrodzenie” (a może za jakąś reinkarnację?) Jana Chrzciciela, ewentualnie Eliasza albo Jeremiasza czy innego proroka, co dowodzi, że ówczesna opinia publiczna uważa Go za kogoś, kto wyrasta ponad ludzką przeciętność. Herod, król panujący z łaski Rzymian, uważa Go za Jana Chrzciciela, który powstał z martwych (Mk 6,14; Łk 9,7). Krewni Jezusa, o których można by sądzić, że powinni Go znać najlepiej i że będą Jego żarliwymi wyznawcami, nie wierzą w Niego, jak podkreśla Jan, lub sądzą – jak informuje nas Marek (Mk 3,21) – że odszedł od zmysłów, dlatego idą za nim tylko po to, żeby Go, jeśli tak można powiedzieć, ściągnąć z obiegu. Przecież wielu ówczesnych nauczycieli Prawa i znawców Pisma widzi w Nim nie tylko szaleńca, ale wręcz, jak pisze Jan (J 10,20), opętanego przez złego ducha. Lud uważa Go jednak za proroka i tłumnie gromadzi się do Niego wszędzie, gdzie się pojawi, a liczni uczniowie nazywają Go „Świętym Boga”, jak stwierdził w ich imieniu Piotr (J 6,69). A zatem wyrazy najwyższego uznania stoją tutaj w tak bardzo drastycznej sprzeczności z zawziętą negacją, że nie da się znaleźć analogii z żadnym spośród wielkich założycieli światowych religii, począwszy od Konfucjusza, przez Buddę, aż po Mahometa. Ewangelista Łukasz przywołuje przepowiednię starca Symeona, że Jezus będzie „znakiem sprzeciwu” (Łk 2,34). I Jezus sam jest tego świadomy, kiedy mówi: „Nie sądzicie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz” (por. Mt 10, 34-36). Tak właśnie wypowiadali się o Jezusie ludzie Jemu współcześni.

7. ...a jakie opinie o Nim szerzono na przestrzeni dziejów?

Jako jedna z pierwszych pojawia się informacja żydowskiego historyka Józefa Flawiusza, który w swoich „Starożytnościach żydowskich” spisywanych około roku 90. wspomina obok Jana Chrzciciela i Jakuba także Jezusa. Autentyczna wersja jego relacji zachowała się w przekładzie arabskim i brzmi następująco: „W tym czasie żył pewien mądry człowiek imieniem Jezus. Jego życie wypełnione było dobrem, a on sam znany był ze swej cnotliwości. I wielu spośród Żydów i z innych narodów stało się jego uczniami. Piłat skazał go na śmierć przez ukrzyżowanie. Ale ci, którzy byli Jego uczniami, nie zrezygnowali z Jego nauki. Mówili, że ukazał im się na trzeci dzień po swoim ukrzyżowaniu. Dlatego, być może, był tym Mesjaszem, o którym prorocy opowiadali niezwykle rzeczy”⁶. Relacja zdumiewająco obiektywna! Talmud uważa Go jednak za cudzołożnie zrodzonego zwodziciela narodu izraelskiego. Mahomet, a po nim wszyscy muzułmanie, widzą w Nim **poczętego z dziewicy (!)** prawdziwego Bożego proroka, ale nikogo więcej. Niektórzy gnostycy, jak ofici czy naaseni, uważają Go za jakąś reinkarnację owego rajskiego węża z biblijnej opowieści o pierwszej ludzkiej pokusie stania się Bogiem (Rdz 3,5), co po wielu stuleciach przejmie Ernst Bloch (1885-1977), przedstawiając Jezusa jako pierwszego prawdziwie radykalnego ateistę, który z owym wężem całkowicie się utożsamia, gdy w Ewangelii św. Jana mówi: „A jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego...” (J 3,14). Średniowieczny anonimowy pamflet pod nazwą *De tribus impostoribus* („O trzech oszustach”) przypisywany cesarzowi Fryderykowi II (1210-1250) – słusznie czy niesłusznie, trudno orzec – uważa Jezusa (wraz z Mojżeszem i Mahometem) za oszusta. Hegel (1770-1831) przyswaja Go sobie jednak jako prekursora własnej filozofii, która ponoć na płaszczyźnie rozumowej i pojęciowej dopowiada to, co Jezus zrealizował w sferze bytu, a co teologii udało się wyrazić jedynie w sposób niedoskonały za pomocą wyobrażeń i pojęć. Jednakże lewicowy heglista David Fryderyk Strauss (1808-1874) uważać Go już będzie wyłącznie za pozbawiony historycznych podstaw produkt ludzkiej fantazji mitotwórczej, co potem przejmie Fryderyk Engels (1820-1895), a od niego również marksizm-leninizm, zarówno czeski i słowacki, jak i dawny sowiecki. Tylko Nietzsche (1844-1900), głosiciel nadczłowieka, potykał się z Jezusem jako

6 R. PENNA: *L'Ambiente storico-culturale delle origini cristiane*, Bologna 1986, s. 258. Odkrycia tego tekstu dokonał S. PINES: *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and its Implications*, Jerusalem 1971, s. 14-16.

swoim osobistym rywalem, utożsamiając się najpierw z Zaratustrą, a pod koniec życia wręcz z samym bogiem Dionizosem, tak iż Jezus był dla niego wyłącznie tym „ukrzyżowanym”. Martin Heidegger (1889-1976) – ponoć największy filozof XX wieku – nie wypowiada się o Nim ani dobrze, ani źle. Cóż zresztą mógł ten „brunatny” filozof powiedzieć o Żydzie, którym Jezus bez wątpienia był? Dlatego milczał. Czy mądrze, oto jest pytanie. A nasi Czesi? Masaryk przyznaje się do Niego jako do wzoru i nauczyciela, kiedy zwierza się Karolowi Čapkowi: „Tak, Jezus – nie mówię Chrystus – jest dla mnie wzorem i nauczycielem pobożności”, odrzucając Go tym samym jako Zbawiciela i Odkupiciela; jak gdyby Jezusa można było tak łatwo oddzielić od Chrystusa. A Milan Machovec? Ten uczynił krok dalej, ponieważ w swojej książce *Ježíš pro moderního člověka* („Jezus dla człowieka współczesnego”) nie wzdraga się przed mówieniem o Jezusie jako o Chrystusie, co wprawdzie nie jest mało, ale równocześnie nie bardzo wiadomo, co pod tym pojęciem rozumie. Trzeba jednak dodać, że ten pobieżny przegląd stanowi jedynie skromny wybór z niezmiernej wielości poglądów, które na temat Dawidowego Potomka zostały w ciągu dwóch tysiącleci wypowiedziane i upowszechnione.

8. Od Jezusa Syna Człowieczego do Jezusa Syna Bożego nade wszystko

Co jednak mówi Jezus sam o sobie? Jego autoprezentacja, tak jak ją nam przekazują ewangeliści, nie jest całkiem jednoznaczna. Niektóre jej cechy zostały jedynie zaznaczone wedle zasady „mądryemu napomknij”, inne z kolei można by wyrazić zwrotem „głupiemu udowodnij”. Historycznie całkowicie bezdyskusyjnym punktem Jezusowej autoprezentacji jest określenie Syn Człowieczy. Warto, jak sądzę, zwrócić uwagę, że żaden z nowotestamentowych pisarzy nie pozwala sobie na mówienie o Jezusie jako o Synu Człowieczym⁷. Określenie to pojawia się tylko w ewangeliach, i to w ustach Jezusa, wtedy gdy On sam mówi o sobie. Jest to niezbity dowód, jak bardzo ewangeliści starają się zachować sposób wyrażania się Jezusa i nie podsuwać Mu zwrotów, których nie wypowiedział. A że Jezus mówił o sobie jako o Synu Człowieczym, jest faktem, którego nie podważa nawet najsurowsza krytyka historyczna.

Rodzi się jednak pytanie, co Jezus chciał przez to o sobie powiedzieć? Z pewnością nie tylko to, że jest przedstawicielem gatunku *Homo sapiens*. Znaczenie to nie jest, rzecz jasna, negowane, ale znajduje się jedynie w tle. Na

⁷ Wyjątek stanowią Dz 7,56 i Ap 1,13; 14,14.

pierwszy plan wysuwają się dwa inne znaczenia, które Jezus znał i miał na myśli, mówiąc o sobie jako o Synu Człowieczym. To pierwsze wywodzi się z Psalmu 80, będącego modlitwą o odnowę winnicy Pańskiej, czyli Izraela, i o „męża Twej prawicy”, o którym psalm na końcu mówi też jako o Synu Człowieczym, którego Pan sobie wychował, aby uwielbić swoją winnicę⁸. Kiedy więc Jezus mówi o sobie jako o Synu Człowieczym, ma na myśli „męża winnicy Pańskiej”, który ma odnowić zniszczoną winnicę. Jeśli jednak pojmujemy Jezusa w takim sensie, to stąd już blisko do tego, by Go pojmować także jako „Pana szabatu” (Mt 12,8) i tego, który odpuszcza grzechy (Mt 9,6; Łk 5,24). Dlatego też Jezus w swej przypowieści o winnicy nie mówi już o sobie jako o jednym ze sług Pana winnicy, lecz jako o Jego **Synu**. Czyż nie oznacza to już pośrednio, że jest także Synem Bożym?

Drugie znaczenie tytułu „Syn Człowieczy” wywodzi się z proroctwa Daniela (Dn 7,13-14) o Synu Człowieczym przybywającym na obłokach, któremu dana jest od Boga władza królewska w królestwie wiecznym. Na to właśnie powołuje się Jezus w owym decydującym momencie przed Wysoką Radą, kiedy na pytanie arcykapłana, czy rzeczywiście jest Mesjaszem i Synem Bożym – oba tytuły zostały wypowiedziane przez arcykapłana jednym tchem! (Mt 26, 63-64; Mk 14, 61-62, Łk 22, 67-70) - odpowiada na pozór wymijająco, że jest Synem Człowieczym, ale zaraz dodaje, że widzi tego ostatniego siedzącego po prawicy Ojca i przychodzącego na obłokach. Te trzy tytuły: Mesjasz, Syn Boży i Syn Człowieczy, w odpowiedzi Jezusa stapiają się jak gdyby w jedno, co Wysoka Rada rozumie w ten sposób, że Jezus stawia siebie na równi z Bogiem, czemu zresztą Jezus ku jej zdziwieniu nie zaprzecza! Wyrok śmierci jest więc logiczną konsekwencją utożsamienia się Jezusa z Danielowym Synem Człowieczym. Ale dowodzi też równocześnie pośredniego utożsamienia się z tytułami Mesjasza i Syna Bożego, które zawarte były w pytaniu arcykapłana. Jezus zatem przed Wysoką Radą przyjmuje wobec siebie – zdając sobie w pełni sprawę z konsekwencji – wszystkie trzy określenia jako równorzędne i do wszystkich trzech rości sobie prawo. Jeśli ktoś miałby co do tego jakieś wątpliwości, niech zwróci uwagę, że określenie „Syn Boży” potwierdzone zostało przez Jezusa w odpowiedzi tym, którzy oskarżali Go, że czyni siebie bogiem, mówiąc: „Jeżeli [Pismo] nazywa bogami tych, do których skierowano słowo Boże – a Pisma nie można odrzucić – to jakżeż wy o Tym,

⁸ Teologowie powołują się najczęściej tylko na tekst Dn 7 i nie zauważają tekstu Ps 80,18, którego Jezus nie mógł nie mieć na myśli, kiedy głosił przypowieść o winnicy Pańskiej i złych gospodarzach Mt 21,33-46.

którego Ojciec poświęcił i posłał na świat, mówicie: »Błuźnisz«, dlatego, że powiedziałem: »Jestem Synem Bożym?«» (J 10,35-36). Jeśli zaś chodzi o tytuł Mesjasza, Jezus rozumie go znacznie głębiej niż ówcześni badacze Pisma. Oni widzieli w Nim jedynie potomka Dawida, czyli wyłącznie człowieka. Jezus jednak sprawia im kłopot pytaniem, na które nie znajdują odpowiedzi: „Jeśli więc Dawid w Psalmie 110 nazywa Go swoim Panem, to jak może być [tylko] jego synem?”. (Mt 22,41-46). Jak mogą twierdzić uczeni w Piśmie, że Mesjasz jest synem Dawida? (Mk 12, 35-37; Łk 20, 41-44). Jezus daje w ten sposób do zrozumienia, że Mesjasz musi być kimś jeszcze większym niż tylko synem Dawida, skoro sam Dawid z natchnienia Ducha (jak Jezus podkreśla!) nazywa Go swoim Panem. Jezus zatem ma świadomość, że w Jego osobie zbiegają się wszystkie trzy biblijne (starotestamentowe!) tytuły: Syn Człowieczy, Mesjasz (= *christos*, namaszczoney) i Syn Boży.

9. Boże synostwo Jezusa a żydowski monoteizm

Mimo że Jezus nigdy publicznie nie oznajmiał, za kogo się uważa, wiele można wyczytać z Jego reakcji. Kiedy na pytanie, co sądzą o Nim Jego własni uczniowie, Piotr odpowiada: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16,16), „Ty jesteś Mesjasz” (Mk 8,29), „za Mesjasza Bożego” (Łk 9,20), wówczas Jezus nie zaprzecza. A kiedy w obecności wielu ludzi zwraca się do paralytyka: „Synu, odpuszczają ci się twoje grzechy”, wywołuje tym zgorszenie, ponieważ uczeni w Piśmie od razu sądzą: „Któż może odpuszczać grzechy, prócz jednego Boga?”. Jezus jednak reaguje nie przez publiczne zaprzeczenie swojej boskości, lecz pytaniem: „Cóż jest łatwiej: powiedzieć do paralytyka: Odpuszczają ci się Twoje grzechy, czy też powiedzieć: Wstań, weź swoje łoże i chodź?”. A potem dodaje: „Otóż, żebyście wiedzieli, że Syn Człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów – powiada sparaliżowanemu – Mówię ci: Wstań, weź swoje łoże i idź do domu!” (por. Mk 2, 7-11). Co też ku zdumieniu wszystkich się stało. Zwróćmy jeszcze uwagę na jedną rzecz: kiedy potem Jego najbliżsi uczniowie przeżyli z Nim więcej podobnych zdarzeń, które zostały przez nich opisane, jest rzeczą oczywistą i zrozumiałą, że uważali Go za kogoś więcej niż za zwykłego człowieka, choć z powodu swego szczerze wyznawanego żydowskiego monoteizmu nie odważyli się o Nim myśleć jako o Bogu. To bolesne napięcie obserwujemy już u ewangelisty Mateusza. Szczyt osiąga ono jednak u ewangelisty Jana. Dlatego możemy śmiało powiedzieć, iż relatywnie krótki czas publicznej działalności Jezusa był tak bardzo skuteczny, tak eksplozywny (nie znajduję

tu lepszego słowa!), że właśnie ta „wybuchowość” przetworzyła w końcu od zewnątrz sam żydowski monoteizm. Nie przetworzyła go oczywiście od razu i nie przez zanegowanie, ale utrwalając go i jednocześnie przekraczając. Jezus bowiem dzięki eksplozywnemu wpływowi swojej osobowości uruchomił dramatyczny proces owego **utrwalającego przekraczania i przekraczającego utrwalania** żydowskiego monoteizmu. Proces ten, którego ślady rozrzucone są już po całym Nowym Testamencie, a w następnych wiekach będą coraz bardziej istotne dla apostoelskiej i teologicznej samoświadomości Kościoła, uwieńczony zostanie pojęciem Boga rozumianego już nie **jednolicie** jako jedyny boski byt, ale **rozdzielnie** jako Bóg, którego życie wewnętrzne jest wspólne i trójjedne. Ów proces teologicznego wyjaśniania wypełni cały drugi, trzeci i czwarty wiek intensywnymi i dramatycznymi sporami o właściwą definicję tej pogłębionej Bożej jedności w troistości, jakich nie spotkamy w żadnej innej religii. Proces ten został uruchomiony właśnie przez wspomnianą eksplozję „zjawiska Jezus”, która wstrząsała Jego pierwszymi uczniami tak mocno, aż wywołała w nich przekonanie, że ich Mistrz nie jest jakimś zwykłym człowiekiem, ale człowiekiem „jakoś boskim”, nawet jeśli nie potrafili znaleźć środków wyrazu, za pomocą których mogliby dokładniej określić, **jak bardzo** boskim. Ponieważ jednak wiedzieli o głęboko osobistej relacji Jezusa z Bogiem jako **swoim** Ojcem, nasuwał im się już od dawna używany zwrot Syn Boży. W ówczesnym potocznym użyciu nie musiał on zresztą znaczyć niczego nadzwyczajnego. Przecież sam Izrael jako lud Boży był w Piśmie również nazywany synem Bożym. Mimo to ich doświadczenie obcowania z Jezusem wskazywało wyraźnie, że Jego Boże synostwo jest jednak jakoś „bardziej synowskie” niż jakiekolwiek inne Boże synostwo. Próbę sprecyzowania i wyjaśnienia, na czym owa większa „synowskość” miałaby polegać, podjął ewangelista Mateusz, który cytując słowa Jezusa: „Wszystko przekazał Mi Ojciec mój. Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11,27). Wynika z tego, że między boskim Ojcem a boskim Synem istnieje absolutnie wyjątkowa relacja bytu i poznania. O słowach tych powiadano potem, że swoim stylem jak gdyby „wypadły” z Ewangelii Jana. To samo bowiem usiłuje przekazać w swoim prologu także ewangelista Jan. Ukazuje nam on Jezusa jako Słowo (*Logos*), które jest u Boga i równocześnie jest Bogiem, ba, wręcz „jednorodnym Bogiem” (*monogenés theos*)⁹, czyli szczególnym Synem

⁹ Warto zwrócić uwagę, że istnieją różne wersje J 1,18. W niektórych rękopisach mamy „jednorodny Syn”, w innych, najstarszych „jednorodny Bóg”. Zasady krytyki tekstowej skłaniają nas raczej ku wersji „jednorodny Bóg”.

Bożym, który, jak stwierdza, „stał się Ciałem” (*sarx egeneto*). O tym właśnie Jezusie w zakończeniu Janowej Ewangelii daje świadectwo apostoł Tomasz swoim zawołaniem: „Pan mój i Bóg mój!” (J 20,28), kiedy ujrzy Zmartwychwstałego. Boskość Jezusa jest zatem w sposób absolutnie niepodważalny zakotwiczona w Nowym Testamencie, zwłaszcza w Ewangelii Jana, ale także w Listach św. Pawła i w Liście do Hebrajczyków, którymi tutaj jednak nie będę się dokładnie zajmował. Jeśli ktoś zamierza negować boskość Jezusa, ma prawo tak czynić. Nie może jednak twierdzić, że boskość ta jest późniejszym wymysłem Kościoła niezakotwiczonym w Piśmie.

Tak oto eksplozywny fenomen Jezusa przetworzył samo pojęcie boskości. I to nie dlatego, żeby Jezus przynosił jakąś nieznana dotychczas naukę o Bogu lub publicznie ogłaszał siebie Bogiem, ale dlatego że **dokonywał czynów**, których nikt przed Nim nigdy nie dokonywał, udowadniając tym samym, że jest Synem Bożym (za co w końcu został skazany), a nawet więcej, że jest **Synem** wyłącznie, **Synem** nade wszystko, jedynym **Synem** swego Boskiego Ojca! Żadna obiektywna krytyka historyczna nie może tego samookreślenia się Jezusa uważać tylko za wymysł Jego uczniów.

10. Co się stało z człowiekiem Jezusem w wydarzeniu paschalnym?

Trzeba jednak od razu zwrócić uwagę, iż autorom Pisma Świętego boskość Jezusa nie leżała na sercu tak bardzo jak Jego zmartwychwstanie. Ponieważ tym, z czym pierwsi uczniowie Jezusa posłani zostali w świat, by głosić wszystkim narodom, nie była Jego boskość, lecz **radosna nowina** lub **szczęśliwa wieść** (po grecku *eu-aggelion* = ewangelia) mówiąca, że Tego, który został przez ludzi ukrzyżowany, Bóg wskrzesił z martwych i „posadził po swojej prawicy”, czego oni byli świadkami dzięki swym niezwykłym, zadziwiającym i w normalny sposób niewytłumaczalnym spotkaniom z Nim. Przeżycia te przekonały ich, że Jezus z całym swym psychofizycznym człowieczeństwem został „namaszczone” przez Ducha Świętego, to znaczy wprowadzony w nowe, wyższe, już nieśmiertelne i nieprzemijające Życie. W imię tego właśnie przekonania, że Jezus przeszedł z doczesnego śmiertelnego życia (które określają słowem *bios*) do życia pozaziemskiego i nieśmiertelnego (określanego przez nich słowem *zoē*), oni sami narazili swoje życie aż do złożenia z niego najwyższej ofiary.

Prawdą tego wyjątkowego, rewolucyjnego wydarzenia jest jednak to, co oni sami chcą najpierw zrozumieć, a potem w miarę coraz głębszego rozumienia, szanując całą tajemnicę, zwiastować światu możliwie jak najjaśniej. Dlatego

pierwsze wyraźnie sformułowane wyznanie wiary, które zachowało się w Pierwszym Liście św. Pawła do Koryntian (15, 3b-5), głosi, że „Chrystus umarł – zgodnie z Pismem za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem; i że ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu”. Wyznanie to sformułowane zostało bezpośrednio po wydarzeniach, o których mówi, i możemy je bez ryzyka umieścić między rokiem 35 a 40, czyli około 5 do 10 lat po ich nastąpieniu¹⁰. Na pierwszy plan nie wysuwa się tutaj pytanie, kim jest Jezus, jaki jest Jego sposób istnienia, a więc czy jest Bogiem, lecz jakie znaczenie ma Jego śmierć dla nas, co się z Nim po śmierci stało i co świadczy o tym, że naprawdę wstał z martwych. Chodzi zatem o pytanie, jaką przemianę przeszedł człowiek Jezus, który po śmierci ukazuje się swoim uczniom i apostołom jako żywy i w pełni cielesny, a przecież zarazem cielesny nie tą swoją dawną cielesnością podporządkowaną prawom ziemskiego przyciągania i nieprzenikalności ciał. Ewangelijnych relacji o tym, jak zmartwychwstały Jezus ukazuje się swoim uczniom, nie możemy i nie powinniśmy więc uważać za czyste wymysły. Próbowali to robić różni krytycy usiłujący wyjaśnić powstanie wielkanocnej wiary w zmartwychwstanie Jezusa w sposób „racjonalny”, czyli jako coś, co nie jest **szczytem Bożej interwencji**, ale jedynie efektem jakiegoś ludzkiego działania: bądź podstępu (H.S. Reimarus, 1694-1768) bądź iluzji (E. Renan, 1832-1892), bądź też mitotwórstwa (D.F. Strauss, 1808-1874). Jednak wszystkie te oraz im podobne teorie, które a priori odrzucają możliwość Bożego działania, mają cztery poważne wady: 1) Próbuje obalić coś, co nie jest pierwotną wiarą Kościoła w zmartwychwstanie Jezusa, tak jak została ona wyrażona i przekazana w Nowym Testamencie, lecz tylko swoje własne uproszczone wyobrażenia o niej. Dlatego mijają się z wiarą Kościoła, ale jej nie obalają, tylko ją negują. 2) Nie potrafią zatem wyjaśnić nieprzerwanej ciągłości tej wiary aż do czasów współczesnych. 3) Same zaplątują się w sprzeczności, z których potem nie umieją wybrnąć. 4) Same sobie nawzajem zaprzeczają.

Jeśli podsumujemy w skrócie to, co do tej pory zostało powiedziane o Człowieku z Nazaretu, możemy stwierdzić, że osoba Jezusa stawiała przed nami, stawia i nadal stawiać będzie dwa najistotniejsze pytania: Co to było za wydarzenie, które ze śmiertelnego człowieka Jezusa uczyniło Chrystusa, publicznie wyznawanego przez chrześcijan jako Ten, który został „namaszczone” Duchem Świętym, wskrzeszony, przemieniony, unieśmiertelniony i przez to ustanowiony

10 J. KREMER, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, Stuttgart 1967; F. HARAZÝM, „Nejstarší svědectví o Kristově zmrtvýchvstání (J. Kremer)“, w: *Studie* 22(1970), s. 326-330.

rzeczywiście „nowym człowiekiem”, „drugim Adamem”, początkiem i „kamieniem węgielnym” (Ps 118,22) „nowego stworzenia” - stworzenia, które właśnie od tego faktu się zaczyna, a kiedyś dojdzie do absolutnej pełni i chwalebnego zwieńczenia? A drugie pytanie brzmi: Jak to możliwe, że owo istnienie Jezusa z Nazaretu, które było i wciąż pozostaje - zarówno przed zmartwychwstaniem, jak i po nim - w pełni ludzkie, równocześnie było i wciąż pozostaje w pełni boskie? Żadna inna postać ludzkich dziejów - ani Konfucjusz czy Lao-tsy, ani Budda czy Mahawira, ani Zaratustra czy Many, ani Mahomet, ani nawet Mojżesz - nie stawia przed światem tak wyjątkowych i tak wymagających pytań jak Jezus, Syn Maryi i Józefa.

11. Jezus jako prawowity Żyd, czyli „ku czemu Żydzi zostali wybrani?”

Zapytajmy jednak teraz jeszcze, o co właściwie tak przemożnie Jezus zabiegał, skoro w krótkim czasie, po trzech zaledwie latach, trafił na szubienicę krzyża? Jezus jest – jak zapewniają nas ewangeliści – potomkiem Dawida. Pochodzi więc z pokolenia Judy. To znaczy, że jest Żydem, i to Żydem prawowitym, kochającym swój naród tak bardzo, że cały wysiłek reformatorski w okresie swej publicznej działalności kieruje wyłącznie w stronę własnego narodu. Z tego też narodu wybiera swoich uczniów, i to w liczbie odpowiadającej liczbie rodów izraelskich, posyła ich najpierw do tego narodu, który jest i Jego, i ich. Sam bowiem wyraża przekonanie, że Jego naród został wybrany przez Boga. Dlatego w rozmowie z Samarytanką mówi wprost, bez ogródek, że „zbawienie bierze początek od Żydów” (J 4,22). Podobnemu przeświadczeniu daje wyraz także w sposobie, w jaki zachowuje się wobec kobiety z Kanaan w czasie przechadzki z uczniami po okolicach Tyru i Sydonu (por. Mt 15,21-28). A kiedy zdaje sobie sprawę, że Jego starania o odrodzenie narodu, owej spustoszonej winnicy Pańskiej, nie przynoszą efektów, boleśnie wzdycha nad Jerozolimą: „Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak ptak swe pisklęta zbiera pod skrzydła, a nie chcieliście!” (Mt 23,37). Właśnie w sprawie wybraństwa różni się najbardziej od oficjalnych przywódców swego narodu. Różni się w kwestii tego, **ku czemu zostali wybrani**. Tutaj tkwi jądro sporu. Chodzi w nim o istotę mesjańskiego posłannictwa Żydów, czyli o to, w jaki sposób Żydzi mają stać się zbawieniem ludzkości, jeśli Boża obietnica złożona Abrahamowi i wszystkie inne starotestamentowe proroctwa mają mieć realny sens? Jak ma wyglądać to ich królestwo, które mają ustanowić dla wszystkich narodów ziemi, jak o tym wielokrotnie mówili i pisali różni izraelscy prorocy (np. Iz 2,2-5; 56,6-8; 60,11-14; Mich 4,1-3; Zach 8,20-23; Ps 86,9), a które ma być ponadto – jak głosi Daniel - „królestwem wiecznym” (2,44; 7,

13-14)? Cała nauka głoszona przez Jezusa w ciągu owych trzech lat Jego działalności skoncentruje się wokół odpowiedzi na to kluczowe pytanie o prawdziwy charakter i istotę królestwa Bożego (lub niebieskiego)¹¹ i jego Króla (= Mesjasza). To są dwa zasadnicze pytania. A odpowiedzi? Wypływają one z Jezusowych konfrontacji: a) ze swymi własnymi pokusami, b) ze środowiskiem zarówno religijnych przywódców judaizmu, jak i c) swoich słabo pojętych uczniów.

12. Ad a): Trzykrotne kuszenie Jezusa i Jego czwarta droga

Kuszenie Jezusa, które obszernie relacjonują nam Mateusz (4,1-11) i Łukasz (4,1-13), dotyczy kwestii, jak stać się i być królem, czyli Mesjaszem, królestwa Bożego. Kiedy śledzimy poszczególne etapy kuszenia w kolejności podanej przez Łukasza, to pierwsze (zamianę kamieni w chleb) możemy nazwać drogą zaspokajania materialnych potrzeb człowieka. Prawdziwym Mesjaszem stanie się ten, kto potrafi ludzi nasycić. Drugi etap możemy nazwać drogą władzy politycznej osiąganą i pełnioną siłami instytucjonalnego przymusu (przez szatana). Prawdziwym Mesjaszem stanie się tylko ten, kto sięgnie po absolutną, bezkonkurencyjną władzę. Wreszcie etap trzeci – samobójczy skok z murów świątyni - możemy nazwać drogą rewolucji teokratycznej dokonywanej jakoby w imię Pana, Boga Zastępów. Prawdziwym Mesjaszem będzie tylko ten, kto ma odwagę zniszczyć skażoną grzechem rzeczywistość, w nadziei, że z tego zniszczenia, z tego „zanegowania negacji” wiecznie twórczy Duch Boży wywiedzie nową, czystą rzeczywistość. Jezus zatem na samym początku swojej publicznej działalności odrzuca wszystkie trzy błędne pojęcia zbawienia: pojęcie chleba - dziś powiedzielibyśmy: konsumpcyjnego ekonomizmu - pojęcie władzy - dziś powiedzielibyśmy: politycznego totalitaryzmu - i pojęcie ryzykownego skoku - dziś powiedzielibyśmy: dialektycznej rewolucyjności. Odrzucając te trzy drogi zbawienia, Jezus otwiera czwartą, która ma z tamtymi pewne punkty wspólne. Tak więc, mimo iż Jezus odrzucił drogę chleba, później dwukrotnie go rozmnożył, aby nasycić głodny tłum idący za Nim. Chociaż odrzucił drogę władzy dyktatorskiej, nie pozwalając, by siły rebelianckie mianowały Go królem, to jednak powiedział do Piłata: „Tak, jestem królem” (J 18,37), a po swoim zmartwychwstaniu zwrócił się do uczniów słowami: „Dana jest Mi wszelka władza w niebie i na ziemi” (Mt 28,18). Podobnie, mimo iż odrzucił drogę

¹¹ Ewangelista Mateusza zamiast określenia „królestwo Boże” używa zwrotu „królestwo niebieskie”, żeby, będąc dobrym Żydem, uniknąć nadmiernego używania słowa „Bóg”.

unicestwiającego skoku, sam wychodzi naprzeciw swemu wyniszczeniu przez krzyż. Droga Jezusa w sposób zasadniczy różni się od trzech poprzednich ze względu na Jego doskonale oddanie się woli Boskiego Ojca, innymi słowy, Jego miłość do Ojca. Trzy poprzednie drogi nie uwzględniają posłuszeństwa i miłości, lecz tylko różne rodzaje manipulacji, i dlatego nie liczą się z człowiekiem w całej pełni tajemnicy jego bytu. I dlatego też, gdy tylko zostają wprowadzone w życie, zaczynają tworzyć na ziemi przeciwieństwo raju, który obiecywały. Odrzucając je, Jezus wkracza na czwartą drogę, co do której ma pełną i jasną świadomość, że doprowadzi Go do „chrztu krzyża”. O „chrzcie” tym powie w pewnym momencie z żalem, że doznaje udręki, dopóki to nie nastąpi (por. Łk 12,50; Mk 10,38)¹². Do niego zobowiązał się bowiem przez swój chrzest w Jordanie, którego udzielił Mu Jan Chrzciciel. To właśnie Jan mógł o Nim powiedzieć, że jest Barankiem Bożym przeznaczonym na ofiarę (J 1,29).

13. Ad b): Symboliczny akt „oczyszczenia” świątyni

Spośród kilku spotkań Jezusa z religijnymi przywódcami narodu bez wątpienia najistotniejsze było to dotyczące problemu świątyni. W nim bowiem splatają się niejako wszystkie inne problemy. Chodzi o tzw. oczyszczenie świątyni, jak to często określają podtytuły naszych wydań Pisma Świętego. Trzeba tylko dodać, że Jezus to „oczyszczenie” przeprowadził w sposób dość brutalny. Wspominają o tym wszyscy czterej ewangelieści. Najdrastyczniejszy opis znajdujemy u Jana: „Wówczas sporządziwszy sobie bicz ze sznurków, powypędzał wszystkich ze świątyni, także baranki i woły, porozrzucił monety bankierów, a stoły powywracał. Do tych zaś, którzy sprzedawali gołębie, rzekł: Weźcie to stąd, a z domu mego Ojca nie róbcie targowiska” (2,15-16). Ten czyn Jezusa zaszkodził Jego „dobrej opinii”. Sprzedawcy bydła i gołębi byli bowiem potrzebni ze względu na ofiarne funkcje świątyni. Bankierzy wymieniający pieniądze byli przydatni pielgrzymom przychodzącym z innych krajów i z inną walutą, którą musieli wymienić, aby uiścić świątynny podatek lub mieć na jałmużnę. Ten świątynny handel oczywiście nie zawsze był „święty”. Ale czy z powodu jakichś tam ubocznych oszustw należy go całkowicie usunąć? Czy nie uniemożliwia się tym samym normalnego funkcjonowania świątyni? Jak usprawiedliwi Jezus swój

12 Dokładniej o kuszeniu Jezusa: K. SKALICKÝ, „Kristova pokušení”. *Nový Život* 5(1977), s. 104-106; wyszło również w: *Nejen popel. Invocabit 1, neděle postní u sv. Štěpána*, München-Roma 1980, s. 29-35.

czyn? Ciekawe, że nie usprawiedliwia go powołaniem się na proroka Zachariasza: „Nie będzie już w owym dniu przekupnia w domu Pana Zastępów” (por. Za 14,21), ale na Izajasza, który mówi: „Mój dom ma być domem modlitwy dla wszystkich narodów” (Mk 11,17; Iz 56,7). W ten sposób Jezus dokonał nie „oczyszczenia” (bo w końcu i tak wszystko wróciło na poprzednie miejsce), lecz **symbolicznego czynu**, podobnego do tych, które znamy z życia proroków (np. Jr 19,10; Ez 24,15-27). Nie chodziło tu o stosowanie przemocy w słusznej sprawie, jak to sobie tłumaczył św. Augustyn, żeby usprawiedliwić użycie siły przeciwko przemocy donatystów domagających się swoich rzekomych praw. Chodziło o akt symboliczny, który zapowiada radykalną zmianę funkcji świątyni. Nie będzie już ona służyć składaniu ofiar, lecz wyłącznie modlitwie; i będzie otwarta nie tylko dla Żydów, ale dla wszystkich narodów!

Jest to jednak postulat, który kwestionuje samo istnienie świątyni w jej ówczesnej funkcji. Świątynni przywódcy żądają, rzecz jasna, wyjaśnienia takiego czynu: „Jakim znakiem dowiedziesz, że możesz to czynić?”. A na to Jezus daje im zaiste dziwną odpowiedź: „Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo” (J 2,19). Z takiej odpowiedzi trudno było coś wynioskować nawet Jego uczniom, ponieważ nie wyjaśnił, co ma na myśli. Odpowiedź ta potem krążyła tym intensywniej, im bardziej wydawała się absurdalna, a w dodatku przybierała różne formy. Pojawiła się jako oskarżenie wniesione przeciwko Jezusowi w czasie przesłuchania przed Wysoką Radą, kiedy to świadkowie zeznawali według Mateusza: „On powiedział: Mogę zburzyć przybytek Boży i w ciągu trzech dni go odbudować” (26,61); a według Marka: „Myśmy słyszeli, jak On mówił: Ja zburzę ten przybytek uczyniony ludzką ręką i w ciągu trzech dni zbuduję inny, nie ręką ludzką uczyniony” (14,58). Słowa te pojawiają się jeszcze przy oskarżeniu złożonym przez świadków przeciwko diakonowi Szczepanowi: „Bo słyszeliśmy, jak [Szczepan] mówił, że Jezus Nazarejczyk zburzy to miejsce i pozmienia zwyczaje, które nam Mojżesz przekazał” (Dz 6,14). Wypowiedź, za pomocą której Jezus się usprawiedliwia, jest więc absolutnie enigmatyczna, i to celowo! Dlaczego? Musiał przecież zdawać sobie sprawę, że ten rodzaj odpowiedzi nie może posłużyć za usprawiedliwiające wyjaśnienie. Jak jednak widać, nie chodziło Mu wcale o to, by swój czyn usprawiedliwiać. Przeciwnie, chciał jeszcze bardziej uwypuklić jego symboliczność. Wiedział, że Jego wypowiedź będzie niezrozumiana. Wręcz tego chciał. Tylko w takim wypadku bowiem mógł być pewien, że wejdzie ona w obieg. I rzeczywiście weszła! Musiał ją potem słyszeć, gdy wisiał na krzyżu, jako drwinę powtarzaną przez tych, którzy przyglądali się Jego ukrzyżowaniu (por. Mt 27,39-40; Mk 15,29-30). Podobnie enigmatyczną – tylko mniej druzgocącą -

odpowiedź dał także wówczas, gdy niektórzy faryzeusze i uczeni w Piśmie żądali od Niego znaku. Odpowiedział im mianowicie, że nie otrzymają innego znaku, oprócz „znaku Jonasza” (por. Mt 16,4; Łk 11,29-32).

Co jednak miał Jezus na myśli, wygłaszając swoje enigmatyczne zdania? Odpowiedź brzmi: chciał niejako z wyprzedzeniem przynajmniej **zasygnalizować** to, co objawi się dopiero w paschalnym wydarzeniu Jego zmartwychwstania. Ewangelista Jan napisze później, że Jezus, mówiąc o świątyni, wspominał „o świątyni swego ciała” i że „gdy zmartwychwstał, przypomnieli sobie uczniowie Jego, że to powiedział, i uwierzyli Pismu i słowu, które wyrzekł Jezus” (2,21-22). Mateusz wyjaśnia enigmatyczność znaku Jonasza słowami Jezusa: „Albowiem jak Jonasz był trzy dni i trzy noce we wnętrzościach wielkiej ryby, tak Syn Człowieczy będzie trzy dni i trzy noce w łonie ziemi” (12,40). Dopiero z perspektywy wydarzeń paschalnych wypowiedzi te nabierają sensu i ukazują wewnętrzną koherencję zarówno czynów Jezusa, jak i Jego nauki o królestwie Bożym. Gdyby Jezus nie działał ze świadomością perspektywy swego zmartwychwstania, byłby uważany jedynie za szalonego marzyciela, który brakiem realizmu i zatwardziałym uporem zasłużył sobie na to, co go w końcu spotkało. W opozycji do świątyni, która budowana była przez 46 lat i miała prawie tysiącletnią tradycję, On, mający zaledwie 33 lata, budował swoją osobą niejako nową świątynię. Czyż nie jest to szalona zuchwałość?

Tyle tylko, że ta właśnie, wedle przyziemnie realistycznego poglądu „szalona zuchwałość” podpowiada nam, iż Jezus w swej wierze wiedział, przez jaki „chrzest” musi przejść, aby spełniły się na Nim przepowiednie proroków, a zwłaszcza prorocstwo Izajasza dotyczące owej tajemniczej postaci Sługi Jahwe, który przez uniżenie i cierpienie zostanie wywyższony i uwielbiony (Iz 52,13; 53). Jezus więc swym symbolicznym czynem i towarzyszącą mu aluzją ogłasza koniec krwawych ofiar, które zostaną zastąpione modlitwą, co oznacza także koniec świątyni w dotychczasowym kształcie i zastąpienie jej nową świątynią, jaką będzie Jego „ciało”, do którego (a zatem i do Niego!) będą mieć dostęp wszystkie narody. Głębia tego konfliktu jest oczywista - podczas gdy oficjalni przywódcy religijni ówczesnego judaizmu nastawieni są na zachowanie dotychczasowego stanu symbolizowanego przez Świątynię Jerozolimską, Jezus swoim czynem nalega na urzeczywistnienie uniwersalistycznych, zawartych u proroków, zwłaszcza u Izajasza, przepowiedni o świątyni (56,7). Tym samym pośrednio daje do zrozumienia, że krwawe ofiary ze zwierząt zostaną zastąpione krwawą ofiarą Jego ciała, w wyniku której nastąpi taka jego przemiana, unieśmiertelnienie i przebóstwienie, że będzie Go można nazywać w pełnym tego słowa znaczeniu

świątynią. Kiedy zatem Jezus przy innej okazji zapowiada swoim uczniom koniec Świątyni Jerozolimskiej, oznajmiając, że nie zostanie z niej kamień na kamieniu (por. Mt 24,2; Mk 13,2; Łk 21,6), wkracza na płaszczyznę, na którą wszedł już swoim czynem. A historia po 40 latach dołączy do tego swój potwierdzający komentarz, gdy Rzymianie zdobędą Jerozolimę i zburzą świątynię, która do dziś nie została odbudowana!

14. Ad c): Dwa konflikty Jezusa z Jego uczniami

Co z symbolicznego czynu Jezusa zrozumieli Jego uczniowie? Z początku nic. A On, jak się wydaje, niczego im nie wyjaśniał. Zapewne myślał: doczekajcie chwili...! Ale jednak coś im zasugerował. Czy aby to, co mówił o zburzeniu świątyni i jej ponownej odbudowie, nie jest właśnie tym, co Go czeka w niedalekiej przyszłości i w czym tkwi sedno Jego dzieła, dla którego przyszedł na ziemię - że mianowicie musi zostać odrzucony przez religijnych przywódców, zabity i że trzeciego dnia wstanie z martwych? Mateusz, Marek i Łukasz zapewniają nas, że wspominał o tym przynajmniej trzykrotnie¹³. Tego, że wstanie z martwych, nie tylko nie pojęli, ale wręcz bali się Go o to zapytać. Zrozumieli jedynie, że będzie zabity, i to wywoływało w nich aż tak wielki niepokój (Mateusz powie: „I bardzo się zasmucili”, 17,23), że Piotr odważył się przemówić: „Panie, niech Cię Bóg broni! Nie przyjdzie to nigdy na Ciebie” (Mt 16,22). Jezus nazwał go jednak szatanem i zażądał, żeby zszedł Mu z oczu. Istotnie, nawet najsurowsza krytyka historyczna nie może zakwestionować tego faktu. Jest to jednak równocześnie dowód na to, że Jezus wiedział, z czym będzie musiał się zmierzyć, i przykładał do tego tak wielką wagę, iż próbę odwiedzenia Go od tego celu uznał za szatańską pokusę, podobną do tej, którą już na samym początku swojej publicznej działalności przezwyciężył. Właśnie w tym twardym starciu Jezusa z Piotrem uzyskujemy wyjątkowy wgląd w „entelechię” Jezusowej postawy, która nie jest syndromem patologicznej „nekrofilii”, jakby się mogło wydawać powierzchownemu obserwatorowi, ale wyrazem najwyższej „biofilii”, przydającej całemu postępowaniu Jezusa spójności i wprowadzającej nas w najważniejszą tajemnicę Bożego planu, tak jak go Jezus pojmował, oddając się woli Ojca w ogrodzie Getsemani. (Mt 26,39).

Kolejny konflikt Jezusa z uczniami, o którym informuje nas ewangelista Jan, dotyczy słów, które Jezus wypowiedział o swoim Ciele i Krwi - że miałyby stać

¹³ Zob.: Mt 16,21-23; 17,22-23; 20,17-19; 26,1-2. Mk 8,31-33; 9,29-31; 10,32-34; Łk 9,22; 9,43-45; 18,31-34.

się pokarmem i napojem na życie wieczne (J 6,53-56). Mateusz, Marek i Łukasz wprawdzie nic nam na ten temat nie mówią, ale za to przekazują relację o tym, jak Jezus w wigilię swego pojmania, sądu i egzekucji, podczas Ostatniej Wieczerzy, którą spożywał z Dwunastoma, ustanowił to, co Kościół pierwszych wieków zaczął nazywać łamaniem chleba, a co dziś nazywamy Eucharystią (= dziękczynieniem) lub też Sakramentem Ciała i Krwi Pańskiej czy Wieczerzą Pańską albo po prostu Mszą świętą. Że do takiego ustanowienia rzeczywiście doszło, tego nie jest w stanie zanegować żadna krytyka historyczna, aczkolwiek jego sformułowania nie wszędzie brzmią identycznie. Wprawdzie czwarty ewangelista nic nie mówi o ustanowieniu tego sakramentu, za to opowiada obszernie o tym, jak w czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus usługiwał swoim uczniom, umywając im nogi. Jan chce w ten sposób podkreślić, w jakim **duchu służby** wszyscy naśladowcy Jezusa powinni tę „wieczerzę” i „pamiątkę Jego ofiary” sprawować. Czwarty ewangelista informuje nas jednak także o tym, jak Jezus napotkał opór swoich uczniów, gdy zaczynał ich przygotowywać na tajemnicę swego Ciała i Krwi, mówiąc, że Jego ciało będzie prawdziwym pokarmem, a Jego krew prawdziwym napojem. Wielu Jego zwolenników miało wówczas powiedzieć: „Trudna jest ta mowa, któż jej może słuchać?” (6,60). A potem Jan dodaje: „Odtąd wielu uczniów Jego odeszło i już z Nim nie chodziło” (6,66). Jezus jednak w żaden sposób nie zniechęcił się tą utratą swojej popularności. Zwraca się w końcu do swoich najbliższych Dwunastu z prowokacyjnym pytaniem: „Czyż i wy chcecie odejść?”, dając im do zrozumienia, że chodzi tu o coś absolutnie zasadniczego, czego nie można w najmniejszym nawet stopniu uczynić mniej znaczącym. Jego pewność, że stoi w prawdzie, przebiła się przez zgorszenie także Jego najbliższych. Właśnie Piotr, który karmił Jezusa za Jego „plan zbawienia przez ukrzyżowanie”, teraz jakby z rezygnacją odpowiada: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego.” (6,67).

15. W czym tkwi sedno dzieła Jezusa?

Jezusowe starcia zarówno z pokusami na początku publicznej działalności, jak i z religijnymi przywódcami ówczesnego judaizmu, a w końcu także z uczniami wykazują zdumiewającą spójność i zbieżność. Wynika z nich, że sedno dzieła Jezusa nie tkwi w Jego nauce, która z pewnością jest ważna, ale nie stanowi centrum. Jezus nie jest tylko myślicielem i nauczycielem. Sedno nie tkwi również w Jego niezwykłych czynach, które z pewnością były na tyle zdumiewające, że kwalifikowały Go do roli Bożego Proroka i natychmiast

dawały Mu wielką popularność wśród ludu, a pośrednio stały się główną przyczyną Jego okrutnej śmierci, ponieważ niebezpiecznie rozkołysały wątłą równowagę polityczną. Jezus jednak nie jest tylko prorokiem i cudotwórcą. Sedno dzieła Jezusa tkwi w tym, co przewidział i jasno przepowiedział, czyli w Jego **paschalnym ukrzyżowaniu i zmartwychwstaniu**. Właśnie dzięki temu paschalnemu wydarzeniu Jezusowy „plan Bożego królestwa” zapowiedziany już w Prawie Mojżeszowym i u Proroków, a głoszony przez Jana Chrzciciela został przez Jezusa doprowadzony do swego zarodkowego stadium, by potem w dziejach ludzkości zdążać ku swemu, powstrzymywanemu wprawdzie, ale nieodwracalnemu i ostatecznemu wypełnieniu. Boże królestwo bowiem to nic innego, jak tylko sam Zmartwychwstały Jezus, który tworzy Siebie w toku dziejów Kościoła, chrześcijaństwa i całej ludzkości do Pełni Chrystusa. I właśnie dlatego mógł mówić o swoim Ciele, że jest ono nową świątynią. I właśnie dlatego mógł mówić o swoim Ciele i Krwi jako o najważniejszym pokarmie dla owej wyższej formy Życia (*Zoé*), w jaką wszedł poprzez paschalne wydarzenie śmierci i zmartwychwstania. Ku tej wyższej formie zmierzają również ci, którzy pozwolą Mu się pociągnąć.

16. Przed jakimi dylematami stawia nas „fenomen Jezusa”?

Spotkanie z Jezusem stawia zatem każdego człowieka, czy to przednowoczesnego, czy nowoczesnego, czy ponowoczesnego, przed radykalnym dylematem, którego nie sposób pominąć, chyba że za cenę bezmyślności: Czy Jezus podlega światu i jego dziejom, czy też na odwrót, świat i jego dzieje podlegają Jezusowi? Mówiąc szerzej: Czy Jezus tak jak każdy człowiek jest tylko częstką kosmicznego systemu wyposażonego w żelazną sieć praw swego funkcjonowania, łącznie z prawami narodzin i śmierci? Czy przeciwnie, to Jezus jest właśnie tym człowiekiem i **wyłącznie** tym człowiekiem, który ową sieć swoim własnym życiem tak gwałtownie rozerwał, że z więzienia praw przyrody wkroczył do wolności takiego życia, którego nie da się pochwycić w sieci, a w jego świetle okazuje się jasno, że świat i dzieje nie są rzeczami pierwszymi i ostatnimi, ani Świat, ani Dzieje nie są *Alfą* i *Omegą*, lecz tylko rzeczami drugimi i przedostatnimi? Oto dylemat, przed którym „fenomen Jezusa” stawia każdego z nas, wzywając, byśmy rozcięli go aktem wolnej, a przecież rozumnej, ale zawsze odważnej wiary wobec alternatywy „Jezus”. *Hic Rhodus, hic salta!* („Tu jest Rodos, tu skacz”).

Przełożył Andrzej Babuchowski

Karel Skalický - ur. 1934, ksiądz katolicki, filozof, teolog, publicysta, profesor teologii fundamentalnej na Uniwersytecie Laterańskim i w Czeskich Budziejowicach. Studiował początkowo w Wyższej Szkole Rolniczej w Pradze. W 1956 r. postanowił zostać księdzem i uciekł nocą przez granicę do Austrii. Wkrótce potem zamieszkał we Włoszech, gdzie ukończył studia filozoficzno-teologiczne i w roku 1961 przyjął święcenia kapłańskie. Pracował jako duszpasterz młodzieży włoskiej i opiekun duchowy czeskich imigrantów. Od 1966 r. był redaktorem naczelnym czeskiego czasopisma emigracyjnego „Studie” wydawanego przez Akademię Chrześcijańską w Rzymie (pismo przestało wychodzić po aksamitnej rewolucji – ostatni numer ukazał się w 1990 r.). W 1977 r. otrzymał tytuł profesora nadzwyczajnego, a w 1982 – profesora zwyczajnego teologii fundamentalnej. W latach 1985-1993 wykładał także na wydziale medycznym katolickiego uniwersytetu Sacro Cuore w Rzymie. W 1994 r. powrócił do Czech, żeby pracować na wydziale teologicznym uniwersytetu w Czeskich Budziejowicach (1996-1999 pełnił funkcję dziekana). Jest autorem wielu książek i artykułów. Do najważniejszych jego dzieł należą: *Radost a naděje*, *Teologia Fondamentale*, *Ekumenismus na druhém Vatikánském Koncilu*, *Hermeneutika a její proměny*, *Gott ist nich ganz tot*, *Die Marxisten zur Gottesfrage*, *Kritika kultu osobnosti*, *Za naději a smysl*, *Blochova filosofie naděje*, *Po stopách neznámého Boha*, *Zápasy o zítřek aneb*, *Quo vadis Ecclesia* i in.



KS. JAN ZAŁĘSKI

*Głupstwo krzyża jako wyraz mądrości Bożej
a mądrość świata w 1 Kor 1,18-25*

Czytając nawet pobieżnie wspomniany w tytule fragment tekstu, bez trudu da się zauważyć terminy-klucze wskazujące na jego zasadniczą treść. Można do nich zaliczyć następującą terminologię: „krzyż” bądź w formie rzeczownikowej, bądź w formie czasownikowej (pojawiający się już w 1,17, a potem jeszcze dwukrotnie: w 1,18 i w 1,20), „mądrość” bądź w odniesieniu do Boga, bądź w odniesieniu do ludzi, zastosowana najczęściej w formie rzeczownikowej, ale uzupełniona również użyciem formy przymiotnikowej (najpierw w 1,17, a potem wielokrotnie w 1,18-25, a konkretnie w 1,19.20.21(dwukrotnie).22.24.25). Uzupełnia ją rzeczownik „głupstwo” w odniesieniu do krzyża (1,18), „mądrość” w stosunku do świata (1,20 – w formie czasownikowej) i pogan (1,23). Warto jeszcze dodać termin „moc” w odniesieniu do Boga (1,18.24), który ma moc zbawić (1,18.21 – przy użyciu formy czasownikowej). Nie ulega wątpliwości, że główna myśl Pawła koncentruje się tu na ukazaniu pozytywnej roli krzyża Chrystusowego dla życia chrześcijańskiego. Zobaczmy, jak często Paweł posługuje się rzeczownikiem „krzyż”?

1. Terminologia krzyża

Najpierw warto przypomnieć, że rzeczownik σταυρός nie występuje w ogóle w LXX, a czasownik σταυρώ – jedynie 2 razy w Est (7,9: „...Oto drzewo, które postawił Haman dla Mardocheusza (...). I rzekł król: «Powieście (σταυρωθήτω) go na nim!»”; 8,12). Natomiast w NT ten sam rzeczownik występuje 27 razy, z czego dziesięciokrotnie w pismach proto- i deuterio-Pawłowych (1 Kor 1,17.18;

Ga 5,11; 6,12.14; Flp 2,8; 3,18; Ef 2,16; Kol 1,20; 2,14); czasownik zaś – 46 razy, przy czym tylko ośmiokrotnie w listach niewątpliwie Pawłowych (1 Kor 1,13.23; 2,2.8; 2 Kor 13,4; Ga 3,1; 5,24; 6,14)¹. Dla całości wypadu jeszcze odnotować złożony czasownik συσταυρόω, pojawiający się w NT niezbyt często, bo zaledwie 5 razy, ale tylko dwukrotnie u Pawła (Rz 6,6; Ga 2,19; poza tym w Mt 27,44; Mk 15,32; J 19,32). Z łatwością można zauważyć, że interesująca nas tu terminologia znacznie częściej występuje w tzw. wielkich listach Pawła, znacznie zaś rzadziej w deutero-Pawłowych, a nie ma jej w ogóle w Listach Pasterskich (1-2 Tm i Tt). Nasuwa się jeszcze jedna konstatacja: tego rodzaju słownictwo, biorąc pod uwagę jego formę rzeczownikową i czasownikową, jest typowe przede wszystkim dla 1 i 2 Kor oraz Ga; rzadziej natomiast można je znaleźć w Flp. Nie znaczy to oczywiście, że w innych pismach Pawłowych zanika jego nauczanie o krzyżu, aczkolwiek przejawia się ono w mówieniu o śmierci czy umieraniu Chrystusa (np. Rz 5,6.8; 6,10; 14,9.15; 1 Tes 4,14; 5,10; por. także 1 Kor 8,11; 2 Kor 5,14; Ga 2,21). Dokładniejsze zapoznanie się z przytoczonymi tekstami wskazuje, że terminologia krzyża pojawia się przede wszystkim w kontekstach polemicznych, z jakimi mamy do czynienia w Listach do Koryntian i Galatów². O ile jednak semantyka krzyża w korespondencji z Koryntianami występuje w kontekście kontrastowo przedstawionej nauki o głupstwie - mądrości, mocy - słabości, o tyle w Flp, a przede wszystkim w Ga, dominuje tematyka usprawiedliwienia, w ramach której mamy wzmiankę o krzyżu. Jak więc widać, terminologia krzyża przewija się wyraźnie w kontaktach Pawła ze wspólnotami przez niego założonymi³. Zgodnie z tytułem artykułu, ograniczymy tu dociekania do wybranego fragmentu 1 Kor 1,18-25. Zobaczmy, czy ten właśnie fragment nie został sprowokowany niewłaściwą postawą Koryntian?

2. Podziały w Kościele korynckim

Znamienne jest w 1 Kor, że zaraz po pozdrowieniu i dziękczynieniu (1,1-9) Paweł wyraża zaniepokojenie z powodu podziałów i sporów we wspólnocie

1 Więcej na temat Pawłowego terminu „krzyż” zob. w: *Le langage de la croix dans le corpus paulinien* (Congrès de l'ACFEB), red. J. SCHLOSSER, Paris 1996, s. 361-373.

2 A. PITTA, „Lo scandalo della croce nel pensiero di Paolo”. *Asprenas* (Rivista di Teologia Asprenas) 49,1 (2002) s. 7n; zob. także tenże, *Lettera ai Galati*, Bologna 2000², s. 46-50 (dotyczy kontekstu Listu do Galatów). Na społeczne znaczenie krzyża w 1 i 2 Kor wskazuje R. PICKETT, *The Cross: The Social Significance of the Death of Jesus*, Sheffield 1997.

3 J. ZUMSTEIN, „Paul et la théologie de la croix”. *ETR* 76,4 (2001) s. 486n.

korynckiej, o czym doniesiono mu przez ludzi Chloe (pomijamy tu różnego rodzaju domysły, kim czy czym miał(a)by być Chloe). Jak wynika z fragmentu 1 Kor 1,10-16, w Kościele korynckim powstały rozłamy (σχίσματα) i spory (ἑριδες). Koryntianie podzielili się na cztery grupy: jedni deklarowali przynależność do Pawła, drudzy – do Apollosa, jeszcze inni – do Kefasa i wreszcie ostatnia grupa czuła się związana z Chrystusem (1,12). Nawet jeżeli założymy – nie bez racji – że wzmianka o ostatniej partii była zwyczajną hiperbolą, do czego upoważnia wzmianka w 1 Kor 3,22 o trzech jedynie przywódcach (Piotr, Apollos i Paweł), to i tak widać wyraźne zaniepokojenie Apostoła Narodów z powodu wspomnianego rozłamu (1 Kor 1,10), a potem ciągłych sporów (1 Kor 1,12). Zaniepokojenie autora listu musiało być tym większe, że znane to było dobrze całej wspólnotcie, czemu daje on wyraz na początku w 1,12: „Myślę o tym, co każdy z was mówi”. Wzywając adresatów do jedności (1 Kor 1,10), Paweł wiedział dobrze, że nie może utożsamiać się z żadną ze wspomnianych grup, nie wyłączając własnej czy Chrystusa partii. Apostoł był w pełni świadom, że tego rodzaju postawa z jego strony nie służyłaby w żadnym przypadku usuwaniu podziałów wśród Koryntian. Co więcej, wracając w 3 rozdziale do problemu rozbicia w Kościele korynckim, wypowiada się krytycznie o takiej postawie członków młodej przecież jeszcze wspólnoty korynckiej, dorzucając ponadto do wzmiankowanych wcześniej sporów jeszcze zazdrość (1 Kor 3,1-4.22)⁴.

Autor listu nie ogranicza się jedynie do krytyki, ale usiłując zapobiec rozbiciu owej wspólnoty, wskazuje najpierw na to, że Chrystus nie jest przecież podzielony ani że Koryntianie nie otrzymali chrztu w imię Pawła; apostoł nie został też za nich ukrzyżowany (1 Kor 1,13). Po wspomnieniu już tu o krzyżu, choć tylko w formie czasownikowej, przypomina adresatom, że on sam niewielu ochrzcił; nie mogą więc z tej racji powoływać się na chrzest jako element szczególnej łączności z nim. Jest jednak świadom, że w jego argumentacji na rzecz jedności wspólnoty najważniejszą rolę może odegrać krzyż. Wspomniał więc w 1,13 o tym („Czyż Paweł został za was ukrzyżowany”), uzasadni to o wiele bardziej szczegółowo we fragmencie 1 Kor 1,18-25. Warto jednak w tym miejscu postawić pytanie, czy także Koryntianie byli przekonani o niezwykłej wartości krzyża w zażegnaniu owych podziałów czy sporów? Albo stawiając jeszcze inaczej

4 H.H.D. WILLIAMS III, „Living as Christ Crucified: The Cross as a Foundation for Christian Ethics in 1 Corinthians”. EQ 75,2 (2003) s. 119-12; por. też J. KREMER, *Der Erste Brief an die Korinther* (Regensburger Neues Testament), Regensburg 1997, s. 31n.

to samo pytanie, warto spojrzeć na problematykę wykonywania kary przez ukrzyżowanie w starożytnym świecie.

3. *Zarys praktyk krzyżowania ludzi w starożytności*

Ukrzyżowanie było w starożytnym świecie formą kary śmierci, zwanej inaczej karą gardłową, polegającej na przybiciu ofiary do krzyża wykonanego z drzewa i pozostawieniu jej na nim aż do stwierdzenia śmierci⁵. Początki stosowania tego rodzaju śmierci sięgają czasów imperium perskiego, choć można znaleźć wskazówki, że znały ją i praktykowały także inne starożytne narody (Indianie, Asyryjczycy, Scytowie)⁶. Starożytny historyk Herodot, żyjący w V w. przed Chrystusem, dowodzi w swojej historii szeroko wtedy rozpowszechnionego ukrzyżowania w czasach perskich, chociaż nie podaje dokładnej jego formy⁷. Ten sam autor podaje kilka przykładów zbiorowego wykonywania kary ukrzyżowania. I tak np. Astiages, król Medów w VI w. przed Chr., kazał ukrzyżować swoich doradców, którzy przekonali go do pozwolenia na ucieczkę jego wroga Cyrusa. Wspomina też o ciałach pozostawionych na krzyżu jako wyrazie najwyższej pogardy dla skazanych w ten sposób na śmierć, a także o potajemnej ucieczce egipskich lekarzy przed ukrzyżowaniem z polecenia króla Dariusza czy wreszcie o królewskim sędzim zdjętym z krzyża w ostatniej chwili, kiedy Dariusz rozważał karę śmierci zarządzoną przeciwko niemu⁸. Te przykłady dowodzą faktu zadawania śmierci przez ukrzyżowanie zarówno pojedynczym osobom, jak i mniejszym grupom. Herodot wspomina też w swojej historii o tego rodzaju wyrokach śmierci w odniesieniu do bardzo licznych grup ludzi, np. Dariusz kazał ukrzyżować około 3 tysięcy znaczących obywateli Babilonii⁹.

Tego rodzaju kary nie znikły wraz z upadkiem imperium perskiego. Dowody ich stosowania można znaleźć również w dobie hellenistycznej. Rufus podaje w *Historii Aleksandra*, że Aleksander Wielki kazał ukrzyżować 2 tysiące ludzi

5 A.W. LINTOTT i G.R. WATSON, „Crucifixion”, w: *Oxford Classical Dictionary*, Oxford 1996³, 411, cyt. za D.E. GREEN, „The Folly of the Cross”. *MastSemJourn* 15(2004) s. 60n.

6 M. HENGEL, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, Philadelphia 1977, s. 22-23. Warto jednak zauważyć, że jeden ze współczesnych autorów podważa wiarygodność tych dowodów: G.G. O'COLLINS, „Crucifixion”, w: *Anchor Bible Dictionary* t. 1 red. D.N. FREEMAN, New York 1992, s. 1207.

7 M. HENGEL, *Crucifixion....*, s. 24.

8 HERODOT, *Dzieje* 1,128.; 2,424; 2,428; 4,133, cyt. za D.E. GREEN, art. cyt., s. 60 uw. 5-7.

9 Tamże 2,442, cyt. za tamże.

pozostałych przy życiu po zdobyciu Tyru¹⁰. Wykonywanie wspomnianej kary kontynuowano także w czasach hasmonejskich (142-63 przed Chr.). Szczególnie okrutny przypadek opisał Józef Flawiusz. Według niego Aleksander Janneusz (102-76 przed Chr.) kazał ukrzyżować 800 faryzeuszy, a ich żony i dzieci kazał zamordować w ich obecności¹¹. Po przejściu władzy przez Rzymian w 63 r. przed Chrystusem także oni stosowali karę ukrzyżowania¹². Wspomniany przed chwilą Józef Flawiusz wymienia kilka przykładów jej zastosowania w I w. w Palestynie. I tak Varus, namiestnik Syrii (zmarł ok. 9 r. przed Chrystusem), kazał ukrzyżować 2 tysiące mężczyzn po stłumieniu buntu w Judei. Wspomina też o nieokreślonej liczbie Żydów poddanych ukrzyżowaniu po innym buncie, jaki miał miejsce w konsekwencji sporu między Żydami i Samarytanami¹³ oraz o ukrzyżowaniu w Cezarei kilku jeńców wojennych¹⁴. Dla pełniejszego obrazu tej tragicznej rzeczywistości D.E. Green wskazuje jeszcze kilka innych przykładów z I w. po Chrystusie, wśród których wymienia dwóch prokuratorów Judei (Feliksa i Florusa), a także cesarza Nerona oraz Tytusa, zdobywcę Jerozolimy w 70 r. po Chr. Wszyscy oni wydawali rozkazy ukrzyżowania bądź to pospolitych przestępców, bądź domniemanych (jak w przypadku Nerona), bądź niezliczone wręcz rzesze Żydów (jak Neron czy Tytus w czasie oblężenia Jerozolimy)¹⁵.

Stosowanie kary śmierci przez ukrzyżowanie nie zakończyło się wcale w I wieku po Chrystusie. Jak wspomina historyk Sozomen w swojej *Historii Kościoła*, dopiero Konstantyn Wielki (zm. w 337 r.) zniósł tego rodzaju karę w IV wieku, oddając w ten sposób hołd Chrystusowi, który umarł właśnie na krzyżu. Stosowano więc taką karę niemal przez całe tysiąclecie¹⁶.

10 QUINTUS CURTIUS RUFUS, *Historia Aleksandra* 4,4.17, cyt. za D.E. GREEN, art. cyt., s. 60 uw. 8.

11 JÓZEF FLAWIUSZ, *Starożytności żydowskie* 13,14.2, cyt. za D.E. GREEN, art. cyt., s. 61; por. także A. PITTA, art. cyt., s. 21.

12 Według niektórych uczonych (G.F. HAWTHORNE, „Cross”, w: *Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, t. I, Grand Rapids 1976, s. 1038, cyt. za D.E. GREEN, art. cyt., s. 61) Rzymianie przejęli ten zwyczaj od Fenicjan i Kartagińczyków, według innych natomiast – od Greków, zob. J. SCHREINER, „Σταυρός”, TWNT t. 7, s. 573. Ten ostatni autor jest też zdania, że to Persowie wynaleźli lub przynajmniej jako pierwsi zastosowali ten rodzaj kary.

13 JÓZEF FLAWIUSZ, *Starożytności żydowskie* 17,10.10; 20,5.2, cyt. za D.E. GREEN, art. cyt., s. 61 uw. 12 i 13.

14 JÓZEF FLAWIUSZ, *Wojna żydowska* 2,12.6, cyt. za D.E. GREEN, art. cyt., s. 61 uw. 14.

15 Por. D.E. GREEN, art. cyt., s. 61 uw. 15-18, powołujący się na *Wojnę żydowską* Flawiusza lub *Roczniki* Tacyty.

16 D.E. GREEN, art. cyt., s. 61, za którym cyt. też Salaminus Sozomen; por. także J. Schreiner, art. cyt., s. 573; H.-W. KUHN, „Σταυρός”, EWNT t. 3, s. 640.

Wprawdzie obywatele rzymscy zasadniczo nie podlegali tego rodzaju karze, ale zdarzały się sytuacje, kiedy to nawet na posiadających obywatelstwo rzymskie nakładano karę ukrzyżowania. Dotyczyło to przede wszystkim zdrady czy szeregu przestępstw zagrażających bezpieczeństwu narodowemu. Stosowano też ją wobec takich pospolitych przestępców, jak złodzieje czy mordercy. Głównie jednak wspomnianą karę stosowano wobec zbuntowanych niewolników czy podczas militarnych podbojów obcych prowincji. Wobec zdegradowanego statusu osób krzyżowanych i okrutnej natury tego rodzaju kary poganie patrzyli na ofiary krzyżowań z najwyższą pogardą. W kulturalnych kręgach ówczesnego świata nie należało do dobrego tonu mówienie o tym temacie; z reguły więc go pomijano. Jednym z przykładów takiej postawy elit tamtego świata była mowa Cyclerona wygłoszona w obronie senatora rzymskiego Rabiriusa posądzanego o zlecenie morderstwa. Oto jego słowa: „Samo słowo ‘krzyż’ powinno być obce nie tylko osobie rzymskiego obywatela, ale także jego myślom, oczom i uszom”. Podobną wrogość wobec krzyża można znaleźć w *Apologii I* Justyna, który w ten sposób podsumowuje poglądy wrogów chrześcijan: „Zarzuca się nam szaleństwo, polegające na tym, że dajemy ukrzyżowanemu człowiekowi drugie miejsce po niezmiennym i wiecznym Bogu, Stwórcy świata”. Z kolei Orygenes nieco później podejmuje polemikę ze stanowiskiem swojego oponenta, Celsusa, drwiącego z chrześcijaństwa. Jak pokazują przytoczone wypowiedzi, wrogość wobec ukrzyżowanych ludzi była głęboko zakorzeniona w świadomości środowiska, do którego Paweł kierował swoje orędzie o ukrzyżowanym Zbawicielu¹⁷.

Warto choć przez chwilę zatrzymać jeszcze uwagę na stanowisku Żydów wobec kary śmierci przez ukrzyżowanie. Otóż oni wręcz nienawidzili rzymskiej praktyki skazywania kogoś na karę ukrzyżowania. W czasach Jezusa tylko Rzymianie mieli władzę wydawania tego rodzaju wyroków w Galilei. Odebrali ją Sanhedrynowi w połowie I wieku przed Chrystusem. Dla Żydów oznaczało to równocześnie odebranie im autonomii w Palestynie. Żydzi, jeszcze bardziej niż poganie, traktowali z pogardą ofiary ukrzyżowania. Dla nich tego rodzaju ofiara była przekleństwem od Boga (por. Pwt 21,23), a w konsekwencji hańba

17 Więcej szczegółów o ukrzyżowaniu i postawie Rzymian wobec tego problemu zob. D.E. GREEN art. cyt., s. 62-64, od którego pochodzą też cytaty Cyclerona czy Justyna tłumaczone przeze mnie z angielskiego ich wydania. Warto dodać, że polskie tłumaczenie 1 *Apologii* Justyna (13,4) jest lepsze (zob. *Pierwsi apologety greccy* (Biblioteka Ojców Kościoła 24), tł. L. MISIARCZYK, Kraków 2004, s. 215). Oto słowa Justyna w polskim tłumaczeniu: „Z tego właśnie powodu zarzuca się nam szaleństwo, nie rozumiejąc wcale tej tajemnicy, iż drugie miejsce po Bogu niezmiennym i odwiecznym oraz Stwórcy wszechrzeczy dajemy człowiekowi ukrzyżowanemu”; zob. także J.H. HELLERMANN, „The Humiliation of Christ in the Social World of Roman Philippi”, cz. 2, BS 160(2003), s. 427-428.

przesuwała się ze społecznego wstydu na wydanie duchowego osądu Boga przeciw tego rodzaju ofercie. Tego rodzaju myślenie było głęboko zakorzenione w postawie Żydów. Miszna podkreśla, że na ukrzyżowanie skazywani byli zwłaszcza bluźniercy i bałwochwalcy¹⁸. Miejmy nadzieję, że ten krótki przegląd historii wykonywania kary śmierci przez ukrzyżowanie pozwoli lepiej zrozumieć myśl i odwagę Apostoła Narodów, który postawił na krzyż Chrystusa jako najlepsze źródło przezwyciężenia rysujących się różnic i podziałów w korynckiej wspólnocie. Wypada więc teraz przejść do analizy 1 Kor 1,18-25.

4. Analiza literacko-egzegetyczno-teologiczna 1 Kor 1,18-25

a. Analiza literacka

Nie można nie zauważyć, że interesujący nas aktualnie fragment wchodzi w skład większej jednostki (1 Kor 1,18 – 2,5), w której wielokrotnie przewija się myśl o słowie, krzyżu, mądrości i mocy¹⁹. Na powiązanie zaś 1 Kor 1,18-25 z kontekstem bezpośrednio następującym (1 Kor 1,26-31) wskazuje przejściowy charakter w. 1,25 oraz podobny sposób cytowania tekstów ST za pomocą wprowadzającej formuły „jak jest napisane” w 1,19 i 1,31. Na odrębną, aczkolwiek połączoną z poprzednią, jednostkę literacką 1,26-31 wskazuje aluzja do Jr 9,23 (LXX: 9,22) w rozpoczynającym ją w. 26, a potem jeszcze raz, tylko w skróconej formie, powtórzona w 1,31. Również paralelizm z 1,18-25 znajduje swój dalszy ciąg w 1,26-31²⁰. Dodatkowo na odrębność fragmentu 1,26-31 wskazuje czasownik „przypatrzcie się” (1,26), za pomocą którego autor listu zwraca się bezpośrednio w formie „wy” do wspólnoty korynckiej. Powtórzy tę formę jeszcze raz w 1,30. W jednostce poprzedzającej wyrażał się najczęściej w trzeciej osobie liczby pojedynczej oraz dwukrotnie (1,18.23) w pierwszej osobie liczby mnogiej²¹.

18 D.E. GREEN, art. cyt., s. 65; zob. także A. PITTA, art. cyt., s. 20n; K. NIEDERWIMMER, *Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriß*, Wien 2003, s. 220; L. PADOVESE, „Krzyż Chrystusa: zgorszenie i głupstwo Boga”. *Słowo Krzyża* 1(2007), s. 90.

19 W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 1.Teilband. 1 Kor 1,1-6,11 (EKKNT VII/1), Zürich, Neukirchen-Vluyn 1991, s. 166: „Die kritischen Untertöne des neuen Abschnittes sind denn auch trotz des Schweigens über die Parteienstreit unüberhörbar, und die Antithese von 17b durchzieht alle weiteren Gedanken bis 2,5”.

20 R.F. COLLINS, *First Corinthians* (Sacra Pagina 7), Collegeville 1999, s. 90.

21 J. POGGEMEYER, *The Dialectic of Knowing God in the Cross and the Creation. An Exegetico-*

Nasuwa się pytanie, czy w tej nieco większej jednostce literackiej da się wyróżnić jako odrębny fragment 1 Kor 1,18-25? Niewątpliwie wzmianka o krzyżu i mądrości Bożej w 1,18 i 1,23-24 stanowią inkluzję pozwalającą zdecydowanie potraktować ten fragment jako jedną całość. Wiersz 25 stanowi niejako 'teologiczny aksjomat', który potwierdza i podsumowuje argumentację natchnionego autora z 1,18-24²². Owa spójność znajduje potwierdzenie w wewnętrznej strukturze zdań zbudowanych tak, że treść zdania następnego jest zasygnalizowana w poprzednim, co znajduje wyraz w wielu spójnikach (γάρ, ἐπειδὴ, δέ, οὐ) tego fragmentu (w. 19.21.22.23.25)²³. Wreszcie tematy „mędrzec - mądrość”, „głupstwo - głupi” łączą się ze sobą w jedną całość. Aż 5 przykładów strukturalnej polaryzacji pojawia się w interesującej nas w tej chwili jednostce (18-19.20.21.23-24.25)²⁴.

Oddzielająca naszą jednostkę od poprzedzającego ją w. 1,17²⁵ wyjaśniająca partykuła γάρ na początku w. 1,18 wskazuje, że treść tego wiersza i dalszej części

Theological Study of 1 Corinthians 1,18-25 and Romans 1,18-23 (Tesi Gregoriana Serie Teologia 127), Roma 2005, s. 54n.

22 Tak postrzegają to m. in J. POGGEMEYER, tamże, 53n; R.F. COLLINS, dz. cyt., 90; K. MÜLLER, „1 Kor 1,18-25. Die eschatologisch-kritische Funktion der Verkündigung des Kreuzes“. BT 10(1966) s. 267nn; R. PENNA, *Paul the Apostle. A Theological and Exegetical Study*, I. Jew and Greek Alike. II. Wisdom and Folly of the Cross (tł. z włoskiego), Collegeville 1996, s. 176; G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT), Grand Rapids, 1987, s. 77.

23 F. GODET, *La première épître aux Corinthiens*, Neuchatel 1886, s. 92-97; ang. tłumaczenie nosi tytuł *Commentary on First Corinthians*, Grand Rapids 1977; A. ROBERTSON – A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, Edinburgh 1914, s. 24; M. BECKER, „Theologie Zwischen Rezeption und Verkündigung. Argumentationsstrukturen in 1 Kor 1 – 4”. w: *Das Ende der Tage und die Gegenwart des Heils*, red. M. BECKER, W. FENSKE, Leiden 1999, s. 208. Ostatni autor traktuje 1,18 jako zasadniczą tezę (z czym zgadza się zresztą większość uczonych) całej jednostki, 1,19 jako swego rodzaju maksymę mądrościową uzasadniającą w. 18, dowód oparty na doświadczeniu w 20 w., amplifikacja ww. 18 i 21 w ww. 22-24 i wreszcie w. 25 stanowi uzasadnienie.

24 Tak to widzi A.C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians* (NIGTC), Grand Rapids 2000, s. 148, oraz G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, Bologna 1995, s. 133.

25 P. LAMPE, „Theological Wisdom and the ‘Word about the Cross’, the Rhetorical Scheme in 1 Corinthians 1 – 4”. *Interpr* 44 (1990) ss. 35.40, uznaje wyjaśniający charakter partykuły γάρ, choć optuje za jej koncesyjnym charakterem, nawiązującym raczej pozytywnie, niż na zasadzie przeciwieństwa, do w. 1,17. Jako poparcie dla swojej opinii przytacza gramatykę M. ZERWICKA, *Graecitas biblica*, Romae 1966, par. 472-477, gdzie można znaleźć przykłady przyczynowego i wyjaśniającego charakteru owej partykuły.

jednostki nawiązuje do jednostki bezpośrednio poprzedzającej. G. Barbaglio traktuje 1,18-25 jako *argumentatio*, której podstawą jest 1,17²⁶, a A.C. Thiselton – jako *partitio* następujące po temacie zawartym w 17 w.²⁷ Po dokonaniu analizy literackiej, w ramach której udało się ustalić, że interesujący nas tu fragment 1 Kor 1,18-25 stanowi odrębną jednostkę w ramach większej całości (1 Kor 1,18 – 2,5), przedmiotem dalszych dociekań będzie egzegeza 1 Kor 1,18-25 oraz wnioski teologiczne z niej wynikające.

b. Analiza egzegetyczno-teologiczna 1 Kor 1,18-25

Jak wyżej wspomniano, wyjaśniająca partykuła γάρ (bowiem) na początku 1,18 wskazuje na nawiązanie do fragmentu bezpośrednio poprzedzającego, choć trzeba zauważyć brak formalnego nawiązania w 1,18 do wspomnianych wcześniej (1 Kor 1,10-13) podziałów i sporów we wspólnocie korynckiej. Niemniej jednak warto trochę uwagi poświęcić w. 1,17, który w pierwszej swojej części wyraźnie nawiązuje do tego bolesnego dla autora listu problemu. Paweł wyraźnie zaznacza, że jego podstawową misją, otrzymaną od samego Chrystusa, nie jest udzielanie chrztu, lecz głoszenie Ewangelii. Chce ją jednak głosić – jak sam podkreśla – nie w mądrości słowa (οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου), czyli nie zamierza, jak to sugeruje w swoim komentarzu R.F. Collins – posługiwać się np. techniką retoryczną czy konkurować z Apollosem, którego retorykę podziwiali Koryntianie. Apostoł nie chciałby, posługując się wspaniałą retoryką, w czymkolwiek zasłonić wymowy krzyża Chrystusowego²⁸. I tu dotykamy już zdecydowanie tematu, któremu więcej uwagi poświęci Apostoł Narodów we fragmencie 1,18-25.

Przechodząc do 1,18, wypada zauważyć, że mamy tu do czynienia ze swego rodzaju anaforą. Podejmuje bowiem autor listu podobną myśl jak w ostatniej części poprzedniego zdania, zaznaczając ją nie tylko przez zastosowanie partykuły γάρ, lecz także dzięki użyciu tej samej terminologii. Przypomnijmy, że w 1,17b jest mowa o słowie w kontekście mądrości oraz o krzyżu, a w 1,18 powtarza się termin λόγος (słowo), tym razem jednak w połączeniu ze σταυρός (krzyż). Nietrudno tu, oczywiście, dostrzec przeciwstawienie. Autor, stwierdziwszy, że mądrość czysto ludzka (σοφία λόγου) może służyć osłabieniu mocy krzyża (1,17b),

26 G. BARBAGLIO, dz. cyt., s. 148.

27 A.C. THISELTON, dz. cyt., s. 148.

28 R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 85; por. także J. KREMER, *Der Erste Brief an die Korinther* (Regensburger Neues Testament), Regensburg 1997, s. 34, który sugeruje odwoływanie się do oratorskiego kunsztu Apollosa.

teraz przechodzi do pokazania, że λόγος τοῦ σταυροῦ (dosłownie: słowo krzyża) jest dowodem mocy Bożej. Inaczej mówiąc, mądrości słowa przeciwstawia teraz Paweł moc Bożą. Ów narastający kontrast podkreśla wielokrotnie już wspomniana partykuła γάρ. Warto jednak zauważyć dalej postępujący kontrast, tym razem już wewnątrz w. 1,18, widoczny w zastosowaniu partykuł μέν..., δέ... Autor listu zestawia tu antytetycznie tych, co „idą na zatracenie”, i tych, którzy dostępują zbawienia²⁹.

Wróćmy jednak jeszcze na chwilę do otwierającego w. 18 wyrażenia λόγος σταυροῦ. Jest to zwrot tylko jeden raz występujący w NT, chociaż podobne wyrażenia na określenie Ewangelii można znaleźć u Pawła częściej: słowo Boga (2 Kor 1,18; 2,17; 4,2; 1 Tes 1,8; 2,13) słowo pojednania (2 Kor 5,19), słowo życia (Flp 2,16), słowo prawdy (Ef 1,13) czy po prostu słowo (Ga 6,6). Nie ulega wątpliwości, że poprzez wyrażenie „nauka krzyża” Paweł podejmuje i dalej rozwija myśl o głoszeniu Ewangelii z 1,17, wyrażonej tu czasownikiem εὐαγγελίζεσθαι. Krótko mówiąc, autor listu utożsamia tu naukę płynącą z krzyża z Ewangelią. Podwójnie użyte w 1 Tes 2,13 wyrażenie „Słowo Boże” jest słowem mocnym i skutecznym (por. Rz 9,6). Tak rozumiane słowo Boże to motyw biblijny (zob. np. Iz 55,10-11)³⁰. Uderza tu jeszcze jedno: obydwa terminy występują tu z rodzajnikiem (ὁ λόγος...ὁ τοῦ σταυροῦ). Należałoby więc dosłownie przetłumaczyć to wyrażenie następująco: to słowo tego krzyża³¹. Zanim odpowiemy na pełną treść tego krótkiego wyrażenia, wypada najpierw zbadać dokładne znaczenie obydwóch terminów.

Termin λόγος występuje w całym NT 330 razy, a w pismach niewątpliwie Pawłowych 48 razy³². Występuje on w różnych kontekstach, o czym nieco wyżej wspomniano, i w różnym znaczeniu. Oto jego podstawowe znaczenia: „mowa”, „słowo”, „wypowiedź”, „orędzie (nauka)”, „myślenie”, „zasada”, „modlitwa”³³. Bogata gama znaczeniowa tego terminu nie ułatwia, niestety, jednoznacznej

29 J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 58; R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 101.

30 W. SCHRAGE, dz. cyt., s. 170; R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 101.

31 Zob. R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 101: „the word of the cross”; J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 58: „For the word, that of cross”; H. LANGKAMMER, *Teologia św. Pawła*. w: *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2, red. F. GRYGLEWICZ, Lublin 1992, s. 46: „to słowo o tym krzyżu”.

32 H. RITT, „Λόγος”, EWNT t. 2, s. 881; J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 59.

33 R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, s. 369; G. KITTEL, „λέγω, λόγος”, TWNT t. 4, s. 69-140; H. RITT, art. cyt., s. 880-887. W dwóch ostatnich słownikach można znaleźć wiele szczegółów o jego świeckim i religijnym znaczeniu; zob. także J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 59 uw. 8.

odpowiedzi na pytanie o jego sens w interesującym nas fragmencie, tym bardziej że występuje on jedynie u. Nic więc dziwnego, że brak jednomyślności w tym względzie wśród komentatorów. Wielu spośród nich, a także wielu tłumaczy dosłownie oddaje nasze wyrażenie jako „słowo krzyża”³⁴. Większość polskich przekładów współczesnych tłumaczy to wyrażenie jako „nauka krzyża” lub „nauka o krzyżu”³⁵. Nie brak i takich, którzy tłumaczą to jako orędzie³⁶.

Niemale trudności z należyтым oddaniem treści naszego terminu ma J. Poggemeyer. Najpierw zauważa, że ilekroć Paweł używa terminu λόγος, przyjmuje on zabarwienie hebrajskie i w tym kontekście odwołuje się do zdania J. Murphy-O’Connora, według którego λόγος i דבר są tak ze sobą spokrewnione, jak coś statycznego z dynamicznym; ponieważ λόγος ma w sobie faktyczną skuteczność – kontynuuje swoją myśl Murphy-O’Connor – autor listu stosuje wspomniany rzeczownik w sensie całkowicie obcym greckiemu myśleniu³⁷. Nie kwestionując słuszności myślenia Murphy-O’Connora, słusznie chyba Poggemeyer dostrzega efektywne, transformacyjne i mocne aspekty zawarte w interesującym nas tekście również w myśleniu żydowskim jako swoim źródle. Po tak zarysowanej trudności, Poggemeyer rozumuje dalej w ten sposób: skoro nasz termin zawiera w sobie żywotność i moc oraz kształtuje rzeczywistość, przybiera on w 1 Kor 1,18 znaczenie „orędzie” (message), ale jednocześnie znaczy dla niego coś więcej i dlatego preferuje tłumaczenie „słowo” jako przeciwstawne do „orędzia”, a czyni tak dlatego, że termin „słowo” lepiej oddaje różne znaczenia i wydźwięk w 1,17 i 1,18³⁸.

Pomijając polemikę z sugestią Poggmeyera, który zresztą w komentarzu najczęściej używa terminu „message”, a nie „word”, warto najpierw przypomnieć to, o czym wyżej wspomniano, a mianowicie, że wyrażenie „nauka krzyża” najprawdopodobniej odnosi się tu do głoszenia przez Apostoła Ewangelii (zob.

34 Np. J. KREMER, dz. cyt., s. 38; W. SCHRAGE, dz. cyt., s. 166; włoskie tłumaczenie *La Sacra Bibbia*; niemieckie tłumaczenie (*Einheitsübersetzung*), spośród polskich współczesnych przekładów jedynie przekład Biblijnego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego w Warszawie z 1991 r. tłumaczy „słowo o krzyżu”.

35 BT; BP (nauka, prawda); polskie tłumaczenie ekumeniczne NT i Psalmów z 2001 r.; BW-P; *Pismo święte Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2006; także E. Dąbrowski w komentarzu do Listów do Koryntian.

36 H. LANGKAMMER, *Pierwszy i Drugi List do Koryntian* (BL), Lublin 1998, s. 24; R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 101: „... it is appropriate to translate *logos* ‘word’, as ‘message’”.

37 J. MURPHY-O’CONNOR, *Paul on Preaching*, New York 1963, s. 147.

38 J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 59 (zob. też uw. 9).

1 Kor 1,17). Ponadto trzeba przypomnieć, że ową naukę płynącą z krzyża głosi ktoś, kto został do tego powołany przez Jezusa Chrystusa (por. 1 Kor 1,1) i którego jedynym właściwie zadaniem jest głoszenie Ewangelii (por. 1 Kor 1,17). Nie można wreszcie nie zauważyć kontekstu eschatologiczno-soteriologicznego w dalszej części w. 1,18. Przecież głoszona przez Pawła nauka krzyża może być dla jednych źródłem potępienia, dla innych – źródłem zbawienia. Wszystko to może przemawiać na korzyść rozumienia naszego terminu jako zbawczego orędzia skierowanego do Koryntian (a także do każdego człowieka), którzy zostali wzbogaceni przez Chrystusa we wszelkie potrzebne środki do zbawienia (por. 1 Kor 1,5)³⁹.

Trzeba jeszcze na moment wrócić do drugiej części składowej naszego wyrażenia, czyli do rzeczownika *σταυρός*. Jak wynika z całego wyrażenia, Pawłowe orędzie zbawcze łączy się ściśle z krzyżem. Niektórzy uczeni dostrzegają tu *genetivus obiectivus*⁴⁰, sądząc, że „słowo” w tym zwrocie zawiera informację o całym zbawczym wydarzeniu Jezusa, a więc o męce, śmierci i zmartwychwstaniu⁴¹. Wprawdzie przyznaje Poggemeyer, że w myśleniu Pawła krzyż i zmartwychwstanie są ze sobą ściśle związane, ale sprzeciwia się bezkrytycznemu powielaniu myśli, jakoby należało tu widzieć jedynie *genetivus obiectivus*. Nie zgadza się też z sugestią dostrzegania tu równocześnie *genetivus obiectivus* i *subiectivus*. Za najbardziej prawdopodobną uważa wersję, według której wyrażenie *ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ* może mieć znaczenie *genetivus subiectivus*. W 1,18 Pawłowe twierdzenie o mocy krzyża pozostawia od strony gramatycznej otwarte pole dla traktowania go jako podmiot. Paweł nie zamierza głosić nauki krzyża w mądrości słowa, by tym samym nie pozbawić wymowy krzyża (1,17). W Flp 3,18 mowa jest o wrogach krzyża. Mniej jednak szczęśliwy jest przykład z Rz 8,19 Nie przeszkadza to jednak mu w sugestii, że według Pawła krzyż sam

39 R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 101. Na eschatologiczną wymowę orędzia krzyża wskazuje także H.H.D. WILLIAMS, „Living as Christ Crucified: The Cross as a Foundation for Christian Ethics in 1 Corinthians”. EQ 75 (2003), s. 121.

40 C.K. BARRETT, *The First Epistle to the Corinthians*, London 1968 (²1994), s. 51; D. LIFTIN, *St. Paul's Theology of Proclamation. 1 Corinthians 1 – 4 and Greco-Roman Rhetoric*, Cambridge 1994, s. 194; A.C. THISSELTON, dz. cyt., s. 154; G. BARBAGLIO, dz. cyt., s. 133; P. GARUTI, „Sophia Logou, Sophia Theou. Lien entre style et argumentation en 1 Cor 1,18-31”, w: *Toute la sagesse du monde*, red. F. MIES, Bruxelles 1999, s. 584. Dwaj ostatni autorzy określają go jako kwalitatywny *genetivus obiectivus*, wskazując, że znaczenie *λόγος* jest określone przez „krzyż”.

41 Takiego zdania są G. BARBAGLIO, dz. cyt., s. 134; D. BRONDOS, „The Cross and the Curse. Galatians 3,13 and Paul's Doctrine of Redemption”. JSNT 81 (2001), s. 23-24. H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969 (tl. ang. 1975), s. 41; R. PENNA, dz. cyt., s. 177.

w sobie mógł przemawiać do ludzi. W tym miejscu odwołuje się ponownie do wielu autorów wskazujących na komunikatywną wymowę krzyża (A.R. Brown, E. Käsemann, E.-B. Allo, H.U. von Balthasar, M. Becker i J. Murphy-O'Connor). Najdosłowniej prawdę o traktowaniu krzyża jako podmiotu potraktował ostatni z wymienionych tu autorów. Oto jego słowa: „(W wyrażeniu) ‘In the Word of the cross’ it is the cross that speaks”⁴².

Ponieważ Paweł wskazuje w znanym już nam dobrze wyrażeniu na krzyż, warto temu rzeczownikowi poświęcić jeszcze nieco uwagi. Pierwotnie σταυρός oznaczał prosto stojący pal. Dzięki zastosowaniu tego terminu w czasach rzymskich do często stosowanego sposobu wykonywania kary śmierci wobec ludzi, przyjęło się jego specjalne znaczenie - „krzyż”. W NT pojawia się 27 razy, w tym w Corpus Paulinum 10 razy. Z nielicznymi wyjątkami (np. w Ewangeliach mowa jest o ukrzyżowaniu dwóch złoczyńców), odnosi się on do śmierci Jezusa, a pisma Pawłowe są najstarszymi dowodami literackimi ukrzyżowania Jezusa⁴³. W czasach Jezusa ukrzyżowany postrzegany był jako ktoś przeklęty przez Boga zgodnie z tym, co czytamy w Pwt 21,23: „...Bo wiszący jest przeklęty przez Boga...”. Z poprzedniego wiersza wynika, że chodzi o kogoś, kto popełnił zbrodnię, za którą należy się kara śmierci (Pwt 21,22). W NT nawiązuje do tego cytatu św. Paweł w Ga 3,13. Echo tego można znaleźć też w pismach qumrańskich (11QTR 64,9-13; 4 QpNeh 1,58)⁴⁴.

Czym jest dla autora listu orędzie krzyża? Odpowiada na to pytanie w sposób nieco najpierw zaskakujący. Jest ono głupstwem, ale zaraz dodaje, kto tak pojmuje wymowę krzyża Chrystusowego. Długi artykuł poświęcił terminowi μωρία (głupstwo) Welborn⁴⁵, przypominając zaraz na jego początku stwierdzenie Pawła: „Nauka krzyża jest głupstwem”. Warto zauważyć, że optuje on za genetivus obiectivus, co wynika nie tyle z wyraźnej wypowiedzi na ten temat, ile ze sposobu tłumaczenia tego zdania; jest to – według cytowanego przed chwilą autora – orędzie o krzyżu. Zakłada, że według Pawła głoszenie prawdy o ukrzyżowanym

42 J. MURPHY-O'CONNOR, dz. cyt., s. 179; por też J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 67n; M. BECKER, dz. cyt., s. 227.

43 H.-W. KUHN, art. cyt., s. 640; J. SCHNEIDER, art. cyt., s. 572; J. KREMER, dz. cyt., s. 38.

44 J. KREMER, dz. cyt., s. 38; J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 62; P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments Band 1: Grundlegung von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1997², s. 321; U. SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2007, s. 218; A. PITTA, art. cyt., s. 20; L. PADOVESE, art. cyt., s. 91.

45 L.L. WELBORN, „Μωρός γένεσθω: Paul's Appropriation of the Role of the Fool in 1 Corinthians 1 – 4”. *BibInt* 10,4 (2002), s. 39-54.

Synu Bożym było absurdem nie do przyjęcia w starożytnym świecie; Justyn nauczał o niezliczonych cierpieniach greckich bogów czy herosów⁴⁶. Można tu przypomnieć też los Dionizosa rozrywanego przez Menady czy los Prometeusza przywiązanego do skały⁴⁷. Justyn wspomina o synach Zeusa poddawanych różnym cierpieniom, skutkiem których była śmierć, ale w żaden sposób nie przypominało to krzyżowania, przypominającego śmierć Jezusa⁴⁸. Wszystko to ma wskazywać – zdaniem Welborna – że zarówno Grecy, jak i Rzymianie nie postrzegali cierpień i śmierci Syna Bożego jako głupstwo. W każdym razie w przedchrześcijańskiej literaturze greckiej i rzymskiej brak jakichkolwiek wskazówek na łączenie terminu „głupstwo” z krzyżem. Krzyż opisywany jest tam jako coś okrutnego, haniebnego, kryminalnego, instrument zła, a krzyżowanie jako okrutny, odrażający, sromotny, najwyższy rodzaj kary, jako najbardziej nikczemna śmierć, ale nigdzie nie są one tam łączone z terminami w jakikolwiek sposób powiązanymi z głupotą. Fakt, że pogańscy autorzy nie traktują krzyża jako głupstwo, nie jest chyba zaskakujący, jeśli wziąć pod uwagę to, o czym wyżej już wspomniano, a mianowicie, że także dla obywateli rzymskich nie był to temat interesujący do rozmów. Zaskakująca jest natomiast odwaga Pawłowej wypowiedzi w 1 Kor 1,18.23, a także w 1 Kor 2,2⁴⁹.

Ponieważ interesujące nas tu wyrażenie jest hapax legomenon w NT, trudno uznać je za techniczny termin dla głoszenia przez Pawła Ewangelii; jest to raczej stworzona przez autora listu ad hoc formuła, pokazująca wzrastające napięcie w tekście⁵⁰. W dalszym ciągu artykułu stara się Welborn pokazać, że Paweł stosuje ten termin w 1 Kor 1-4 w potrójnym znaczeniu, stosownie do 3 momentów swojej polemiki według zasady: zastosowanie do siebie, ocena, afirmacja. Patrząc w ten sposób na Pawłowe wyrażenie, powinniśmy powtórzyć dramat jego walki przedstawionej za pomocą wspomnianej zasady: od zastosowania tego terminu jako oceny swojego przepowiadania do akceptacji słowa jako prawdy o jego życiu w łączności z cierpieniem Chrystusa. Nie ma nawet potrzeby prowadzić pogłębionych badań, kogo mógł Paweł mieć na myśli, kiedy mówił o głupstwie, ponieważ sam wyraźnie wskazał na pogan, dla których krzyż jest głupstwem (1 Kor

46 JUSTYN, *Apologia I*, 21-22, 222-223 (cyt. za podanym wyżej polskim przekładem).

47 LUCJAN, *Prom.* 1-2 (cyt. za L.L. WELBORN, art. cyt. w uw. 45, s. 420).

48 JUSTYN, *Apologia I*, 55, 247 (cyt. za wyżej podanym polskim tłumaczeniem).

49 L.L. WELBORN, „Μωρός γένεσθω...”, art. cyt., s. 420n; zob. zwł. przypisy 5-9, gdzie można znaleźć obfitą literaturę starożytnych, ale także nowożytnych pisarzy.

50 A. LINDEMANN, *Der erste Korintherbrief* (HNT 9/1), Tübingen 2000, s. 43; L.L. WELBORN, *Appropriation of the Role of the Fool in 1 Corinthians 1 -4*, *BibInt* 10 (2002), s. 421.

1,23). Nie akceptując zdania większości współczesnych teologów, doszukujących się religijnych treści w „głupstwie”⁵¹, sam poszukuje jego właściwego rozumienia w świeckim znaczeniu. W tym celu odwołuje się do kontekstu teatralnego w greckich komediach, politycznego, do nauczania filozofów, moralistów czy wreszcie retorów, by na tym tle pokazać, że termin „głupi”, „głupota” oznaczało tam przede wszystkim błazna, kłowna, kogoś naiwnego, kogoś charakteryzującego się brakiem właściwego rozeznania czy samodzielnie rozumienia czegoś bądź też nieumiejętność znalezienia odpowiedniego stylu mówienia stosownego do okoliczności i konkretnej publiczności. Ilustruje to licznymi przykładami z czasów hellenistycznych i rzymskich⁵².

Welborn wyraża przekonanie, że takie spojrzenie na nasz tekst (choć on sam bierze pod uwagę szerszy kontekst, bo 1 Kor 1–4) pozwoli lepiej zrozumieć użyty przez Pawła termin „głupstwo”. Nie zgadzając się ponownie z wieloma autorami, wyjaśniającymi tego rodzaju chropowaty język odwoływaniem się do emocjonalnego stanu czy retorycznych tendencji apostoła, nawiązuje kolejny raz do opisów społecznych doświadczeń błaznów, których społeczny status był nędzny. Przywołując inny problematyczny tekst, a mianowicie 1 Kor 2,1-5, a jeszcze konkretniej: 1 Kor 2,3, w którym autor listu mówi, iż stanął przed Koryntianami „w słabości i w bojaźni, i z wielkim drżeniem”, wyklucza przypuszczenie, jakoby owa słabość Apostoła Narodów była wynikiem nadmiernego napięcia nerwowego czy też następstwem prześladowania, o którym nie ma jakiegokolwiek wzmianki. Paweł rysuje raczej – jego zdaniem – swój własny portret jako dobrze znanego w odgrywaniu roli błazna niezupełnie trzeźwego oratora. W literaturze pozostającej pod wpływem teatrów groteskowych chodziło zwykle o prostego człowieka wypchniętego przed widzów, odgrywającego człowieka słabego umysłowo i roztrzęsionego (Wellborn podaje także tutaj przykład Sofrona zasłużonego szczególnie w popularyzacji tego rodzaju postaci). Wszystko to czyni tylko po to, by dojść do wniosku, że zaskakujące i paradoksalne zrównanie krzyża z głupotą u Pawła ma tam swoje źródło.

Przenosząc to na płaszczyznę korespondencji Pawła z Koryntianami, tak rysuje Welborn sytuację apostoła: Paweł głosił w Koryncie Ewangelię o Jezusie ukrzyżowanym (por. 1 Kor 1,18.23; 2,2), ale po Pawle pojawił się tam człowiek

51 Np. P. FIEDLER, „Μωρία”, EWNT II, s. 1106; BERTRAM, „Μωρός”, TWNT IV, s. 842: „... Sie hat theologische Bedeutung bekommen”, H. CONZELMANN, dz. cyt., s. 43; P. LAMPE, „Theological Wisdom and the ‘Word About the Cross’: The Rhetorical Scheme in 1 Corinthians”. Int 14 (1990), s. 120-121.

52 L.L. WELBORN, „Μωρός γένεσθω...”, art. cyt., s. 422-428.

uczony i znający dobrze Pisma (por. Dz 18,24), Apollos, który wywarł duże wrażenie na Koryntianach, a zwłaszcza na wykształconej ich części. W kontraście z nim zaczęto odbierać Pawła jako μωρός (głupiego, mniej wykształconego). Żeby upokorzenie jakiejś publicznej postaci mogło być skuteczne, niezbędnym było odwołanie się do porównania. Porównując więc Pawła z Apollosem, Koryntianie postrzegali tego pierwszego, a zwłaszcza jego osobę, styl życia i autoprezentację, jako „głupiego”. Odgrywanie roli „głupiego” było – twierdzi dalej Welborn – dość powszechnie stosowanym środkiem wśród elity wczesnego imperium (następują również tu przykłady). Paweł mógł bardziej niż jemu współcześni, Horacy i Juwenal, zaadoptować do siebie rolę „głupiego” dlatego, że był głęboko przekonany, iż to właśnie w krzyżu Chrystusa Bóg wybrał głupstwo (por. 1 Kor 1,27-28). Podsumowaniem całej argumentacji jest ostatnie zdanie jego długiego artykułu: „Jako apostoł takiego Boga, Paweł był w stanie przyjąć orędzie krzyża jako paradoksalną prawdę o swoim życiu: on był rzeczywiście głupcem, głupcem Chrystusa”⁵³.

Mimo ogromnego wysiłku włożonego w wyżej podane wyjaśnienie interesującego nas zwrotu, zwłaszcza w jego powiązaniu z rzeczownikiem „głupstwo”, trzeba zarzucić Welbornowi zbyt jednostronne spojrzenie na ten problem, a mianowicie od strony możliwych wpływów starożytnej literatury greckiej i rzymskiej o charakterze wyłącznie świeckim, z zupełnym pominięciem możliwości wpływu także myślenia żydowskiego tak samego Pawła, jak literatury judaistycznej. Wprawdzie pod koniec swoich przemyśleń jednym czy drugim zdaniem czyni aluzję także do religijnego środowiska, ale jest to zbyt mało, by bez najmniejszych zastrzeżeń i w całości zaakceptować jego argumentację.

Takie wyłącznie świeckie spojrzenie na krzyż może jedynie pomóc wyjaśnić, dlaczego tak było do tej pory, zanim pojawił się krzyż jako symbol wiary w pierwotnym Kościele. Jak wiadomo, krzyżowanie było pozbawianiem człowieka ludzkiej godności. Religijny natomiast kontekst pogłębia dalszą ocenę ze względu na zgorszenie, o którym jest mowa w 1 Kor 1,23. Wielu chrześcijan korynckich przechodziło na wiarę z różnych religii pogańskich, które ofiarowały im więcej w odwoływaniu się do kultycznych symboli wiary. Wśród pogańskich wyobrażeń wskazujących na płodność, życie czy moc były np. zapas ziarna, koszyk owoców. Dodanie do pogańskiego tła religijnego żydowskiej wiary sprawia – zdaniem Poggemeyera – że odpowiedź na wstrząs i zgorszenie wywołane orędziem krzyża nabiera większego sensu. Co więcej: jako absurd postrzegano ideę, że Bóg wydał

53 L.L. WELBORN, „Μωρός γένεστω...”, art. cyt., s. 428-435 (cytat s. 435).

własnego Syna na ukrzyżowanie, zamiast go wybawić od takich męczarni. Trudno wyobrazić sobie myślenie żydowskie upatrujące w krzyżu źródło mocy Bożej. Co gorsze, Paweł głosił, że ukrzyżowany Jezus może zbawić innych, a sam siebie nie mógł wyzwolić. Z perspektywy żydowskiej patrząc, orędzie krzyża nakładało jedno głupstwo na drugie. Nie może więc dziwić, że w 1 Kor 1,23 jest mowa o zgorszeniu (σκανδαλον), a więc o czymś, co wywołuje sprzeciw w sercach adresatów już w punkcie wyjścia⁵⁴.

Wskazawszy na niewystarczalność mądrości czysto ludzkiej (σοφία λόγου) w głoszeniu Ewangelii oraz po szczegółowej analizie poszczególnych terminów w całym wyrażeniu, możemy spróbować ustalić pełniejszy sens, zamierzony przez Pawła w interesującej nas formule ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ. Jak już wcześniej wspomniano, całe to wyrażenie można odnieść do męki, ukrzyżowania, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, a powtórzony jeszcze raz rodzajnik ὁ po rzeczowniku ὁ λόγος, a przed rzeczownikiem τοῦ σταυροῦ, miał zapewne służyć w zamierzeniu Pawła podtrzymaniu równowagi między treścią i formą w interesującym nas w tej chwili zwrocie. Inaczej to samo wyrażając, można przyjąć, że autor listu nie chciał podkreślić wyłącznie jednego tylko czy drugiego elementu; nie zamierzał też wskazywać na dynamikę mówcy, na której tak bardzo zależało greckim retorom w ich zabieganiu o względy słuchaczy. Posługując się tym wyrażeniem, apostoł chciał podkreślić całość włożonej pracy w głoszenie Ewangelii, a to zakłada formę, treść i duchowy dialog, czyli interakcyjność między Bogiem i słuchaczami⁵⁵.

Tak rozumiane orędzie krzyża może mieć podwójny skutek. Dla jednych, to znaczy dla przeznaczonych na zatracenie, jest to rzeczywistość nic nieznacząca (głupstwo). Dla drugich, czyli dla otrzymujących możliwość zbawienia, jest ono mocą Bożą. Autor listu wyraża tę prawdę za pomocą dwóch czasowników: ἀπόλλυμι i σῶζω, użytych w naszym tekście w participialnej formie liczby mnogiej czasu teraźniejszego strony biernej/medialnej. Wprawdzie można je traktować jako rzeczowniki, ponieważ poprzedzone są rodzajnikami, ale ich participialna forma, a zwłaszcza ich strona bierna, nastrocza uczonym niemało trudności. Dotyczy to jednak o wiele bardziej pierwszego z nich, niż drugiego. Stawia się bowiem pytanie, czy to Bóg dokonuje sądu, czy też jednostka sama decyduje o swoim przeznaczeniu dzięki wierze? Paralelizm z τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν (nam zaś zbawionym) wskazuje, że τοῖς ἀπολλυμένοις należy traktować

54 J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 61n; por. G.D. Fee, dz. cyt., s. 75.

55 J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 65.

jako stronę pasywną, powiązaną z Bogiem jako ukrytym podmiotem działania. Zasługującą na uznanie sugestię zaproponował U. Wilckens, według którego obydwie wspomniane przed chwilą participia w datiwie należy rozumieć zarówno subiektywnie, jak i obiektywnie z tej prostej przyczyny, że i Bóg, i człowiek odgrywają jakąś rolę w zbawieniu i odrzuceniu. Człowiek jako słuchacz orędzia krzyża określa jego naukę bądź jako głupstwo, bądź jako prawdę, i w ten sposób dzięki własnemu osądowi podlega osądowi Boga. W ten sposób krzyż staje się środkiem do podjęcia decyzji⁵⁶.

Mimo że mamy tu do czynienia z czasownikami w czasie teraźniejszym (włącznie z podwójnie użytym w 1 Kor 1,18 ἐστίν), jest to jednak tzw. praesens axiomaticum, wskazujący na pewien proces, niezależnie od tego, czy dotyczy on przeszłości, teraźniejszości czy przyszłości⁵⁷. Istnieje powszechna zgoda wśród biblistów, że obracamy się tu w kontekście eschatologicznym, na co wskazuje już pierwszy czasownik („zniszczyć”, „zatrącić”), którego Paweł użył w takim samym znaczeniu, w jakim występuje on w LXX, gdzie jest tłumaczeniem hebrajskiego אבד dla zaznaczenia eschatologicznego zniszczenia. Chociaż drugi czasownik („zbawić”, „ocalić”) jest w swoim znaczeniu przeciwieństwem pierwszego, to jednak LXX używa czasownika σωζω dla oddania hebrajskiego ישע który również wskazuje w ST na eschatologiczne wybawienie (np. Jr 4,14: „Oczyść swe serce z nieprawości, Jerozolimie, abyś została ocalona”; por. też Ez 34,22; 36,24-28). Użyty tu czas teraźniejszy oznacza, że zbawienie jest skuteczne już teraz i pozostanie takim w przyszłości dla tych, którzy uwierzą w orędzie krzyża⁵⁸. Aczkolwiek brzmi to nieco predestynacjonistycznie, to jednak trudno tu doszukiwać się takiej nauki⁵⁹.

Jak już wcześniej wspomniano, w 1 Kor 1,18 mamy do czynienia z jednej strony z formalnym paralelizmem, z drugiej zaś z pojęciowym kontrastem,

56 U. WILCKENS, *Weisheit und Torheit*, (Beiträge zur historischen Theologie 26), Tübingen 1959, s. 21-22; także inni autorzy potwierdzają możliwość subiektywnego i obiektywnego rozumienia wspomnianego participium: A.R. BROWN, *The Cross and Human Transformation. Paul's Apocalyptic Word in 1 Corinthians*, Minneapolis 1995, s. 77; R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 101; R. HAYS, „The Conversion of Imagination. Scripture and Eschatology in 1 Corinthians”. NTS 45 (1999), s. 403-404; J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 70.

57 E. DĄBROWSKI, *Listy do Koryntian*, Poznań 1965, s. 154.

58 J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 71n; R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 102: „Both verbs (...) are used in religious and eschatological sense”; W. SCHRAGE, dz. cyt., s. 173; P. STUHLMACHER, dz. cyt., s. 320.

59 Zdecydowanie odrzuca taką sugestję W. SCHRAGE, dz. cyt., s. 172: „Prädestinarianische Gedanken sind hier nicht im Blick...”; por. też J. KREMER, dz. cyt., s. 38, który wspomina o brzmącym predestynacjonistycznie tonie wypowiedzi.

wyrażonym dwoma participiami, czyli między *zatraconymi* i *zbawionymi*, a więc z antytetycznym paralelizmem, który nie jest jednak doskonały. Normalnie biorąc, należałoby się spodziewać rzeczownika „mądrość” w drugim członie wspomnianej antytezy jako przeciwstawienie terminu „głupstwo” w pierwszym jej członie. Tymczasem w miejsce mądrości mamy termin δύναμις (moc). Ów paralelizm przerywa dodatkowo zastosowany tu przez autora listu zaimek osobowy ἡμῖν (nam). Umieszczając wyrażenie δύναμις θεοῦ (moc Boża) na końcu zdania, chciał zapewne Paweł właśnie na tym wyrażeniu położyć szczególny akcent.

We wspomnianym wyżej wyrażeniu występuje niewątpliwie genetivus subiectivus, który w zamierzeniu autora listu wskazuje na Boga jako źródło mocy. Warto zauważyć, że Paweł najczęściej wśród autorów NT posługuje się rzeczownikiem δύναμις; tylko w 1 Kor – 15 razy. Choć występuje on w pismach Pawłowych w różnym znaczeniu (cudowne czyny, władza, duchowe istoty, zbawcza moc), to w 1 Kor 1-4, w ramach którego znajduje się nasz fragment, dotyczy najczęściej zbawczej mocy, a już niewątpliwie dzieje się tak w interesującym nas fragmencie: w 1 Kor 1,17 mądrość ludzkiego słowa mogłaby osłabić siłę krzyża, w 1,18 głoszone jest zbawcze orędzie krzyża, a w 1,25 to sam Chrystus jest „mocą i mądrością Bożą”. Pojawiający się częściej w 1 Kor 1-4 termin „moc”, oznaczający moc nawrócenia czy zdolność przekonania kogoś do prawdy Ewangelii, dowodzi autentyczności głoszonego przez apostoła orędzia.

Na pytanie, dlaczego autor listu użył w interesującym nas tu wersecie wyrażenia „moc Boża”, a nie „mądrość Boża”, wymienia się dwa powody. Po pierwsze, Koryntianie ciągle jeszcze patrzyli na mądrość z perspektywy greckiej retoryki i rozumowania. To pojęcie nie było jeszcze na tyle dokładnie przepracowane, żeby Paweł mógł je tu swobodnie zastosować. Dopiero w 1,21, po transformacji motywu, Apostoł Narodów używa tego terminu (mądrość) bez obawy, dla podkreślenia postępowania Boga wobec człowieka. Po drugie, żeby zakończyć myśl rozpoczętą w 1,17 za pomocą spójnika celowego – że posługiwanie się elokwencją mogłoby zniszczyć moc krzyża – dodaje w 1,18 ten motyw do znanego już zdania o zbawieniu. Krótko mówiąc, kontrast między rozumowymi elementami na płaszczyźnie ludzkiej i zbawczą mocą na płaszczyźnie Bożej przewija się przez tę perykopę i pozwala lepiej zrozumieć nieco enigmatyczne stwierdzenie autora listu zaczynające się spójnikiem ὅτι (aby)⁶⁰.

Jak wynika z przeprowadzonej analizy, w 1 Kor 1,18 kryje się głęboka myśl teologiczna. Identyfikując orędzie krzyża z głoszoną Ewangelią, która jest

60 J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 78-80; R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 102n.

wyrazem mocy Bożej, Paweł głosi zbawczy kerygmat o Jezusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. Mimo że niektórym taki kerygmat jawi się jako głupstwo, to jednak zawarta w nim moc Boża jest skuteczna dla przyjmujących go. Na razie owych akceptujących takie orędzie krzyża, a tym samym otrzymujących możliwość zbawienia, określa jako „my” (1,18). Nieco później (1,21) nazwie ich wierzącymi. Zbawczej mocy Bożej doświadczą – zgodnie z głoszonym przez Pawła kerygmatem – nie tylko wierzący, ale również nie przyjmujący zbawczego orędzia Bożego – idący na zatracenie⁶¹. Paweł już tu zdaje się stawiać zarzut Koryntianom, sprzeczącym się o przynależność do różnych partii: czy warto się o to kłócić, skoro łączność z Chrystusem, który jest mądrością i mocą Bożą, zapewnia nam, wierzącym w niego, możliwość zbawienia. Tak więc, pojmując Ewangelię jako naukę krzyża, Paweł daje Koryntianom odpowiedź na wiadomość, która do niego dotarła, że doszło wśród nich do podziałów i sporów, które zagrażają jedności Kościoła⁶².

Ponad wszelką wątpliwość autor listu kontynuuje swoją myśl w 1 Kor 1,19, czego dowodem jest wyjaśniające γάρ. Paweł próbuje tu wyjaśnić czy uzasadnić antytezę między ziemską mądrością a mocą Ewangelii. W tym celu odwołuje się do Iz 29,14 za LXX, wprowadzając ów cytat najczęściej stosowaną formułą γέγραπται (jak jest napisane). Rzeczywistym podmiotem wspomnianego tu czasownika „jak jest napisane”, zastosowanego w stronie biernej w *perfectum*, jest Bóg. Apostoł Narodów przypomina w ten sposób, że już w ST Bóg zapowiedział zniszczenie mądrości mądrych. Na marginesie warto zauważyć, że po raz pierwszy w 1 Kor mamy tu do czynienia z wyraźnym cytatem z ST. Rzuca się też w oczy ten sam czasownik ἀπόλλυμι, co w 1,18. Różnica dotyczy jedynie trybu i czasu: w 1,19 pojawia się on w indykatiwie czasu przyszłego. Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy Paweł zmienił nieco tekst Iz świadomie, czy też dlatego, że cytował go z pamięci. Pewne jest natomiast, że zamienił czasownik κρύψω, występujący w oryginale, na ἀθετήσω w naszym tekście. Dodajmy jeszcze, że autor listu zacytował jedynie drugą część Iz 29,14.

U Iz występuje ów tekst w kontekście proroctwa przeciw własnemu narodowi, którego król, za sprawą swoich doradców, szuka sprzymierzeńca w Egipcie przeciwko wojnie z Asyrią (Iz 30,1; 31,1:

61 R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 103.

62 T. SÖDING, *Das Wort vom Kreuz, Studien zur paulinischen Theologie*, Tübingen 1997, s. 158; por. także H.H.D. WILLIAMS, art. cyt., s. 121, który naukę krzyża postrzega jako pierwsze lekarstwo na istniejące w korynckim Kościele podziały.

„Biada tym, którzy zstępują do Egiptu po pomoc...”). W pierwszej części w. 29,14 (14a) prorok zapowiada, że Pan dokona niezwykłych rzeczy (według tekstu hebrajskiego) albo sprawi, że jego lud wróci i zmieni się (według LXX). W dalszej natomiast części wiersza (29,14b) autor wskazuje, w jaki sposób Pan doprowadzi do owej zmiany – niszcząc mądrość mądrych i niwecząc przebiegłość przebiegłych. Cytując ten tekst, Paweł postrzega dzieło Boga, dokonane przez krzyż Jezusa, jako wypełnienie, jako cudowną rzecz, która niszczy mądrość przeciwną Jego woli. W kontekście 1 Kor, gdzie pewnego rodzaju myślenie i retoryka zajmują miejsce prawdy, zacytowany tekst Iz zdaje się dobrze pasować. W poprzednim wierszu Izajasz zarzuca Izraelitom, że czczą swojego Pana tylko wargami, a serce ich jest daleko od Niego (29,13). Współbrzmi to dobrze z predylekcją wspólnoty korynckiej do piękna języka, dzięki któremu zadowalają się retorycznie bądź spekulatywnie wyszlifowanym orędziem. Wreszcie podobieństwo można dostrzec w estetycznym czy wizjonerskim aspekcie zarówno w kontekście tekstu Iz, jak i 1 Kor. W Iz 29,10-11 to Bóg sprawia, że prorocy i wizjonerzy nie są w stanie zrozumieć objawienia Bożego, które jest jakby księgą zamkniętą dla nich. W kontekście 1 Kor, w którym autor szuka aktualizacji zrozumiałych dla niego słów, to krzyż staje się księgą, której nawet prorocy i wizjonerzy nie są w stanie dokładnie zinterpretować. Oni wprawdzie widzą to, ale znaczenie tego jest dla nich niedostępne, ponieważ zdają się na własną mądrość otwierając swoje skarby. Paralelnie do proklamacji Boga doprowadzającej do osłupienia proroków czy wizjonerów (Iz 29,10) nauka krzyża, głoszona przez Pawła, powoduje podział na idących na zatracenie i dostępujących zbawienia⁶³.

Wracając do analizy 1 Kor 1,19 i próbując znaleźć wytłumaczenie dla zamiany przez Pawła słowa κρύπτω z Iz 29,14b na ἀθετέω w 1 Kor 1,19, warto zwrócić szczególną uwagę na zastosowaną tu stronę czynną czasownika ἀπόλλυμι, w odróżnieniu od jego strony biernej w poprzednim wierszu. Otóż jego strona czynna zawiera w sobie – twierdzi J. Poggemeyer – więcej mocy. Żeby zaakcentować moc Bożego działania, autor listu wybrał – chyba jednak świadomie – czasownik „zniweczyć”. Bóg nie ogłasza zwyczajnego dostosowania się do ludzkiej mądrości. On daje całkowicie nowy fundament, czyniąc nieobowiązującym dotychczasowy system wartości. Zapowiada w ten sposób coś o wiele silniejszego niż to, co znaczyło czy czego dokonało słowo w czasach Izajasza⁶⁴. Z kolei W. Schrage

63 Tak interpretuje cytowany przez Pawła tekst Iz J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 81-83.

64 J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 83; por. też A.C. THISELTON, dz. cyt., s. 160-161; M. LIMBECK, „'Αθετέω”, EWNT t. 1, s. 84. Ten ostatni autor podkreśla, że dotychczasowa mądrość ludzka

podkreśla jeszcze inną stronę tego zagadnienia: Paweł wybrał wyżej wspomniane słowo, ponieważ dotyczy ono radykalnego odwrócenia się od mądrości, podczas gdy czasownik „ukryć” mógłby prowadzić do niewłaściwego rozumienia ezoterycznej mądrości, nawet jeżeli paralelizm tego wiersza to wyklucza⁶⁵. Obydwaj omawiani tu autorzy sugerują – nie bez racji – świadome działanie autora listu, a nie przypadkowe pominięcie jednego i wybranie drugiego słowa (np. cytowanie tekstu z pamięci). Przez taki sposób cytowania Iz akcent spoczywa u Pawła – dodaje Collins - nie na chęci zakrycia przez Boga czegoś przed mądrymi i przebiegłymi, lecz na tym, że Bóg dał w Jezusie coś, co sprzeciwia się wszelkiemu ludzkiemu rozumowaniu⁶⁶. Wypada się z nimi zgodzić.

Należy poświęcić nieco uwagi także terminowi σοφία (mądrość), zwłaszcza że jest to bardzo ważny rzeczownik, który na 19 razy w pismach niewątpliwie Pawłowych pojawia się aż 16 razy w 1 Kor, a właściwie w jego 3 pierwszych rozdziałach. Warto się nim zająć dokładniej także dlatego, że jest on inaczej rozumiany przez Koryntian i przez autora listu. Zwraca też uwagę jego szczególne nagromadzenie w interesującym nas fragmencie, gdzie pojawia się aż 8 razy, a jeżeli dodamy do tego jeszcze termin „mędrzec” (w tekście greckim forma przymiotnikowa) i trzykrotne jego pojawienie się w 1 Kor 2,1-5, to liczba ta jeszcze się zwiększa. Paweł używa go najczęściej krytycznie w odniesieniu do młodego Kościoła korynckiego. Jak już o tym wspominaliśmy na początku niniejszego artykułu, „mądrość” raz jako swoje źródło ma Boga, innym razem – człowieka; raz postrzegana jest pozytywnie, innym razem – negatywnie. Zawsze jednak to pojęcie odgrywa ważną rolę w dynamice analizowanej jednostki. Już początek 1. rozdziału 1 Kor pokazał podział w młodej wspólnotie korynckiej istniejący właśnie z powodu niewłaściwego rozumienia ludzkiej mądrości, która stoi w oczywistej sprzeczności z mądrością Bożą.

Termin ten można rozpatrywać nawet z ludzkiej tylko perspektywy bardzo szeroko, bowiem należy brać pod uwagę zarówno wpływy żydowskie, jak i greckie. W grece klasycznej oznaczał on przede wszystkim myślenie jako ważną zaletę, ale w szkołach hellenistycznych dorzucono do tego także działalność sofistów. Kiedy Paweł mówi negatywnie o ludzkiej mądrości, wcale nie chce sugerować, że Bóg, który stworzył człowieka i obdarzył go rozumem, jednocześnie pozbawia go

staje się bezużyteczna w konfrontacji z krzyżem pojmowanym jako podstawa rozumienia Bożej mądrości. E. DĄBROWSKI, dz. cyt., s. 154, jest zdania, że Paweł cytuje Iz 29,14 z pamięci.

65 W. SCHRAGE, dz. cyt., s. 174.

66 R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 103.

możliwości korzystania z tego daru; raczej chce wskazać, że korzystanie z niego w zarożumiały, manipulacyjny i egoistyczny sposób sprzeciwia się zamiarom Bożym. Mówiąc krótko, apostoł nie zgadza się z taką ludzką mądrością, która zaprzecza śmierci Chrystusa zamierzonej przez Boga dla naszego dobra⁶⁷. Podobnie żydowski system sapiencjalny pod pojęciem mądrości rozumiał i myślenie, i działanie. W ST w tym znaczeniu występuje hebrajski rdzeń **חכמה**. Ten rdzeń może dotyczyć zręczności i wprawy w praktycznym działaniu, ale może także oznaczać ludzką świadomość istnienia Bożego prawa w świecie (por. Pwt 32,29; Prz rozdział 8; Syr rozdział 24)⁶⁸.

Reasumując to, co wyżej powiedziano na temat mądrości w greckiej i judaistycznej tradycji, możemy przyjąć, że w pierwszych 3 rozdziałach 1 Kor Paweł stosuje ten termin w odniesieniu do ludzkiej osoby w znaczeniu religijnym. Podczas gdy „mądrość” u Iz 29,14, zwłaszcza postrzegana w szerszym nieco kontekście, wskazywała na polityczne znaczenie, u Pawła słowo to zostało włączony w nowy kontekst, wskazujący na wszelką ludzką mądrość.

Również w 1 Kor 1,20 kontynuuje Paweł dowodzenie wcześniej sformułowanej myśli anaforycznie. Po zacytowaniu Iz 29,14, gdzie jest mowa o zniszczeniu przez Boga mądrości czysto ludzkiej, stawia autor listu cztery retoryczne pytania, z których trzy pierwsze zaczynają się przysłówkiem *που* (gdzie). Przypominają one podobnie stawiane pytania w tekście Iz 19,12; 33,18. Nie ma wśród egzegetów zgody, czy mamy tu do czynienia z aluzją do tych tekstów ST, czy też własna kreatywność Pawła pozwoliła mu na stworzenie owej triady, której przykłady można znaleźć również w 1 Kor 12,17; Ga 4,15⁶⁹. Poggemeyer zakłada opuszczenie orzeczenia (jest) w każdym z trzech pytań, a skoro są to pytania retoryczne, to nie spodziewa się też na nie odpowiedzi⁷⁰.

67 J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 84-86; zob. także A. PITTA, *Il paradosso della croce. Saggi di teologia paolina*, Casale Monferrato 1998, s. 99-101.

68 J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 86-87; G. FOHRER – U. WILCKENS, „Σοφία”, TWNT t. 7, s. 476. 485.

69 Za aluzją do tekstów Iz opowiada się np. G. Barbaglio, dz. cyt., s. 137; C.K. Barrett, dz. cyt., s. 53; H. CONZELMANN, dz. cyt., s. 43; A. FEUILLET, *Le Christ sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris 1966, s. 27. Inni widzą wprawdzie możliwość aluzji do Iz, ale dostrzegają też możliwość twórczej inwencji apostoła. Do takich należą np. U. WILCKENS, dz. cyt., s. 26. W. SCHRAGE, dz. cyt., s. 175. Nie zajmuje żadnego stanowiska w tej kwestii J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 89, a R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 103, traktuje to jako retoryczne repetitio czy expositio.

70 J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 89, gdzie na potwierdzenie swojej opinii powołuje się na gramatykę F. BLASSA, A. DEBRUNNERA, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ¹⁵1979, par. 127. Warto wspomnieć, że brak jakichkolwiek śladów takiego opuszczenia w aparacie krytycznym.

W nieco tryumfalnym tonie stawia Apostoł Narodów trzy pytania: „gdzie mędrzec, gdzie uczony, gdzie badacz?” Odpowiedzi na nie jednak nie daje. Wszystkie wymienione tu osoby nie są – zdaniem Pawła – na tyle kompetentne, by dać adekwatną odpowiedź. Pouczające jest jednak dopełnienie w genetiwie „tego świata”, odniesione zapewne do wszystkich trzech grup przed chwilą wymienionych. W wyrażeniu τοῦ αἰῶνος τούτου nie chodzi o genetivus obiectivus (mądrość/wiedza o świecie), lecz o genetivus przydawkowy, pokazujący skalę wydarzenia⁷¹. Także w tym przypadku toczy się dyskusja między teologami, czy wymienione 3 rzeczowniki w 1,20: σοφός (mędrzec), γραμματεὺς (uczony), συζητητής (badacz) oznaczają 3 odrębne grupy ludzi. Według Conzelmanna Ojcowie Kościoła dostrzegali subtelą różnicę, kiedy w σοφός widzieli greckiego mędrca, w γραμματεὺς żydowskiego pisarza, a w συζητητής najogólniej pojmowanego badacza. Wszystkie te tytuły były znane – zdaniem tego samego autora - Żydom w grecko-rzymskim świecie⁷². Zdaniem natomiast Schragego odnoszenie ich do poszczególnych grup jest niepewne. W żadnym przypadku nie miał Paweł na myśli w trzech zdaniach w 1 Kor 1,20 ani tylko Żydów, ani tym bardziej tylko Greków. Zwykle odnoszono mędrca do Greka, uczonego w Piśmie do Żyda, a badacza do hellenistycznego dysputanta albo – co jest bardziej prawdopodobne według Schragego – mędrzec, analogicznie do wzmianki o Żydach i Grekach w 1 Kor 1,22.24, traktowany był jako żydowski uczony w Piśmie i jako hellenistyczny dysputant. Możliwe jest także, że poprzez owe trzy przykłady Paweł chciał wskazać w retoryczno-pleonastyczny sposób wszystkie możliwe formy ludzkiej mądrości. Przy okazji zaznacza Schrage, że nic nie wskazuje na to, żeby Koryntianie łączyli te wyrażenia z głównymi osobami wzmiankowanych na początku listu partiami (Pawłem, Apollosem czy Piotrem)⁷³.

Trzeba zgodzić się z tymi uczonymi, którzy, idąc za sugestią Ojców Kościoła, dostrzegają potrzebę rozróżnienia między poszczególnymi określeniami w 1 Kor 1,20, choć nie wszyscy z nich zgadzają się z sugestią Conzelmanna, że to rozróżnienie jest obecne już u Ojców Kościoła⁷⁴. Zgadzając się z Conzelmannem,

71 W. SCHRAGE, dz. cyt., s. 175n; J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 89; R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 103n.

72 H. CONZELMANN, dz. cyt., s. 43. Podobnego zdania jest K. MÜLLER, „1 Kor 1,18-25. Die eschatologisch-kritische Funktion der Verkündigung des Kreuzes”. BZ 10 (1966), s. 251.

73 W. SCHRAGE, dz. cyt., s. 176; R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 104.

74 G. BARBAGLIO, dz. cyt., s. 137; R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 104; G.D. FEE, dz. cyt., s. 71; F. GODET, dz. cyt., s. 93; K. MÜLLER, art. cyt., s. 251; M.M. MITCHELL, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Louisville 1991, s. 88, nie zgadza się z twierdzeniem Conzelmanna, że już u Ojców Kościoła można takie rozróżnienie

że wszystkie trzy określenia mogły mieć zastosowanie ogólne wśród Żydów w grecko-rzymskim środowisku, zwraca słusznie uwagę Poggemeyer, że w listach Pawła można jednak znaleźć wyraźne rozróżnienie między Żydami i Grekami, czego zdecydowane potwierdzenie znajduje się w interesującym nas tekście, a mianowicie w 1 Kor 1,22.24 (22: „Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości”; 24: „dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków”)⁷⁵. Ponadto Grecy nigdy nie stosowali – jak dowodzi G.D. Fee – określenia γραμματεὺς w odniesieniu do swoich uczonych⁷⁶. Tak więc, wbrew sugestii Conzelmana, przynajmniej to jedno określenie nie pozwala na odniesienie do greckiej tradycji.

Pozostaje jedno: szukanie różnicy między tytułami, o których tu mowa, na podstawie najbliższego kontekstu, który wskazuje wyraźnie, że dla Pawła σοφός reprezentuje grecką tradycję, a γραμματεὺς – żydowską tradycję mądrościową. Trzeba chyba zgodzić się z tymi autorami, którzy trzeci termin, συζητητής, jako termin o znaczeniu ogólnym odnoszą do obydwu wcześniejszych grup, a może nawet do jakiegokolwiek, a zwłaszcza chrześcijańskiego, dysputanta w czasach Pawła. W samym źródłosłowie (συν + ζετέω) tego ostatniego rzeczownika kryje się aluzja do poszukiwania rozwiązania na drodze debaty z kimś. Thiselton zaproponował jako jego tłumaczenie termin „polemista” (controversialist)⁷⁷. Wydaje się, że większość polskich przekładów, tłumacząc ten termin jako „badacz”, dobrze oddaje myśl autora listu.

Jak już wspomnieliśmy wcześniej, wyrażenie „badacz tego świata” odnosi się także do 2 pierwszych określeń (mędrzec, uczony). Pozostaje jeszcze, choćby krótka, analiza wyrażenia „τοῦ αἰῶνος τούτου (tego świata)”. Termin αἰών, będący tłumaczeniem hebrajskiego עולם, oznacza zarówno przeszły, jak i przyszły czas

znaleźć. Z kolei A.C. THISELTON, dz. cyt., s. 162-164, wprawdzie rozróżnia w tłumaczeniu wszystkie 3 tytuły, ale na końcu dochodzi do wniosku, że nie ma między nimi zasadniczych różnic; mogły wszystkie razem wzięte reprezentować różne rodzaje mądrości w czasach Pawła.

75 J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 90; A.C. THISELTON, dz. cyt., s. 170, zauważa, że Żydzi i Grecy byli w ówczesnym czasie reprezentantami całej ludzkości.

76 G.D. FEE, dz. cyt., s. 71.

77 Więcej na temat Pawłowego kontekstu zob. J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 90n; por. też M.M. MITSCHKE, dz. cyt., s. 87-88; U.WILCKENS, dz. cyt., s. 27-28; A.C. THISELTON dz. cyt., s. 164.

odległy⁷⁸. U Pawła ten termin może odnosić się do pojęcia czasu przed zaistnieniem świata (1 Kor 2,7), ale często dotyczy on rozumienia czasu jako czegoś złego (Ga 1,4: „... aby wyrwać nas z obecnego złego świata”; por. 2 Kor 4,4). Wyrażenie „ten świat” zakłada, że istnieje inny świat. Według Pawła świat, który przyjdzie, dla wierzących już się właściwie zaczął. Świat biegnący dwutorowo (ten świat i ten, który przyjdzie) to typowo apokaliptyczny pogląd. „Testament Dwunastu Patriarchów” i „Józef i Asenet” używają tego terminu głównie w odniesieniu do przyszłości, często w eschatologicznym znaczeniu. Według „m. Abot” 2,7 Hillel mówi o życiu w świecie, który przyjdzie. Wczesne chrześcijaństwo przejęło z judaizmu naukę o świecie, który nadejdzie, i poprzez nauczanie Jezusa odniosło je do królestwa Bożego, czasu ostatecznego panowania Boga. Nie ma wątpliwości, że w naszym tekście mamy do czynienia z eschatologiczną nauką Pawła, zaczerpniętą z judaistycznej apokaliptyki⁷⁹.

W. 1,20 kończy autor listu także pytaniem, choć tym razem nie zaczynającym się od przysłówka ποῦ (gdzie). Paweł pyta: „Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości świata?”. Według niektórych teologów κόσμος (świat) jest synonimem wcześniejszego αἶών. Można co najwyżej w pierwszym doszukiwać się znaczenia przestrzennego, a w drugim czasowego⁸⁰. Kolejny raz jawi się tu antyteza „głupstwo – mądrość” (wcześniej w 1,18), przy czym tym razem to Bóg sprawia, że mądrość świata staje się głupstwem. Bóg realizuje swoją groźbę stopniowo, czego wyraz znajdujemy w stosowaniu czasowników w odpowiednim czasie. Najpierw mieliśmy zapowiedź zniszczenia w 1,19 wyrażoną w czasie przyszłym, później w pierwszej części w. 1,20 w czasie teraźniejszym, by w końcu realizację planu Bożego ukazać w aoryście (czasie przeszłym): ἐμώρασεν. Używany tu czasownik należy do grupy słów używanych przez greckich retorów (np. przez Epikteta) w pejoratywnym sensie. Czasownik μωραίνω w aoryście sprawia, że uczynienie przez Boga głupstwem mądrości tego świata trzeba postrzegać w szczególnym obrębie czasowym. Bóg uczynił to w momencie ukrzyżowania Chrystusa. Niektóre odpisy, aczkolwiek o mniejszej doniosłości (P¹¹ z VII w., kilka minuskułów (F, G, Ψ) oraz pochodzące z drugiej ręki (Σ, C, D), dodają także po κόσμου zaimek wskazujący τούτου, żeby w ten sposób pokazać zamiar autora listu, że nie chodziło mu o wskazanie na wysiłki ludzkiego rozumowania, lecz o pokazanie, iż to, co

78 T. HOLTZ, „Αἶών”, EWNT t. 1, 106; J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 92.

79 J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 92n; R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 104; E. DĄBROWSKI, dz. cyt., s. 155.

80 J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 92 uw. 146.93; por. H. SASSE, „Αἶών”, TWNT t. 1, s. 103n

zwykło się nazywać mądrością tego świata, już umarło⁸¹. Mamy więc kolejne potwierdzenie, że dla Pawła głupstwo krzyża jest przejawem mocy Bożej.

Struktura chiastyczna 1 Kor 1,21 pozwala podzielić go na dwie wyraźne części wzajemnie ze sobą powiązane. Pierwszą część tworzy zaczynający je spójnik przyczynowy ἐπειδὴ, a kończy rzeczownik θεός, będący bezpośrednim dopełnieniem czasownika ἔγνω. Partykuła γάρ nawiązuje do poprzedniego zdania, ale zarazem wskazuje na zdanie następujące po niej, pokazujące od nieco innej strony logikę myślenia autora w budowaniu argumentacji. W poprzednim zdaniu, za pomocą trzech retorycznych pytań, stwierdził autor listu, że Bóg uczynił mądrość świata głupstwem; w zdaniu zaś następnym (1,21) dodał pewne szczegóły wskazujące na to, jak Bóg to zrobił. Funkcjonujące jak gdyby przysłówkowo zdanie ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ modyfikuje działanie świata nieznanego Boga. Druga część zaczyna się czasownikiem εὐδόκησεν, a kończy participium w znaczeniu rzeczownikowym πιστεύοντας, będącym bezpośrednim dopełnieniem czasownika σῶσαι. Bóg stanowi podmiot obydwóch czasowników. Funkcjonujące zaś przysłówkowo wyrażenie διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος modyfikuje czasownik σῶσαι. Druga część tego zdania jest, oczywiście, podporządkowana pierwszej ze względu na stojący na początku 1,21 przyczynowy spójnik ἐπειδὴ.⁸² Także w 1 Kor 1,21 mamy kontynuację antytezy „mądrość Boża – głupstwo tego świata”.

Najpierw niemało trudności nastrocza przyimek ἐν w wyrażeniu ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ. Można wnosić z tego zdania, że to mądrość Boża w jakiś sposób zdecydowała czy wpłynęła na to, że świat nie doszedł do poznania Boga. Na ogół panuje zgoda wśród komentatorów, że mamy tu genetivus subiectivus. Badając znaczenie tego wyrażenia, A.J.M. Wedderburn doszedł do wniosku, że autorzy czterech najczęściej występujących interpretacji koncentrowali się przede wszystkim na znaczeniu przyimka ἐν, który może mieć aż poczwórne znaczenie: 1/ przyczynowe; 2/ wskazujące źródło potencjalnej wiedzy; 3/ czasowe; 4/ przestrzenne. On sam opowiada się za pierwszym znaczeniem⁸³. Przy takim

81 W. SCHRAGE, dz. cyt., s. 175; R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 104n.

82 Tak to rekonstruuje J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 95; na wzajemne powiązanie zarówno z kontekstem poprzedzającym, jak i wewnątrz 1,21, wskazuje też R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 105.

83 A.J.M. WEDDERBURN, „Ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ - 1 Kor 1,21”. ZNW 64 (1973), s. 132-134. Dyskusję na temat różnych możliwości znaczeniowych wspomnianego przyimka zob. też H. CONZELMANN, dz. cyt., s. 45; P. GARUTI, „Sophia Logou, Sophia Theou. Lien entre style et argumentation en 1 Cor 1,18-31”, w: *Toute la Sagesse du monde...*, s. 586; W. SCHRAGE, dz. cyt., s. 179-181; J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 96-100 wraz ze szczegółową dyskusją.

założeniu można w wyżej przytoczonym zdaniu dostrzec mądry plan Boga dla świata. Ten mądry plan Boga obejmuje Jego zamiar stworzenia człowieka, a potem opiekowania się ludzkością w historii zbawienia. Zgodnie z tym planem, ludzkość czy to korzystając z żydowskiego myślenia i Tory jako mądrości, czy to posługując się, jak Grecy i poganie, różnymi rodzajami argumentowania, nie doszła do poznania Boga.

Takiej interpretacji znanego nam wyrażenia zarzuca się, że prowadzi ona wprost do uznania predestynacji, skoro to Bóg o wszystkim zdecydował, a człowiek nie ma nic do powiedzenia w sprawie swojego losu⁸⁴. Większość jednak współczesnych teologów nie zgadza się z poglądem Godeta, jakoby w interesującym nas wyrażeniu należało widzieć naukę o predestynacji. Wręcz przeciwnie, są oni zdania, że to Bóg pierwszy posłużył się mądrością jako swego rodzaju instrumentem umożliwiającym człowiekowi poznanie Go. Inaczej mówiąc, wyrażenie „w mądrości Boga” w 1 Kor 1,21 ma odniesienie do stworzenia⁸⁵.

Mając taką możliwość poznawczą, wszczepioną przez Boga w naturę ludzką, świat – pisze dalej Paweł – nie poznał Boga, posługując się jedynie mądrością ludzką (διὰ τῆς σοφίας). Dla wyrażenia tego przekonania autor listu posłużył się tzw. aorystem ingresywnym (ἐγνων), który wskazuje, że zmiana dokonuje się w poznającym podmiocie w wyniku posiadanej przez niego mądrości⁸⁶. Podstawowa forma tego czasownika to γινώσκω; pojawia się on w Corpus Paulinum 43 razy, z czego 16 razy w 1 Kor. W biblijnej tradycji znajomość Boga oznacza przede wszystkim doświadczenie Go, czyli posiadanie z Nim bliskiej relacji osobistej, a nie tylko intelektualne zrozumienie. Wolno więc zakładać, że w 1 Kor 1,21 wspomniany czasownik wyraża zamierzony przez Boga cel: bliskość między Bogiem a ludzkością. Intencja Boga staje się w świetle tego wiersza jasna: Bóg chce zbawienia ludzkości, także po jej upadku. Natomiast intencja człowieka w świetle tego wiersza ciągle pozostaje niejasna. Według Pawła mądrość tego

84 F. GODET, dz. cyt., s. 95. 98.

85 Można tu wymienić wielu autorów, np. G. BARBAGLIO, dz. cyt., s. 119; F. LE GAL, „L'Évangile de la Folie sainte”. RSR 89 (2001), s. 425n; H. HEGERMANN, „Σοφία”, EWNT t. 3, s. 621; H. SCHLIER, „Die Erkenntnis Gottes nach den Briefen des Apostels Paulus”. w: *Besinnung auf das Neue Testament* (red. tenże), Freiburg 1964, s. 321; G.D. FEE, dz. cyt., s. 73; R. PENNA, dz. cyt., s. 216; C.K. BARRETT, dz. cyt., s. 21; R. BARBOUR, „Wisdom and the Cross in 1 and 2 Corinthians”. w: *Theologia Crucis, Signus Crucis* (red. C. ANDRESSEN-G. KLEIN), Tübingen 1979, s. 64-65; W. SCHRAGE, dz. cyt., s. 179. Jeszcze innych wymienia i pokrótce omawia ich stanowisko J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 96-100 wraz z przypisami na tych stronach. Jego też należy, oczywiście, zaliczyć do zwolenników tej interpretacji.

86 J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 100.

świata nie prowadzi do przeżycia autentycznego doświadczenia Boga, takiego, który objawił się w Jezusie Chrystusie, będącym prawdziwą mocą i mądrością Bożą⁸⁷. Jeżeli zgodzimy się, że wyrażenie ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ λόγου oznacza postępowanie Boga od początku stworzenia ludzkości, to fraza διὰ τῆς σοφίας w 1 Kor 1,21 wskazuje na wszelkie próby ludzkiej mądrości od początku aż do przyjścia Chrystusa, w którym Bóg znalazł rozwiązanie właściwe dla człowieka⁸⁸.

Na czym konkretnie będzie polegało działanie Boże, wyjaśnia Apostoł Narodów w drugiej części w. 1 Kor 1,21 (21b). Skoro sama mądrość ludzka nie wystarczy, Bóg upodobał sobie zbawić wierzących przez głupstwo głoszenia słowa Bożego (por. 1,21b). Przypomina się tu Rz 1,18-32, gdzie autor listu zupełnie inaczej przedstawia konsekwencje ludzkiej nieznajomości Boga. Wprawdzie Bóg nie podlega uwarunkowaniom czasowym i dlatego nie należałoby rozpatrywać tego zdania pod takim kątem widzenia, ale struktura tego wiersza wskazuje na relację „przyczyna - skutek”, a więc swego rodzaju następstwo logiczne, choć Poggemeyer nie wyklucza jakiegoś przynajmniej elementu czasowości. Autor listu włączył tu ludzką niewiedzę w działanie Boga⁸⁹. W naszym wersecie Paweł twierdzi, że skoro z powodu świadomego działania Boga ludzka mądrość nie doprowadziła do zbawczego doświadczenia Boga, a w konsekwencji została przez Boga uznana za głupstwo, Bóg wybrał inny sposób zbawienia człowieka, mianowicie przez głupstwo głoszenia słowa Bożego, a dosłownie διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος (przez głupstwo kerygmatu). Rzeczownik κηρύγμα występuje w 1 Kor trzykrotnie (1,21, 2,4;15,14), a czasownik κηρύσσω czterokrotnie (1,23; 9,27; 15,11.12)⁹⁰. Najogólniej można powiedzieć, że we wszystkich podanych tu tekstach chodzi o głoszenie słowa Bożego. Bez obawy można więc przyjąć, że ten termin we współczesnym Pawłowi słownictwie był technicznym terminem dla głoszenia Ewangelii. Uczeni spierają się, czy należy go odnieść tylko do formy, czy także do treści głoszonej Ewangelii. Wydaje się jednak, że można w nim dostrzec i jedno, i drugie. Ta ostatnia propozycja pasuje

87 J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 100-102; R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 105.

88 J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 111.

89 J. POGGEMEYER, tamże, s. 112.

90 Więcej na temat tego pojęcia zob. O. MERK, „κηρύσσω κηρύγμα”, EWNT t. 2, s. 712-714; R.H. MOUNCE, „Preaching, Kerygma”, w: *Dictionary of Paul and His Letters* (red. G.F. HAWTHORNE, R.P. MARTI, D.G. REID), Downer's Grove, 1993, s. 735-737, a zwłaszcza w całości dzieło cyt. Murphy-O'Connora.

dobrze do kontekstu. Głoszenie Ewangelii aktywizowało nie tylko głoszącego, ale także słuchaczy⁹¹.

Proklamacja głupstwa kerygmatu prowadzi – pisze Paweł dalej – do zbawienia wierzących. Czasownik σωζω pojawia się już po raz wtóry w analizowanym fragmencie. Wcześniej wystąpił w 1 Kor 1,18 w stronie biernej, tym razem (1 Kor 1,21) mamy jego stronę czynną, mocno powiązaną z Bogiem jako jego podmiotem („Spodobало się Bogu (...) zbawić wierzących”). Podkreślając mocno inicjatywę Boga, w całkowicie uzasadniony sposób czasownik ten wprowadza jako swoje dopełnienie participialną formę πιστεύοντας od czasownika πιστεύω, poprzedzoną rodzajnikiem τούς, co pozwala na jego rzeczownikowe tłumaczenie – wierzący. Czasownik, o którym tu mowa, występuje w 1 Kor 9 razy (1,21; 3,5; 9,17; 11,18; 13,7; dwukrotnie w 14,22; 15,2.11), w większości przypadków w powiązaniu z Ewangelią głoszoną dla dobra ludzi wierzących. Coś podobnego można powiedzieć o rzeczowniku występującym w 1 Kor siedmiokrotnie (2,5; 12,9; 13,2; 13,13; 15,14.17; 16,13).

Starotestamentalne tło naszego czasownika może w znacznym stopniu pomóc w zrozumieniu intencji Pawła w analizowanym tu wierszu. LXX tłumaczy w ten sposób hebrajskie מִצָּחָה, które oznacza moc, stabilność, zdanie się bezwarunkowo na kogoś, wiarę w orędzie. Zwłaszcza moc i wierność odzwierciedlają właściwą postawę Boga, na której człowiek może całkowicie polegać. Nowotestamentalne zaś pojęcie można trojako wyrazić: traktować coś jako prawdziwe, być posłusznym, mieć zaufanie. Można więc powiedzieć, że pojęcie wiary ustawia właściwą relację do Boga, a w konsekwencji samą istotę chrześcijaństwa⁹². Podsumowując: πιστεύω oznacza wiarę w dzieło Boże dokonane w ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusie i wynikające stąd przeorientowanie życia, do czego skłania miłość Boga w Chrystusie⁹³.

Po szczegółowej analizie 1 Kor 1,21 widać wyraźnie, że polskie tłumaczenie „Biblii Tysiąclecia”, aczkolwiek bardzo dosłowne, nie jest najszcześliwsze. Wydaje się, że lepiej oddaje myśl natchnionego autora, aczkolwiek mniej dosłowne, następujące tłumaczenie: Ponieważ w mądrości udzielonej przez Boga świat nie

91 Za tą ostatnią propozycją opowiadają się R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 105; J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 113, u którego można znaleźć zwolenników innych, a wspomnianych w tekście, sugestii (s.113 uw.225); R.H. MOUNCE, dz. cyt., s. 735-736; K. MÜLLER, art. cyt., s. 260.

92 J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 116; G. BARTH, „πίστις, πιστεύω”, EWNT t. 3, s. 217n; R. BULTMANN, A. WEISER, „πίστις, πιστεύω”, TWNT t.4, s. 197n.

93 J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 117; R. BULTMANN, A. WEISER, „πίστις, πιστεύω”..., s. 211; R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 105.

poznał Boga dzięki takiej mądrości, Bóg upodobał sobie zbawić wierzących przez głupstwo kerygmatu.

Ponieważ wiersze 1 Kor 1,22-24 stanowią jedno zdanie, dlatego ich analizę potraktujemy łącznie. Stanowią one niejako ludzką paralelę do decyzji Boga zaprezentowanej w 1 Kor 1,21, a zwłaszcza w 1,21b. Także to zdanie zaczyna się od spójnika ἐπειδὴ, który traci jednak tu nieco ze swojego przyczynowego znaczenia, przybierając tylko z lekka podporządkowany charakter zdania po nim następującego⁹⁴. Ponieważ zadaniem tego trójwiersza jest wyjaśnienie i uzasadnienie poprzedniego stwierdzenia Pawła (1,21), słusznie większość współczesnych tłumaczeń odstępuje od czysto przyczynowego znaczenia wspomnianego wyżej spójnika⁹⁵. Jedno jest pewne: paralelna struktura między 1 Kor 1,21 i 1 Kor 1,22-24 jest oczywista; poszukiwanie mądrości i odpowiedzi w postaci kerygmatu jawi się w nich wyraźnie. Tłumaczenie polskie „tak więc, gdy” lub „i tak, gdy” wskazuje na przyczynowy skutek tego spójnika w 1 Kor 1,22, na którym zapewne zależało autorowi tego tekstu⁹⁶.

Pokazawszy w 1 Kor 1,21 wysiłek Boga zmierzający do zbawienia człowieka, Paweł w następnym wierszu (1 Kor 1,22) wskazuje na to, co czyni człowiek, zaczynając od Żydów. Tak więc - pisze Paweł – καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἵτουσιν (gdy Żydzi szukają znaków - 1,22). Jest to wyrażenie o tyle zaskakujące, że Paweł dość starannie unika stosowania czasownika αἵτέω w tym właśnie liście (hapax legomenon w 1 Kor); także σημεῖον pojawia się tylko jeszcze raz w kontekście daru języków jako znaku dla niewierzących (1 Kor 14,22). W NT ten ostatni termin oznacza najczęściej cudowne zjawiska i takie chyba znaczenie należy mu przypisać w tym wierszu (por. np. 2 Kor 12,12). Paweł wspomina Żydów w tym liście w 4 fragmentach (1 Kor 1,22-24; 9,20; 10,32; 12,13); pozostają one w jakimś związku z uniwersalnym orędziem zbawczym. Poszukiwanie cudownych zjawisk przez Żydów wskazuje na ich cechę eschatologicznego oczekiwania. Stają się więc, podobnie jak Grecy, poszukującymi znaków. Paweł dotyka w naszym

94 W. SCHRAGE, dz. cyt., s. 182; F. BLASS, A. DEBRUNNER, dz. cyt., par. 456; J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 119.

95 Znajdziemy różne propozycje, np. „Tak więc” (BT); „i tak” (tzw. Biblia Paulistów); „bowiem” (E. Dąbrowski); „denn” (W. Schrage); „and since”, w odróżnieniu od poprzedniego wiersza „for since” (R.F. Collins). Z kolei J. Poggemeyer w 22 w. daje tłumaczenie „since”, a w 21 „for since”.

96 Zob. w związku z tym J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 119, który tak argumentuje na rzecz angielskiego „since”: „«Since», however, seems a better representation of the Greek conjunction, just as it did in v. 21. Furthermore, «since» maintains the parallel structure between v. 21 and vv. 22-24”.

fragmencie problemu ludzkiej mądrości, ale nie podejmuje dyskusji dotyczącej eschatologicznych znaków samych w sobie. Niewłaściwe podejście eschatologiczne istnieje wśród Koryntian, ale nie przenosi się na eschatologiczne znaki. Niewłaściwe pojmowanie Koryntian pochodzi raczej z zaufania niewłaściwie złożonego w ludzkiej mądrości⁹⁷.

Podczas gdy Żydzi żądają znaków, Grecy – pisze dalej Paweł – szukają mądrości ("Ελληνες σοφίαν ζητοῦσιν). Przez zestawienie obok siebie Żydów i Greków Paweł nie zamierza wskazywać na ich polemiczną postawę wobec siebie nawzajem. Posługując się typowym dla siebie sposobem mówienia i wskazując najpierw na Żydów, a potem na Greków, chciał wskazać na tych pierwszych jako na tych, którzy pierwsi otrzymali Boże orędzie. Zestawiając ich natomiast razem, dostrzegał w nich całą ludzkość⁹⁸. Patrząc z punktu widzenia historii zbawienia, Paweł zawsze wymienia najpierw Żydów, a potem Greków (np. Rz 1,16;11,11-24). Historycznie rzecz biorąc, orędzie Boże było głoszone Żydom, zanim chrześcijańscy misjonarze zaczęli je głosić poganom. Właśnie w kontekście historii zbawienia Paweł przedstawia siebie jako posłanego do Żydów i pogan, choć Łukasz w Dz mówi o nim jako o posłanym najpierw do Żydów, a potem do pogan (Dz 13,16-31; 17,22-31). Użycie tu greckiego Ἕλληνες (Grecy), a nie ἔθνη (poganie) dla określenia nie-Żydów mogło być jego diatrybiczną uwagą krytyczną wobec nadmiernego zaufania do hellenistycznej mądrości. Autor listu przestrzega przed nadmiernym zaufaniem do filozofii, dla której ostatecznym kryterium jest ludzki rozum. W ten sposób nie osiągnie się prawdziwej mądrości. Paweł mógłby chwalić się mocą czynienia cudów (2 Kor 12,12; 1 Kor 13,2), darem języków (1 Kor 13,1; 14,6.18), posługiwaniem się techniką retoryki, posiadaniem mądrości (1 Kor 2,6). Zamiast tego wszystkiego, Apostoł Narodów przedstawia siebie jako tego, który został posłany w celu głoszenia Chrystusa ukrzyżowanego (1 Kor 1,23). Świadom siły głoszonego orędzia, Paweł nie odwołuje się ani do popularnych oczekiwań Żydów, ani Greków. Czysto ludzkie wysiłki nie mogą – zdaniem autora listu - prowadzić do poznania prawdziwej mądrości⁹⁹.

Na zasadzie przeciwstawienia względem oczekiwań Żydów i Greków Paweł głosi Chrystusa ukrzyżowanego. Na ów przeciwny charakter wskazuje w 1 Kor 1,23 partykuła ὅτι na początku tegoż wersetu, poprzedzona zaimkiem osobowym

97 R.F. COLLINS, dz. cyt., s.105n.

98 R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 92.96; J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 120; R. PENNA, dz. cyt., s. 297-298.

99 R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 106n.; por. J. KREMER, dz. cyt., s. 40; J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 121.

ἡμεῖς (my). Zastosowanie tu przez Pawła 1 osoby liczby mnogiej zaimka osobowego (my) nie oznacza chyba ani stylu przypominającego wyznanie wiary, jak chcą niektórzy (Conzelmann), ani wzmiankowania tylko o współpracownikach Pawła, jak chce większość uczonych, ale raczej ma tu na myśli autor listu albo siebie samego, albo wszystkich włączonych w głoszenie słowa Bożego, albo wreszcie przybiera emfaticzny charakter w celu zaznaczenia kontrastu względem Żydów i Greków bądź też pogan¹⁰⁰. Nie przejmując się tym, że krzyż był dla pogan głupstwem, a dla Żydów zgorszeniem (σκάνδαλον), raz jeszcze głosi z emfazą (my zaś) Chrystusa ukrzyżowanego (1 Kor 1,23).

Podstawowym znaczeniem terminu σκάνδαλον jest coś, o co można się potknąć i co w konsekwencji może prowadzić do upadku (por. Kpł 19,14; Joz 23,13), a zwłaszcza pułapka, sidła, ale może też oznaczać coś, co prowadzi do zła i zguby (1 Sm 25,31; Sdz 2,3; Ps 140,6; Syr 27,23). Paweł obydwu zasadnicze znaczenia starotestamentalne (okazja do zaciągnięcia winy i przyczyna zguby) sprowadza do jedności. To, co sprawia zaciągnięcie winy i przynosi zgubę, może równocześnie wywołać sprzeciw i oburzenie¹⁰¹. Podobną reakcję wywoływał krzyż u Żydów. Chodziło jednak nie tyle chyba o zgorszenie, ile raczej o rozumienie przez Żydów krzyża jako kamienia obrazy. Ze względu na swoją własną kulturę i tradycję Żydzi byli zamknięci na kerygmat o ukrzyżowanym Chrystusie. Że u Żydów Ukrzyżowany trafiał na opór i oburzenie, wynika to wyraźnie z żydowskiego oczekiwania zbawienia. Z pewnością oczekiwali oni na Mesjasza, ale nie takiego, jakiego głosił im Paweł, to znaczy ukrzyżowanego. Oczekiwano na Mesjasza, który poprowadzi ich do zwycięstwa. Jako ilustrację często podaje się dialog Justyna z Żydem Tryfonem („Przeciw Żydom” 32,1; 90,1), w którym Tryfon wprawdzie przyznaje, że Pismo Św. wzmiankuje o cierpiącym Mesjaszu, ale nie na tyle, żeby miał on być ukrzyżowany i musiał umierać w sposób przeklęty przez Prawo. O czymś podobnym nie jesteśmy w stanie nawet pomyśleć. Tego rodzaju śmierć dyskredytowała w oczach Żydów głoszenie jakiegokolwiek orędzia przez Mesjasza. Głoszenie więc takiego Mesjasza, jak to mamy u Pawła, mogło być odbierane jako niezrozumiałe zupełnie żądanie i prowokacja¹⁰².

100 W. SCHRAGE, dz. cyt., s. 184n; por. także R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 107.

101 W. SCHRAGE, dz. cyt., s. 186. Podobne znaczenie naszego terminu można znaleźć w: H. GIESEN, „σκάνδαλον”, EWNT III, s. 594-596; G. STÄHLIN, „σκάνδαλον”, TWNT VII, s. 352; J. KREMER, dz. cyt., s. 41; R. POPOWSKI, dz. cyt., s. 556; por. także D.E. GREEN, art. cyt., s. 66.

102 W. SCHRAGE, dz. cyt., s. 186, za którym podano treść w dialogu Justyna z Żydem Tryfonem; por. także J.G.D. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 1998, s. 209.

Apostoł Narodów, głosząc ukrzyżowanego Chrystusa, użył w 1 Kor 1,23 *participium perfecti passivi* ἐσταυρωμένον, chcąc w ten sposób dać wyraz przekonaniu, że rzeczywistość ukrzyżowania Chrystusa to nie tylko przeszłość, ale tego rodzaju nauka ma sens jedynie wtedy, kiedy Ukrzyżowany jest także wskrzeszony. To samo można – jak podkreśla w swoim komentarzu Schrage – wyrazić inaczej: mimo że Ukrzyżowany został wskrzeszony przez Boga, pozostaje dalej jako ukrzyżowany. Nauka krzyża lub nauka o ukrzyżowanym Chrystusie nie jest więc jedynie faktem dotyczącym przeszłości, lecz jest głoszeniem Ukrzyżowanego jako nieustannie obecnego Chrystusa. Jak już wspomnieliśmy, Paweł głosi naukę o ukrzyżowaniu Chrystusa Żydom. Zastosowany tu datiwus liczby mnogiej (Ἰουδαίοις) wskazuje, że nie głosi on Żydom Chrystusa jako kogoś, kto wywołuje przerażające oburzenie, lecz że Ukrzyżowany dla nich staje się kimś takim. Raz jeszcze wraca autor listu do myśli już wcześniej wyrażonej, że dla Greków tego rodzaju nauka jest głupstwem. Tym razem (1 Kor 1,23) określa ich jako ἔθνεσιν; używa więc, podobnie jak w odniesieniu do Żydów, datiwu liczby mnogiej. Wolno więc mniemać, iż także w tym przypadku wyraża tę samą myśl. Nie ulega wątpliwości, że termin ἔθνη (poganie) oznacza tu Greków, skoro zarówno w poprzednim wierszu (1,22), jak i w następnym (1,24) mamy określenie Ἕλληνες (Grecy)¹⁰³. Warto zauważyć, że myśl o kamieniu obrazu (przeszkodzie) rozwinie Paweł nieco w Rz 9,33 i 10,11, gdzie cytuje odpowiednio Iz 8,14 i Iz 28,16. Pokazuje tu Apostoł Narodów, że odrzucenie przez Izrael ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa sprawiło, iż zaczęli postrzegać Go jako wywołującego sprzeciw i oburzenie¹⁰⁴.

Kończy autor listu to długie zdanie, rozpoczynające się w 1,22, przypomnieniem w 1,24 tego, co już wcześniej powiedział. Mamy więc raz jeszcze zestawionych obok siebie Żydów i Greków. Nie jest to jednak tylko powtórzenie. Można też znaleźć nowe elementy: jednych i drugich nazywa bowiem powołanymi (κλητοίς). Są to zapewne ci sami, których w 1,21 nazwał wierzącymi. Uderza tu zaakcentowanie powołania, a nie osobistej decyzji, rozwoju czy doświadczenia. Mamy więc do czynienia z przedłużeniem zbawczej inicjatywy Boga, która pomaga przewyciężyć wspomniane kilkakrotnie w interesującym nas fragmencie oburzenie z powodu głoszenia orędzia krzyża czy traktowania tego rodzaju nauki jako głupstwo dla judeo- czy poganochrześcijan. Dla jednych i drugich – pisze dalej Paweł – jest

103 R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 107: „Implicitly Paul identifies the Gentiles (...) with the „Hellenes” of vv. 22.24”.

104 W. SCHRAGE, dz. cyt., s. 185n.

ukrzyżowany Chrystus Θεοῦ δυνάμεις (mocą Bożą) i Θεοῦ σοφία (mądrością Bożą). Dzieje się tak dzięki temu, że zostali włączeni w krąg powołanych mimo istniejących między nimi specyficznych cech typowych dla każdego z nich oddzielnie, które zostały po prostu pokonane. „Moc” zdaje się odpowiadać „znakom” w 1,22; nie ma natomiast żadnej wątpliwości, że mamy tu odniesienie do mądrości z 1,22. Przede wszystkim jednak termin δυνάμεις ma swoją paralelę w 1,18. Chociaż Paweł nie wspomina w 1,24 o ukrzyżowanym Chrystusie, prawdopodobnie celowo, to jednak należy – jego zdaniem – tylko ukrzyżowanego Chrystusa identyfikować z mocą i mądrością Bożą, co sprawia, że mamy tu wyraźną paralelę do 1,23, wskazującą na prawdziwy potencjał ukrzyżowanego Chrystusa, a tym samym łagodzącego nieco wypowiedź o oburzeniu i głupocie w tym ostatnim wierszu. Tylko tak rozumiana nauka stanowi dla Apostoła Narodów wskazówkę i rękojmię właściwego głoszenia chrześcijańskiego kerygmatu. Ponieważ tak wysoko ceniona przez Koryntian mądrość została zdezwuowana przez naukę o krzyżu, tylko Ukrzyżowany mógł być identyfikowany z mądrością Bożą. Chrystus nie jest jakimś paradygmatem dowodzącym mocy i mądrości Bożej, ale On po prostu jest mądrością i mocą Bożą. Zapewne świadomie Paweł zastosował genetiwws Θεοῦ przed σοφία, by dać wyraz przekonaniu, że prawdziwa mądrość ma swoje korzenie w mądrości Bożej¹⁰⁵.

Rozpoczęta w 1,18 inkluzja kończy się w 1,23-24. Przypomnijmy: w 1,18 orędzie krzyża prowadzi bądź do zatracenia, bądź do zbawienia; w 1,23-24 ci, którzy na Boże powołanie odpowiedzieli negatywnie, odrzucili to orędzie jako głupstwo, podczas gdy dla przeznaczonych do zbawienia jest ono mocą i mądrością Bożą. Określając Chrystusa mocą i mądrością Bożą, Paweł udziela odpowiedzi jednym i drugiem, poszukującym, na swój sposób, prawdy o Bogu. Warto jeszcze za J. Poggemeyerem wspomnieć o próbach niektórych uczonych doszukujących się w naszym tekście Pawłowego zamiaru hypostatyzacji upersonifikowanej mądrości w ST (Prz 8, Mdr 10, Syr 14,2 – 15, 8.24). Słusznie nie zgadza się wspomniany autor z tego rodzaju propozycjami¹⁰⁶.

Jak wcześniej wspomniano, 1 Kor 1,25 wyjaśnia i uzasadnia raz jeszcze to wszystko, co było przedmiotem rozważań autora listu w całej analizowanej przez nas jednostce, na co wskazuje rozpoczynające to zdanie wyjaśniający spójnik οὕτω (bowiem); jednocześnie stanowi przejście do następnego fragmentu (1 Kor 1,26-

105 W. SCHRAGE, tamże, s. 188.

106 Zob. więcej na ten temat J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 123-125.

31), w którym jest mowa o mądrości i mocy ludzkiej¹⁰⁷. Zamiast oczekiwanego, jak się wydaje, bliższego wyjaśnienia sformułowań o mocy i mądrości Boga, adresaci otrzymali zwięzłe wyjaśnienie formuły „Chrystus jest mocą i mądrością Bożą”. Posługując się oksymoronem, Paweł mówi w tym wierszu o głupstwie u Boga i słabości. W miejsce tego mamy tu do czynienia z wyraźnie zamierzonym, paradoksalnie i kontrastowo brzmiącym zdaniem, że to, co głupie i słabe u Boga, przewyższa mądrość ludzką¹⁰⁸. Zdaniem Schragego dwa rzeczowniki użyte tu w liczbie pojedynczej w rodzaju nijakim i z rodzajnikiem (τὸ μωρόν i τὸ ἀσθενές) w miejsce abstrakcyjnych pojęć wskazują na konkretny, określony przypadek, czyli na konkretny czyn Jezusa na krzyżu, a nie tylko ogólnie sformułowaną naukę apostoła, co mogłoby wynikać z pobieżnego spojrzenia na treść w. 1,25¹⁰⁹. Z kolei Poggemeyer traktuje wspomniane przed chwilą terminy jako abstrakcyjne rzeczowniki, wskazujące na postulatywny charakter tego wersetu. Coś podobnego można odkryć – jego zdaniem – w opuszczeniu czasownika ἐστίν w drugiej części naszego wiersza¹¹⁰.

Obydwie części 1,25 tworzą paralelizm, w którym łatwo dostrzec przeciwstawienie Boga ludziom, ale także głupstwo mądrości, a słabość mocy. Mądrość i moc są odniesione domyślnie do ludzi. Mówiąc zaś o atrybutach Boga, apostoł używa przymiotnika w znaczeniu rzeczownikowym μωρόν i ἀσθενές (dosłownie: głupi i mądry), a nie pokrewnych rzeczowników: μωρία i ἀσθένεια (głupstwo, słabość). Dalej stwierdza Paweł, że pozorna słabość Boga jest mocniejsza od ludzkiej, a pozorne głupstwo u Boga jest mądrzejsze od ludzkiej mądrości. Mówiąc o ludziach, stosuje Paweł obojętny rodzajowo rzeczownik ἄνθρωπος, zamiast rodzajowo określonego rzeczownika ἀνήρ. Ten pierwszy pojawia się znacznie częściej w 1 Kor (30 razy) niż w innych pismach Pawła. Mając zaś na myśli moc, a konkretniej: moc ludzką, autor listu używa przymiotnika ἰσχυρός (w stopniu wyższym - ἰσχυρότερον), który często występuje w grece klasycznej, hellenistycznej i w LXX, ale nieczęsto u Pawła

107 J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 126; J. KREMER, dz. cyt., s. 41; R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 108n.

108 W. SCHRAGE, dz. cyt., s. 189; J. KREMER, dz. cyt., s. 41; R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 108, który nazywa to retoryczną techniką litoty.

109 W. SCHRAGE, dz. cyt., s. 189, odwołuje się tu do znanej gramatyki Blassa, Debrunnera par. 263,2 na poparcie swojej propozycji. Jest tam jednak mowa tylko o tym, że neutrum singularis oznacza niekiedy kolektywnie osoby. Nie ma natomiast nic o tym, jakoby chodziło o konkretny przypadek.

110 J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 126, który na poparcie swojej opinii także odwołuje się do tej samej gramatyki, tylko do par. 127, gdzie rzeczywiście jest mowa o takim opuszczeniu.

i tylko w formie przymiotnikowej, i tylko w korespondencji z Koryntianami, gdzie zdecydowanie określa ludzki przymiot (1 Kor 1,25.27; 4,10; 10,22; 2 Kor 10,10). O ile niektóre z wymienionych tu terminów występowały częściej w analizowanym fragmencie, o czym była mowa na początku tego opracowania, o tyle przymiotnik w znaczeniu rzeczownikowy *ἀσθενής* pojawia się tu po raz pierwszy. Jak wiemy, zaczyna Paweł interesujący nas fragment od stwierdzenia, że nauka krzyża jest mocą Bożą. Początkowy i końcowy wiersz perykopy pokazuje, że Paweł postrzega słabość z podwójnej perspektywy: Bożej i ludzkiej. Z perspektywy wspólnoty korynckiej ten ostatni termin nabiera szczególnego znaczenia, ponieważ istniejące tam partie zabiegały o siłę. Jak wiadomo, nikomu nie jest łatwo mówić, a tym bardziej doświadczać konsekwencji słabości¹¹¹. Można powiedzieć, że Bóg uczestniczy niejako w głupstwie i słabości, aby przez krzyż – sam w sobie postrzegany przez wielu jako głupstwo i słabość – zbawić głupich i słabych¹¹².

Postrzegając 1 Kor 1,25 jako teologiczny aksjomat, można przyjąć, że zawiera się w nim sugestia, iż ilekroć człowiek dostrzega pobożne zjawiska, jawiące się jako coś słabego, tylekroć tkwi tam ogromna moc; ilekroć ktoś postrzega plan Boży jako bezużyteczny i bezsensowny, tylekroć potężna mądrość czyni go gotowym na przyjęcie czegoś nowego. Zarówno Żydzi, jak i Grecy skoncentrowali się na obiekcie swoich poszukiwań, badań, czyli na mocy i mądrości, ale tylko niektórzy spośród nich przyjęli wiarę, dzięki której głupstwo i słabość doprowadziły ich do chwały¹¹³.

Przypomnijmy na koniec, że w 1 Kor 1,10 autor listu zachęca adresatów do unikania rozłamów i sporów, co w konsekwencji powinno doprowadzić do jedności skłócony Kościół koryncki. W następnych wierszach wskazuje na sposób przezwyciężenia kryzysu. W centrum jego nauczania, prowadzącego do ponownego pojednania, stoi nauka o ukrzyżowaniu Chrystusa, która dla wierzących powinna jawić się jako moc i mądrość Boża. Ważnym elementem Pawłowej nauki jest też położenie akcentu na potrzebę znajomości Boga (1 Kor 1,21). Właśnie nieznajomość Boga i nadmierna ufność w mądrość człowieka stanowiły jądro niezgody w Kościele korynckim. Dlatego autor listu proponuje złożyć nadzieję przede wszystkim w krzyżu Chrystusa, który jest wyrazem prawdziwej mądrości, mimo jego świadomości, że przyjęcie tego rodzaju wskazówek nie będzie proste ani łatwe

111 R.F. COLLINS, dz. cyt., s. 108n; J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 127.

112 W. SCHRAGE, dz. cyt., s. 189.

113 J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 126.

dla odbiorców jego pisma. Będąc jednak głęboko przekonany, że tylko dzięki mocy Bożej człowiek dostępuje zbawienia, nie zrezygnował z głoszenia prawdy o ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusie, który jest mocą i mądrością Bożą (1 Kor 1,24)¹¹⁴.



114 Więcej na ten temat zob. J. POGGEMEYER, dz. cyt., s. 130-139.

KS. WALDEMAR CISŁO

*Rudolf Pesch: Ziemski Jezus
jako źródło wiary wielkanocnej uczniów*

Na krótko przed Schillebeeckxem, ale przy wzajemnej niezależności, urodzony w 1936 roku Rudolf Pesch wydał w 1973 r. publikację, która w niektórych momentach wywołała podobną krytykę i dyskusje jak publikacja Schillebeeckxa¹. Wywołała ona również krytykę ze strony nauczyciela Pescha, Antona Vögtle. Na skutek tej krytyki Pesch sukcesywnie wprowadzał zmiany do swojej koncepcji, co widać w publikacjach z 1975 i przełomu 1982 i 1983 roku. Zajmiemy się najpierw pierwotną wersją koncepcji Pescha.

Pesch wychodzi z zatroskania, że wiara w Jezusa Chrystusa może okazać się niewiarygodna dla dzisiejszego krytycznego umysłu, kiedy fundamentalnie oprzemy ją na cudownych lub też odrealnionych „objawieniach”. „Współcześni myślący nie będą przyjmować wiary w Jezusa zmartwychwstałego na podstawie świadectw chrześcijan, taka wiara może pochodzić jedynie bezpośrednio od Boga, zostać objawiona”². Powstaje pytanie, w jaki sposób to przyjęte już rozpowszechnienie się wiary wielkanocnej „uwiarygodni się przed historycznym rozumem”, lub inaczej: jak poradzić sobie w tym kontekście z problemem, że już na początku wiara wielkanocna odnosi się do „subiektywnych twierdzeń o objawieniach”³. „Historyzująca się mitologizacja” początków wiary wielkanocnej,

1 Por. E. SCHILLEBEECKX, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung*, Freiburg 1979.

2 R. PESCH, „Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion”. ThQ 153 (1973), 201-228; 270-283, tu 201 (w kolejnych cytatach będzie używany skrót „Zur Entstehung...”).

3 Tamże, s. 209 n.

„mitologia wywyższonego”, i „teistyczno-supranaturalny schemat objawienia i przekazu” jest dla współczesnego krytycznego umysłu nie do zaakceptowania⁴. Z tego też powodu Pesch chce postrzegać zmartwychwstanie jako realny akt Boga w stosunku do ukrzyżowanego Jezusa. Chodzi mu o znalezienie odpowiedzi na pytanie, jak doszło do rozpoznania tego faktu? To rozpoznanie musi mieć charakter historyczno-empiryczny, a więc musi być wykazywalne.

W ten sposób podejmuje Pesch próbę – bez „wspomnienia widzeń” jak u Marxena, jak również bez odwoływania się do objawień zmartwychwstałego Jezusa⁵ – oparcia wiary chrześcijańskiej jedynie na historycznie osiągalnym Jezusie przedwielkanocnym. Na pytanie „dlaczego Jezus po swojej śmierci znajduje wiarę”⁶, odpowiada: to jest spowodowane samą osobą Jezusa, Jego niepowtarzalnością, Jego szczególnym „eschatologicznym profilem”⁷. W konsekwencji powstanie wiary w zmartwychwstanie Jezusa musi pochodzić z przekazu samego Jezusa, z wiary, której podstawą był On sam⁸. Udowodnienie, że w przekazie ziemskiego Jezusa ma swe źródło wiara w zmartwychwstanie Chrystusa, to centralna teza Pescha.

Podstawowe założenia i argumentacja.

Ugruntowana przez Jezusa wiara uczniów nie uległa załamaniu w obliczu Wielkiego Piątku, ale wytrzymała próbę tej „katastrofy krzyża”; jest to zasadne przynajmniej w odniesieniu do wiary Piotra, czego potwierdzenie znajduje Pesch, przynajmniej w swoim mniemaniu, u Łk 22,31n⁹. Zachowana wiara uczniów, a przynajmniej Piotra, staje się faktorem wywołującym wiarę wielkanocną. Pesch pyta: Czy możliwym było, aby w obliczu ukrzyżowania Jezusa uczniowie zachowali swoją wiarę w Niego?¹⁰ I próbuje wykazać tę możliwość. Jego droga argumentacyjna ma wiele założeń, które próbuje uzasadnić.

4 Tamże, s. 218.

5 Tamże, s. 221.

6 Tamże, s. 273.

7 Tamże, s. 275.

8 Tamże, s. 226.

9 Tamże, s. 219n. Por. także: R. PESCH, *Zwischen Karfreitag und Ostern. Die Umkehr der Jünger Jesu*, Zürich 1983, s.82.

10 Tenże, „Zur Entstehung...”, s. 220.

Jeśli Jezus sam postawił roszczenie mesjańskie i u swoich uczniów obudził wiarę w siebie jako mesjasza (Mk 8,27-30 daje wyznanie uczniów w Jezusa jako mesjasza jeszcze przed Jego śmiercią)¹¹, to dzięki temu spór o charakter mesjański Jezusa rozstrzygnął się dla uczniów jeszcze przed Wielkanocą¹², tzn. przed Wielkim Piątkiem. Idąc dalej tym tokiem myślenia: jeśli Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy wyjaśnił uczniom, że Jego śmierć posiada moc zbawczą¹³; lub jeśli uczniom znane były poglądy ówczesnego judaizmu, iż zmartwychwstanie eschatologicznych postaci takich jak Henoch i Elias (1973)¹⁴; albo przynajmniej jako może mieć charakter wynagradzający, zadośćczyniący, profetyczno-mesjanistyczny, lub jeśli uczniowie wiedzieli o wywyższeniu (cierpiącego) syna człowieczego (1975)¹⁵ – to te przesłanki dawały im uzasadnienie i nadawały znaczenie śmierci Jezusa. Jeśli przyjmiemy wszystkie powyższe założenia, uczniowie mogli następnie, w wyżej wspomnianym kontekście, postrzegać śmierć Jezusa jako przypadek śmierci eschatologiczno-mesjańskiego proroka lub syna człowieczego. W logiczny sposób, z przedwielkanocnych wydarzeń, z „refleksji chrystologicznej”, gdzie miała miejsce legitymizacja mesjańskiego charakteru Jezusa (jego niepowtarzalnego eschatologicznego znaczenia), w obliczu śmierci Jezusa znajdowali motyw, by w pewien nowy sposób głosić nowinę: on zmartwychwstał!¹⁶.

Tutaj proklamacja zmartwychwstania jest interpretantem definitywnego, eschatologicznego znaczenia Jezusa w obliczu Jego śmierci.

Modyfikacja poglądów

1. Do zmodyfikowania swoich poglądów został Pesch zmuszony z dwóch powodów: po pierwsze z powodu swoich krytyków, po drugie skłoniły go do tego własne przemyślenia, a zwłaszcza koncepcja zintegrowanej gminy (1977) i wnioski z niej płynące.

11 Tamże, s. 221.

12 Tamże, s.227.

13 Tamże, s. 220.

14 Tamże, s. 222 n.

15 R. PESCH, „Die Passion des Menschensohnes”, in: *Jesus und der Menschensohn. Festschrift A. Vögtle*, red. R. PESCH, R. SCHNACKENBURG, Freiburg 1975, s.190.

16 Tenże, „Zur Entstehung...”, s. 225.

Od roku 1975 nie wyklucza Pesch, że „możemy mówić o ekstatycznych wizjach Chrystusa u Piotra i dwunastu, formule legitymizującej odpowiada legitymizujące ją doświadczenie”. Pozostaje nadal przy poglądzie, że wiara w zmartwychwstałego Jezusa jest źródłem dla wizji Chrystusa i że to z niej należy te wizje wyprowadzać. Głosiciele prawdy wielkanocnej widzieli, że głoszona przez nich prawda wywołuje wizje Chrystusa. Zaistnienie „jakiegoś faktycznie mającego miejsca objawienia Jezusa, tzn. wizji, którą przeżył adresat objawienia”, widzi Pesch jako możliwe dopiero wówczas, gdy „powstanie wiary wielkanocnej nie będzie mogło być wyjaśnione bez tego inicjującego ją objawienia”¹⁷.

2. Siedem lat później (1982), w komentarzu do Mk 16,1-8, mówi jednak: „wiarę w zmartwychwstanie Jezusa zawdzięczamy, tak jak to wynika z Mk 16,7, proroczym słowom Jezusa (jako przykład podaje tu tekst Mk 14,28 – W.C.) oraz Jego objawieniom jako zmartwychwstałego. Sformułowanie: „przez objawienia zmartwychwstałego otrzymana wiara w to, że Bóg wskrzesił Jezusa”¹⁸ brzmi jak wycofanie się z uprzednich twierdzeń. Ten nowy sposób myślenia ukazany jest również w nowym ujęciu z roku 1982/3, gdy publikuje m.in. *Das leere Grab*. Mówi tam: „Wizje zmartwychwstałego, które uważam za historyczne wydarzenia zadowalająco uzasadnione, co przeczy moim wcześniejszym twierdzeniom, były wizjami, w których Jezus ich świadkom ukazał się jako Syn człowieczy i w których uczniowie – dzięki słowom Syna człowieczego, a nie – co muszę znowu skorygować – dzięki tradycji martyrologicznej i wyobrażeniom o zmartwychwstaniu eschatologicznych proroków poznali, że dane im obietnice co do Jego zmartwychwstania wypełniły się. Słowa Jezusa, Syna człowieczego, i wizje syna człowieczego, które przeżywali uczniowie, są (być może nie jedynymi) historycznymi danymi, które powstanie wiary wielkanocnej, na ile historycznie jest ona osiągalna, pozwolą wyjaśnić”¹⁹. Podobnie wygląda ta kwestia w publikacji „Zwischen Karfreitag und Ostern” (1983): To, że Jezus zmartwychwstał i jest uwielbiony, „było dla uczniów oczywistym”²⁰. „Na podstawie wniosków historycznych o ograniczonej pewności można wyjść

17 Tamże, s.152.

18 R. PESCH, „Das ‘leere Grab’ und der Glaube an Jesus Auferstehung”. *Communio* niem. (1982), s. 6-20.

19 Tenże, „Zur Entstehung...”, s. 86 n.

20 Tenże, *Zwischen Karfreitag und Ostern...*, s. 73

z założenia, że objawienia zmartwychwstałego mieli uczniowie czy przeżywali w ekstatycznych wizjach²¹. W tych wizjach, „w których widzieli ukrzyżowanego Jezusa jako siedzącego po prawicy Boga uwielbionego Syna człowieczego, uświadamiali sobie ostatecznie, że Jezus był oczekiwanym mesjaszem oraz że Jego misja ma charakter uniwersalno-eschatologiczny i poprzez nich powinna być realizowana”²². Objawienia wielkanocne były dla uczniów, „przeżyciami wiarygodnymi, z najwyższą pewnością i oczywistością przyjmowanymi”²³. Dla nich zmartwychwstanie Jezusa było oczywistym. Można stwierdzić, że brzmi to jak odejście od wcześniejszego punktu widzenia.

3. Należy zapytać, jak Pesch rozumie te zjawienia, poprzez które dochodzi się do pewności. Rozróżnia on „pewność *de iure*” i „*de facto*”. W posłaniu Jezusa przez Boga, co było rozpoznawalne w wierze przedwielkanocnej, leży pewność *de iure* Jego zmartwychwstania. Pewność ta opiera się na tym, że jest rzeczą niemożliwą, aby mógł on pozostać we władzy śmierci; już w życiu i w śmierci Jezusa dla wierzących uczniów „Jego zmartwychwstanie jawiło się jako oczywiste, na podstawie wierności Boga w stosunku do Jego obietnic”²⁴. W obliczu śmierci Jezusa uczniowie nadal mocno wierzyli w Jego słowa²⁵. Zjawienia zmartwychwstałego, bo tylko tak można mówić o wizjach wielkanocnych, są miejscem powstania pewności, wiarygodności *de facto*. Jak można to rozumieć? Pesch (być może na podstawie tezy Schillebeeckxa o procesie nawrócenia uczniów, na pewno jednak na podstawie teologii zintegrowanej gminy) daje następującą odpowiedź: jako nawrócenie uczniów. „Pomiędzy Wielkim Piątkiem a Wielkanocą dał Bóg uczniom Jezusa nawrócenie”. To nawrócenie dla uczniów Jezusa oznaczało uwierzyć w to, że Bóg z martwego ciała Jezusa... chce stworzyć żyjące ciało swojej wspólnoty²⁶ i oddać siebie do dyspozycji. Sprawa Jezusa okazałaby się straconą, gdyby uczniowie nie pozwolili się uczynić „ciałem Chrystusa”, poprzez które On jako głowa może mówić i działać. Poprzez wizję, przeżywane zupełnie po ludzku, uczniowie zadeklarowali się do tego działania. W tym „nawróceniu” objawił im się Jezus, w ich rozmowach, w rozumieniu historii, w kontekście pisma, mówi

21 Tamże, s. 61.

22 Tamże, s. 73.

23 Tamże, s. 61.

24 Tenże, „Zur Entstehung...” s. 86 n.

25 Tamże, s. 96.

26 R. PESCH, *Zwischen Karfreitag und Ostern...*, s. 7.

On do nich, a oni pojmują, że Jezus, który *de iure* musiał zmartwychwstać, *de facto* zmartwychwstał, i Jego duch przemienia ich i czyni nowym ludem Bożym²⁷. Rozumienie objawień przez Pescha pozostaje ambiwalentne. Czy są one produktem zachowanej wiary, czy przez Boga spowodowanego nawrócenia?

4. W objawieniach, przeżyciach wielkanocnych pojawia się nowe powołanie uczniów, ich definitywny obowiązek – prowadzić dalej dzieło żyjącego Chrystusa, które stało się teraz dziełem uczniów²⁸. Praktycznym zadaniem uczniów jest teraz wykazanie prawdziwości zmartwychwstania i sensu śmierci Jezusa. Teraz z całkowicie niepodzielnym sercem, z pełnym przekonaniem muszą dalej prowadzić „sprawę Jezusa”. Bóg daje świadectwo głoszonej przez nich prawdzie i potwierdza ją, ale jako świadectwo ich życia. Teraz potwierdzenie prawdziwości zmartwychwstania Jezusa, ciężar argumentów przemawiających za sensem Jego śmierci i zmartwychwstania spoczywa w żywotności młodej gminy. Właściwym argumentem potwierdzającym zmartwychwstanie jest życie nowotestamentalnej wspólnoty jako żywotnej, wewnętrznie silnej, posiadającej silną wiarę. Na rozstrzygające pytanie, czy uczniowie mogą uwierzyć na podstawie wiary opartej na ukrzyżowanym, odpowiada Pesch, że wiara w zmartwychwstanie Jezusa nie opiera się na historycznych argumentach typu pusty grób (a co z objawieniami?), bardziej świadczy o niej historycznie potwierdzalna żywotność pierwszej gminy jako ciała zmartwychwstałego, Jego wspólnota, Jego Kościół i ich żywotność²⁹. Ta odpowiedź pokazuje, że pomimo zmian wcześniejsze zainteresowanie jakimś historycznym (ogólnie empirycznym) elementem, substratem wiary wielkanocnej jest u niego obecne, przenosi jedynie punkt ciężkości. Ta droga do zintegrowania gminy i ze zintegrowaną gminą stała się dla Pescha momentem, w którym stawia w centrum pytanie o praktyczne potwierdzenie zmartwychwstania Jezusa.

5. W kontekście pytania o historyczne argumenty za powstaniem wiary wielkanocnej pozostaje, jak to widzimy u niego w przyjęciu przedwielkanocnej ewidencji *de iure* zmartwychwstania Jezusa, wcześniejsze zainteresowanie uzasadnieniem wiary wielkanocnej poprzez ziemskiego Jezusa. „Poprzez historię

27 Tamże, s. 86.

28 Tamże, s. 73 n.

29 Przeciw Peschowi należy stwierdzić, że żywa praxis gminy nie jest potwierdzeniem i argumentem, może być jedynie wskazówką, znakiem; przykładowo w tym kierunku idzie C. BOFF, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, Mainz – München 1983, s. 307 n.

uczniów, wyjaśniającą się w historii Jezusa, zostaje dane uczniom zrozumienie zmartwychwstania i sensu śmierci Jezusa³⁰. Ponieważ uczniowie dalej trwali przy Jezusie, pomiędzy Wielkim Piątkiem i Wielkanocą powrócili na drogę wskazaną im przez Jezusa, doszli do wiary wielkanocnej i mogli w ten sposób zrozumieć swoją misję³¹. Również teza o niezachwianej, zachowanej przez uczniów wierze powraca w zaskakującej formie. Na podstawie tekstu (drugorzędnego) u Marka 16,9 n. oraz późniejszej perykopy J 20,1.11-18 (objawienie Marii Magdalenie) dochodzi Pesch do wniosku: „wiele przemawia za tym, mając ciągle na uwadze widoczną u uczniów silną tendencję do przekazu, że kobiety, a szczególnie Maria Magdalena, jako pierwsze doszły do wiary wielkanocnej. Posiadały pewną przewagę (do przodu), w stosunku do uczniów, ponieważ one pomiędzy Wielkim Piątkiem a Wielkanocą pozostały na drodze Jezusa³². To objawienie się Jezusa Marii Magdalenie pozostało w cieniu objawień Piotrowych, objawień wobec niejako świadka urzędowego (1 Kor 15,5). Kobietom przypadła bardzo istotna rola w tworzeniu pierwszej wspólnoty. Były one prawdopodobnie pierwszymi świadkami losu Jezusa. Czy w tym kontekście należy objawienia uznać w końcu za połączone z wiarygodnością potwierdzenie historii Jezusa przekazane przez Jego uczennice i uczniów? Stwierdzenia Pescha pozostają w wielu aspektach wieloznaczne.

Krytyczne ujęcie

Bardziej zdecydowanie i konsekwentnie niż Schillebeeckx pragnie Pesch uzasadnienie wiary wielkanocnej oprzeć na wydarzeniach i procesach mających miejsce przed Wielkanocą. Szczególnie chce ją osadzić w oryginalności ziemskiego Jezusa i w wierze uczniów przez Niego ukonstytuowanej. Przeciwwstawia się, zresztą słusznie, każdej koncepcji wyprowadzającej wiarę w Chrystusa jedynie z doświadczenia wiary dotyczącego zmartwychwstania i podkreśla znaczenie roli ziemskiego Jezusa dla jej powstania i uzasadniania. Nie zadowala się jednak wyizolowaniem objawień z ogólnego doświadczenia uczniów, bardzo mocno odrzuca te szczególne objawienia po Wielkim Piątku, a właściwie, w późniejszych modyfikacjach swoich poglądów, nie przyznaje im żadnej funkcji wiarotwórczej, sprawczej w stosunku do wiary wielkanocnej. Wiara wielkanocna jest

30 R. PESCH, *Zwischen Karfreitag und Ostern...*, s. 64.

31 Tamże, s. 77 n.

32 Tamże.

spowodowana działaniem ziemskiego Jezusa i przez Niego ugruntowanej wiary uczniów. Pojawia się ona, jak wynika to z późniejszego przełożenia akcentów, wraz z połączonym z wizją Syna Człowieczego nawróceniem uczniów, po Wielkim Piątku dochodzi do jej pojawienia się, a przez żywą już gminę jest ona możliwa do potwierdzenia. Przekaz wiary wielkanocnej dokonuje się przez ziemskiego (historycznie osiągalnego) Jezusa, wraz z Jego zapowiedzią zmartwychwstania (słowa Syna Człowieczego), i – późniejsze wydarzenie – poprzez (empirycznie do zbadania) *praxis* gminy.

Ten, na pierwszy rzut oka, zadowalający pogląd, jest tylko w jego rozstrzygających punktach satysfakcjonujący, a stąd jako całość nie do utrzymania. Skupimy się jedynie na rozstrzygających punktach, chociaż czasami mogą pojawić się analogie do Schillebeeckxa.

1. Zachowana wiara czy nawrócenie uczniów?

Przeciwko tezie o zachowanej wierze uczniów, jak to już widzieliśmy, jest cały sens przekazu świadectw nowotestamentalnych (1973). Nie ma w nich nic na temat zachowanej wiary uczniów. Przeciwnie, cały NT postrzega śmierć krzyżową Jezusa jako znaczącą dyskontynuację powodującą załamanie. Zaparcie Piotra i ucieczka, a także powrót uczniów do Galilei są historycznie nie do podważenia³³. Natomiast NT mówi o nowym działaniu Boga wobec ukrzyżowanego i o zaskakujących spotkaniach Zmartwychwstałego, które to budzą odnowioną wiarę (to dotyczy również Marii Magdaleny, por. J 20,13.15). Jeśliby chodziło rzeczywiście o kontynuację wiary uczniów, to świadectwa NT jawiłyby się jako niezrozumiałe. W przeciwieństwie do tego stanowiska musimy raz jeszcze jasno stwierdzić, że ukrzyżowanie Jezusa, a więc zabicie tego, który związał ze sobą nadejście Królestwa Bożego, i oficjalne, widoczne dla każdego, potraktowanie Go jak przeklętego przez Boga musiało naruszyć u samych podstaw wiarę uczniów i spowodować jakieś załamanie. To, że wcześniejsza wiara uczniów istniała, należy przyjąć, ale istniała ona jako wspomnienie, a nie jako aktualny stan. Trudno przyjąć, jest to wręcz trudne do pomyślenia, że uczniowie ten „kryzys sensu Wielkiego Piątku”, to zgorzenie krzyża, sami z siebie byli w stanie pokonać i dokonać właściwego wartościowania³⁴.

33 Tak twierdzi sam Pesch, por. tenże, *Das Markusevangelium*, t. 2, Freiburg 1977, s. 403-451.

34 A. VÖGTLE, *Wie kam es zum Osterglauben?*, Düsseldorf 1975, s. 69-85.

Również teza o powszechnym nawróceniu uczniów pomiędzy Wielkim Piątkiem a Wielką Nocą nie jest do utrzymania. Interpretuje ona pierwotne doświadczenie wielkanocne w świetle stosunkowo późno w NT wprowadzonego obrazu przeżycia pod Damaszkiem, gdzie w Dz mamy do czynienia z helleńsko-judaistycznym toposem, jak również z problematycznym miejscem Łk 22,31 n. Również musimy tu podkreślić raczej bardzo ograniczoną w podobieństwie strukturę dojścia do wiary pierwszych świadków i późniejszego dochodzenia do wiary.

2. Przekonujące argumenty przedwielkanocne; elementy wiary wielkanocnej pochodzące z okresu ziemskiego życia Jezusa.

Należy na początek stwierdzić, że argumenty, propozycje czy stanowisko Pescha nie jest na tyle precyzyjne czy jednoznaczne, aby je można było przyjąć za wystarczające dla koniecznej w nauce argumentacji.

a). Wiara w mesjański charakter Jezusa?

Dyskusja na temat „mesjańskiego charakteru Jezusa” żywa była jeszcze przed Wielkanocą (Jezus mówił o sobie jako o eschatologicznym posłańcu Bożym, przynoszącym panowanie Boga). Trudno jednak jednoznacznie stwierdzić, że ta dyskusja była już rozstrzygnięta. Wręcz przeciwnie: można powiedzieć, że klęska związana z ukrzyżowaniem w oczach uczniów wręcz niszczyła, a przynajmniej stawiała pod znakiem zapytania Jego obraz jako posłańca Bożego, również także wszystkie potwierdzenia *de iure* Jego zmartwychwstania. To najwcześniejsze chrześcijańskie wyznanie wiary w mesjasza zakłada obok roszczenia Jezusa do bycia ostatecznym posłańcem Bożym i obok Jego ukrzyżowania jako fałszywego mesjasza (zgodnie z tytułem winy) również wiarę w Jego zmartwychwstanie. Ówczesne wyobrażenia żydowskie czyniły niemożliwym uznanie kogoś ukrzyżowanego za mesjasza, tzn. przynoszącego uświęcenie. To stanowisko uczniów świadczy o jakimś znaczącym nowym wydarzeniu, mającym miejsce po ukrzyżowaniu. W tym punkcie należy stwierdzić, że jeszcze przed odejściem (śmiercią i zmartwychwstaniem) Jezusa, pośród tzw. przesłanek uprzednich rozpoznana została prawdziwość mesjańskiego posłannictwa Jezusa, co umożliwiało wyznanie wiary w niego jako Mesjasza. Ten tok rozumowania potwierdza Mk z jego teorią tajemnicy, sekretu mesjańskiego. Przytoczona

przez Pescha argumentacja, świadcząca przeciw powielkanocnej argumentacji za mesjańskim charakterem posłannictwa Jezusa, gdzie twierdzi: „Jeśli uczniowie dopiero w następstwie przeżytych wydarzeń, ‘etykietują’ Go jako mesjasza, to są twórcami Jego mesjanizmu”³⁵, jest zbyt krótkowzroczna i fałszywa. Jest do utrzymania pod dwoma warunkami: po pierwsze, że ziemski Jezus istotnie nie był mesjaszem, po drugie, że uczniowie jednostronnie, tzn. bez jakiejś nadzwyczajnej interwencji Bożej, proklamowali go mesjaszem.

b). Uprzednio posiadane i zrozumiane jako odkupieńcze znaczenie śmierci Jezusa

Można przyjąć, chociaż w egzegezie tego zagadnienia będzie trudno o brak zdania sprzeciwu, że Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy istotnie swoją śmierć ogłosił jako zbawczą czy noszącą zbawczy charakter. To, że uczniowie wówczas zrozumieli sens Jego śmierci w takim kontekście, nie da się właściwie niczym potwierdzić. Poglądu, że to znaczenie można zauważyć w tradycji wieczerzy, nie można potwierdzić. Refleksja nie idzie w tym kierunku, zarówno w tekstach synoptyków, jak i w starym materiale Dz. Da się tam raczej wyczytać inne znaczenia śmierci oparte na ST, jako pełni sensu i źródła uświęcenia. Dalej w ujęciu Pescha brzmi to tak: uczniowie mieli świadomość zbawczego znaczenia śmierci Jezusa jeszcze przed Wielkanocą, przechowali ją (jako dla nich wówczas niezrozumiałą, niepojętą) przez cały okres tradycji Wieczerzy i dopiero później inną drogą doszli do takiego jej zrozumienia. Twierdzenie Pescha, że najpóźniej w Wielki Czwartek uczniowie byli przygotowani na śmierć Jezusa, jak również że byli w stanie uwierzyć w zmartwychwstanie Jezusa wielu teologów przyjmuje bardzo krytycznie; sam Pesch później ostrożnie wycofał się z tego twierdzenia³⁶.

c). Znane uczniom pojęcie zmartwychwstania jednostek

Wyobrażenia o martyrologii i zmartwychwstaniu mesjańsko-eschatologicznych postaci, takich jak Henoch czy Elias, można odnieść do czasów późniejszych, na pewno nie do czasów Jezusa i Jego uczniów. Wiele świadectw prowadzi do okresu ok. 100 r. po Chr. Pesch również musi przyznać, że nigdzie w NT nie używa się tych obrazów do przedstawienia sytuacji Jezusa, czyli nie

35 R. PESCH, *Zwischen Karfreitag und Ostern...*, s. 67.

36 Tamże, s. 75.

są one odnoszone do zmartwychwstania Jezusa. Stąd nie mogą być uważane za historyczno-tradycyjny pomost do zmartwychwstania Jezusa. W świetle tych i innych argumentów pozostawia te koncepcje i wskazuje inną drogę. Droga ta prowadzi poprzez wyobrażenia Syna Człowieczego i słowa Jezusa o Synu Człowieczym. Jezus sam ogłosił się i sam postrzegał się jako cierpiący Syn Człowieczy. Ponieważ w literaturze apokaliptycznej Syn Człowieczy przedstawiany jest jako wyniesiony na tron chwały Bożej i jako postać przychodząca na sąd, to Jezus głosił jednocześnie swoje zmartwychwstanie. I znów można powiedzieć, że to zbyt szybka kombinacja: „wraz ze słowami Jezusa o Synu Człowieczym jest dana równocześnie Jego obietnica zmartwychwstania, stąd wiara w zmartwychwstanie, o tyle, o ile jej powstanie jest historycznie potwierdzalne, na podstawie tej zapowiedzi może być wystarczająco wyjaśniona”³⁷. To Jezus osobiście, przedwielkanocnie, ukazał uczniom sens swojego bliskiego zmartwychwstania. Zmartwychwstanie ma swoje uzasadnienie w obietnicy Jezusa, stąd nie jest jakąś projekcją uczniów.

Krytyka tego stanowiska

Po pierwsze, twierdzenie uczniów, że zapowiedź zmartwychwstania zrealizowała się, nie mogło być jedynie ich projekcją, życzeniem, nie mogło powstać z logicznej refleksji nad wiarą, mogło ono bazować na jakimś przeżyciu, które w sposób obcy, zewnętrzny, pojawiło się w ich życiu. Sami z siebie, na podstawie obietnicy Jezusa, mogli trwać w nadziei, „że w mającym nadejść sądzie ostatecznym zostanie wykazana racja Jezusa i prawdziwość Jego nauki o bliskości Boga w stosunku do ludzi. Do tego momentu cała posiadana pewność w obliczu Jego śmierci zanika”³⁸.

Po drugie, rzeczywiście w tradycji judaistycznej istniał obraz Syna Człowieczego siedzącego na tronie chwały; nie istniało natomiast połączenie idei Syna Człowieczego ani z cierpieniem, ani ze zmartwychwstaniem. Faktu, że Jezus dokonał w swoim nauczaniu tego połączenia, nie można stwierdzić na podstawie synoptycznego przekazu. Pomiędzy krytycznymi egzegetami trwa dyskusja, czy Jezus w ogóle mówił o Synu Człowieczym; najmniej prawdopodobnym jest, że słowa o cierpiącym Synu Człowieczym odnoszą się do niego samego. Teksty takie, jak np. Łk 12,8 n., mówią w opinii egzegetów o nadchodzącym na sąd Synu

37 Tenże, „Zur Entstehung...”, s. 94 n.

38 *Neues Glaubensbuch*, red. J. FEINER – L. VISCHER, Freiburg 1973, s. 206.

Człowieczym, bez identyfikowania się z tym obrazem. Opinia Pescha co do tego tekstu jest nadinterpretacją, bo tekst ten nie mówi o samoidentyfikacji ani o relacji Jezus – Syn Człowieczy, ale o relacji słuchacz – Jezus i słuchacz – Syn Człowieczy w sądzie. Identyfikacja Jezusa z Synem Człowieczym (i to z tym nadchodzącym), który dostępuje swojej chwały w niebie, następuje w okresie powielkanocnym w logionie, i zostaje nieco zaciemnione poprzez nowe objawienie (Mt 11,27 i Łk 10,22 mogą być odbiciem refleksji wielkanocnej ze źródła Q).

Bezpiecznie brzmiące twierdzenie może być oddane w następujących słowach Martina Hengela: „Nie ma żadnego judaistycznego nauczania, mówiącego na temat podniesienia do godności mesjasza czy syna człowieczego poprzez wywyższenie czy zmartwychwstanie jakiegoś umarłego”³⁹. „Zmartwychwstanie ukrzyżowanego Mesjasza jest novum w tradycji judaistycznej”⁴⁰, jest to novum nawet w stosunku do nauki Jezusa. Pytanie o to, jak uczniowie doszli do tego, aby głosić fakt zmartwychwstania ukrzyżowanego mesjasza, powraca znowu. We wszystkich punktach można stwierdzić, że Pesch, z powodu zainteresowania pewnym osłabieniem zjawień, w kontekście poczynionych przez niego założeń, egzegetyczne wnioski i argumentacje, które stawia, można uznać za nadinterpretację. Twierdzenie, że pojawienie się wiary wielkanocnej da się uzasadnić samoświadomością Jezusa jako mesjasza, Jego wynagradzającej śmierci Sługi Bożego, albo wyprowadzić z przedwielkanocnej wiary Jego uczniów, nie wytrzymuje krytyki. Nie ma żadnego bezpośredniego przejścia od ukrzyżowanego do gminy, bez uznania jakiegoś wielkanocnego przełomu czy przełomowego znaczenia. Należy postawić pytanie: czy naprawdę trudno zauważyć, że powstanie wiary wielkanocnej bez inicjujących ją objawień jest niemal niemożliwe do wyjaśnienia? Na koniec również dla Pescha szczególne fenomeny objawień, rozumiane jako wizje, staną się historycznie wiarygodne.

3. Możliwość nadzwyczajnych objawień na początku

W swojej pierwszej propozycji (w 1973 r.) energicznie i nie bez racji opowiada się Pesch za historycznym uzasadnieniem powstania wiary wielkanocnej. Sam jednak unika poddania się ograniczeniom metody historyczno-krytycznej. Metoda ta od swego powstania obciążona była tendencją do redukowania wszystkiego do tego, co ogólne i jednakowe, czy też obciążona założeniami

39 M. HENGEL, „Der stellvertretende Sühnetod Jesu”. w: *Communio* niem. (1980) 15.

40 Tenże, „Ist der Osterglaube noch zu retten?”. w: *ThQ* 153(1973), s. 268.

uprzednimi, i jest jej bardzo trudno szczególne, jedyne, nieznane dotychczas czy ogólnie coś nowego odpowiednio uznać lub przebadać. Pesch sam wpada w ten trend, nieco bezrefleksyjnie, kiedy na poziomie wiary, czysto systematyczno-dogmatycznym, akceptuje jedyność i wyjątkowość zmartwychwstania (jako dotyczącego osobiście Jezusa pokonania śmierci), później jednak na poziomie, nazwijmy to, historycznie osiągalnego faktu nie uznaje objawień jako odpowiednio jedynych i wyjątkowych wystąpień zmartwychwstałego w historii, jako ważnych i realnych. Tak jak gdyby wszystko, co zdarzyło się na poziomie historycznie możliwym do przebadania, musi się również historycznie, w rozpoznawalnej korelacji z innymi stwierdzalnymi wydarzeniami, poddać weryfikacji. W innym wypadku musi porzucić swoje roszczenia do prawdziwości⁴¹. „To, że coś istnieje, nie musi jednocześnie oznaczać, że musi być to jednocześnie możliwe przez nas do stwierdzenia, doświadczenia, czy musi się poddać naszemu doświadczeniu. Nie wszystko, czego nie możemy doświadczyć, jest automatycznie nieistniejącym. Oczywiście również tam, gdzie chcemy mówić o nie-doświadczalnym, uzasadniamy to wykazując istnienie tego czegoś w sposób bardzo przekazywalny, mianowicie odwołując się do naszego doświadczenia.

Oczywiście mamy w NT tylko relatywnie małą grupę tekstów, mówiących o powstaniu wiary wielkanocnej, które tworzą wczesne przedpawłowe i pawłowe opowiadania o objawieniach, ale wskazują one pierwszorzędnie, przeciw twierdzeniom Pescha z 1973 r., na jakieś początkowe doświadczenie, spotkanie i nie można im przeciwstawić żadnej innej grupy tekstów, które prowadziłyby do innych wniosków. W tym świetle należy uznać opowiadania o objawieniach za zupełnie nowe, niezastępowalne niczym innym, doświadczenie początków, w których nastąpiło spotkanie ze zmartwychwstałym i świadomość Jego zbawczej obecności. Należy je traktować bardzo poważnie. Nawet wówczas, gdy nie możemy powtórzyć tego doświadczenia i z tego powodu jawi się nam ono jako podejrzanе, ponieważ nie poddaje się korelacjom, analogiom, strukturze znanych przez nas innych doświadczeń, a w ten sposób nie staje się ono dla nas jaśniejsze i bardziej zrozumiałe. Jednak te wnioski również w nowej próbie Pescha z 1983 roku nie znajdują uznania. Ponownie przedstawia on wizję zmartwychwstałego jako wizję Syna Człowieczego, czyniąc je w ten sposób zależnymi od profetycznych wypowiedzi ziemskiego Jezusa i uznając je za wytwór istniejącej już uprzednio wiary uczniów.

41 Por. R. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg 1982, s. 30.

W ostatnich latach działalności Pescha widać u niego rosnący wpływ wniosków wynikających z doświadczeń nawrócenia i żywotności pierwszej gminy, a zwłaszcza z tzw. zintegrowanej gminy. Widać wyraźnie, że swój nowy pogląd, wyrażony szczególnie w tomiku *Zwischen Karfreitag und Ostern*, opiera na tekstach odzwierciedlających życie późniejszej gminy, opowiadaniach o Emaus i na historyzującym, ale bardzo istotnym dla zintegrowanej gminy, tekście Marka. Jeśliby relekturę tych tekstów przedstawił jako pogłębiającą życie zintegrowanej gminy, trudno by było powiedzieć cokolwiek przeciw. Ale wyciąga on również końcowe, historycznie istotne wnioski z tej relektury. Po tym jak Pesch stwierdził, że powinno się pominąć „historyczną mitologizację” początków wiary wielkanocnej, daje się jednak ten pogląd rozciągnąć na inne koncepcje, jak np. „historyczna mitologizacja” genezy zintegrowanej gminy. Historycznie nie do utrzymania wsteczna projekcja późniejszego nawrócenia i powstania gminy, jak również nie do przyjęcia pod względem teologicznym pomieszanie Wielkanocy i Pięćdziesiątnicy zauważamy w cytacie ze wspomnianego dzieła: „Droga uczniów pomiędzy Wielkim Piątkiem a Pięćdziesiątnicą stała się drogą budowania gminy”⁴². W NT, jeśli popatrzymy na chronologię wydarzeń zmartwychwstania, budowania gminy i zesłania Ducha Św., zmartwychwstanie jest wyraźnie podane uprzednio, nie tylko w oparciu na Łk 24,44-49 czy Dz 2,32 n.; również w przekazach dotyczących związków pomiędzy tymi wydarzeniami u Jana Zmartwychwstały i objawiający się uczniom Jezus jest tym, który im przekazuje Ducha i posyła ich do budowania gminy i do misji (J 20,19-23).

Dokonując pewnego streszczenia, można powiedzieć, że w odniesieniu do powstania wiary wielkanocnej zauważamy u Pescha dwojaką tendencję: z jednej strony próbę przeniesienia czy wyprowadzenia jej genezy z okresu przedwielkanocnego, z historii ziemskiego Jezusa, z drugiej strony – „ucieczkę do przodu”, do okresu powielkanocnego i do czasu po zesłaniu Ducha, do wczesnokościelnego i dzisiejszego doświadczenia wiary. Również na końcu pozostaje nawrócenie uczniów – jako podstawa powstania wiary wielkanocnej. I pomimo że zadaniem Pescha było „wyjaśnienie powstania wiary wielkanocnej, na tyle na ile jest ona historycznie osiągalna”, to ani zadawałajaco, ani przekonująco tego nie uczynił.

42 R. PESCH, *Zwischen Karfreitag und Ostern...*, s. 84.

Ks. WOJCIECH MISZTAŁ

*Chrzest: sakrament życiodajnej śmierci z Chrystusem
(w świetle listów św. Pawła Apostoła)*

Wystarczy wziąć do ręki konkordancję, by przekonać się, iż nowotestamentalne listy Pawłowe bardzo dużo miejsca poświęcają Jezusowi Chrystusowi. Z kolei analizując, co pisma te chcą przekazać o Chrystusie, nie da się zanegować, że poczesne miejsce zajmuje w nich tematyka związana z Jego śmiercią. Szósty rozdział Listu do Rzymian należy do tych tekstów Pawłowych, które łączą śmierć Chrystusa z chrztem. Dokładniej mówiąc, św. Paweł już na samym początku tego rozdziału pisze, że w chrzcie chrześcijanin umarł razem z Chrystusem. Spróbujemy, przynajmniej w zarysie, zapoznać się z tym przesłaniem.

To nie śmierć stanowi o znaczeniu Chrystusa, to Chrystus nadaje śmierci zbawczy charakter

Czytając listy Pawłowe, można odnieść wrażenie, że śmierć bywa traktowana, podobnie jak np. grzech, jako samodzielny byt, byt osobowy¹. Jednakże śmierć Chrystusa i związane z nią cierpienia nie są żadną wielkością, istotą itp. niezależną czy autonomiczną. To nie śmierć i związane z nią cierpienia stanowią o znaczeniu Chrystusa, to Chrystus nadaje im znaczenie. Jednak w ostatecznym

1 Szerzej na ten temat zob. J. GNILKA, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001, s. 305; J.K. CHAMBLIN, "Freedom/Liberty". w: *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G.F. HAWTHORNE, R.P. MARTIN, Downers Grove - Leicester 1993, s. 313; J.L. SECUNDO, *Le christianisme de Paul. L'histoire retrouvée*, Paris 1988, s. 57 (autor ten pisze m.in.: „Grzech u Pawła – antropologiczna personifikacja Szatana”).

rozrachunku nie chodzi wyłącznie o śmierć Chrystusa wraz ze związanymi z nią okolicznościami. Pod tym względem nie jest ona wyjątkiem: On nadaje ostateczny sens także śmierci potrzebujących zbawienia, także ich cierpieniu (zob. np. Rz 8,17.34-39; Kol 1,12-29). Przy tym – i jest to także element fundamentalny – w świetle *Corpus Paulinum* Chrystus nie czyni tego samotnie, ale razem z Ojcem i Duchem (zob. np. Rz 1,3-4)².

Listy Pawłowe mówią o śmierci Chrystusa jako o Bożym zbawczym działaniu m.in. w taki sposób, że wskazują na Ojca i na Syna. Ojciec stoi za śmiercią Syna. Zarazem jednak staje się ona faktem z woli Syna. „Jeżeli Bóg z nami, któż przeciwko nam? On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał, jakże miałby wraz z Nim i wszystkiego nam nie darować?” (Rz 8,31-32). „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2,20). Zagadnienie wydania Chrystusa na śmierć przez Ojca oraz wydania się Chrystusa na śmierć jest tematem bardzo ważnym, ale i złożonym, wręcz trudnym. Podejmując go, trzeba być świadomym ogromnej odpowiedzialności, gdy będzie się proponować taką czy inną interpretację. Zwłaszcza chyba przesłanie o Ojcu, który na śmierć wydaje Syna, dla współczesnych pozostaje z wielu różnych powodów dużym wyzwaniem³. Szczególnie pomocna może się tu okazać lektura Flp 2,6-11. Do zwrócenia uwagi na ten właśnie tekst skłania też Flp 2,5. Otóż chyba zbyt rzadko zauważa się, że ten werset Listu do Filipian został pomyślany jako wstęp do Flp 2,6-11, wprowadzenie wskazujące na bardzo ścisły związek między chrześcijanami i Chrystusem, wskazujące na samą istotę życia chrześcijan, ich duchowości. O tej wspólnotcie jako mającej nawet charakter boski następująco pisał św. Jan Chryzostom:

„Nasz Pan Jezus Chrystus, kiedy pobudzał swych uczniów, by podjęli się wypełnienia wielkich dzieł, sam siebie dawał za przykład (...). To samo czyni błogosławiony Paweł, stawiając im przed oczyma Chrystusa jako wzór (...). Przecież nic nie umacnia tak duszy wielkiej i uduchowionej w pełnieniu dobrych uczynków, jak świadomość, że w ten sposób każdy staje się jak Bóg”⁴.

2 Co do interpretacji trynitarniej Rz 1,3-4 zob. np. P. CODA, *Dio uno e trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, Cinisello Balsamo 1993, s. 116.

3 Por. interesujące przemyślenia na ten temat u J.B. GREEN, „Death of Christ”, w: *Dictionary of Paul...*, s. 201-209, s. 203n.

4 Cyt. za: *Galati. Efesini. Filipiesi* (La Bibbia commentata dai Padri. Nuovo Testamento 8), red. M.J. EDWARDS, Roma 2005, s. 258.

Św. Paweł w Flp 2,5-11 wskazuje na pewne uczestnictwo w Chrystusowych kolejach życia. Flp 2,5 to tekst krótki i zarazem bogaty, gdy chodzi o możliwości rozumienia, które należy uwzględnić. Oto propozycja przekładu: „To czujcie w was, co [było i jest] także w Chrystusie Jezusie”. Polskie „czujcie” odpowiada tu greckiemu φρονεῖτε. Stąd zarazem trzeba pamiętać np. o znaczeniu „postępujcie”. W każdym razie w grece gramatycznie mamy tu do czynienia z trybem rozkazującym czasu teraźniejszego w stronie aktywnej. Zasadniczo powinno więc chodzić nie o myślenie/postępowanie sporadyczne, ale trwale cechujące chrześcijan. Strona aktywna wskazuje na zaangażowanie się czy na potrzebę zaangażowania się ze strony chrześcijan. Z kolei ἐν ὑμῖν może znaczyć zarówno „w was”, jak też „wśród was”. W zaproponowanym tłumaczeniu orzeczenie „było i jest” zostało dodane. W tekście greckim brak czasownika – dlaczego więc podobieństwo względem Chrystusa, o którym Apostoł pisze w Flp 2,5-11, miałoby dotyczyć wyłącznie Chrystusowej przeszłości, a więc z wykluczeniem aktualnego statusu powielkanocnego, o którym jest mowa w Flp 2,9-11? O takim podobieństwie – i to jako o udzielanym przez wszechmocnego, a więc boskiego, Chrystusa – św. Paweł pisze nieco dalej, tzn. w Flp 3,20-21. W takim razie, jeśli w Flp 2,5-11 św. Paweł mówi o pewnym uczestnictwie w życiu Syna, to nie ma na myśli wyłącznie Jego uniżenia i śmierci. Nie oznacza to bynajmniej, że w ten sposób uniżenie i śmierć Chrystusa są niedoceniane. To ostatnie⁵ niestety może się przydarzyć właśnie wtedy, gdy nie dostrzega się ich związku z całym boskim misterium Chrystusa.

Flp 2,6-11 nie pomija chwalebnego statusu Syna. Dane o Jego uniżeniu i śmierci znajdują się w centrum, rozjaśnia je wskazujący na stan chwalebny początek i zwieńczenie tekstu. Nie chodzi więc o żadne pomijanie, pomniejszanie, lecz o uchwycenie logiki, celowości, ukierunkowania misterium, wzajemnych związków. Proporcje i układ przedstawiają się następująco:

⁵ Czy takie niebezpieczeństwo nigdy nie zagraża? Dwa pierwsze rozdziały *Pierwszego Listu do Koryntian* wydają się wskazywać, iż w jakiejś mierze ulegli mu pierwsi chrześcijanie z Koryntu (przynajmniej ich część), że Apostoł to zauważył, uznał sprawę za ważną i podjął próbę zaradzenia błędowi (tzn. stara się pomóc Koryntianom).

Flp 2,6	Flp 2,7-8	Flp 2,9-11
<i>On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem,</i>	<i>lecz огоłocił samego siebie, przyjmawszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci - i to śmierci krzyżowej.</i>	<i>Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych. I aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem ku chwale Boga Ojca.</i>

Całe ziemskie życie Syna – oczywiście także Jego męka i śmierć – stanowi integralną część Jego istnienia, Jego misterium. Dzielenie tekstu na części, niedoceniając jego jedności jest błędną drogą interpretacji. Musi też negatywnie wpływać na duchowość (a może i wypływa z jej stanu – wtedy zadaniem teologii byłoby promować odpowiedni rozwój). W należącej do cyklu „Duch Święty w życiu wewnętrznym człowieka” katechezie „Duch Święty źródłem prawdziwego pokoju” Sługa Boży Jan Paweł II wyjaśnia: „Mowa tu bowiem o pokoju, który jest owocem *odkupieńczej ofiary złożonej na krzyżu i ostatecznie spełnionej, gdy Chrystus został otoczony chwałą*”⁶. Podobnie jak inne wydarzenia składające się na Jego życie, także śmierć czerpie całą swą wartość, całe swe życiodajne znaczenie z tego, że jest Jego. Ich źródłem jest Syn, który stał się i na zawsze będzie także człowiekiem, Syn w boskiej komunii z Ojcem i Duchem (zob. np. Rz 1,3-4 i 8,9). To stąd pochodzi życiodajna, zbawcza, wyjątkowa wartość tej śmierci, jej moc bycia drogą ku zmartwychwstaniu Chrystusowemu, ku zmartwychwstaniu, ku pełni życia dla potrzebujących zbawienia.

⁶ JAN PAWEŁ II, Katecheza *Duch Święty źródłem prawdziwego pokoju* (20.03.1991), nr 3 (podkreślenia moje - WM).

„A nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany. Chrystus bowiem umarł za nas, jako za grzeszników, w oznaczonym czasie, gdyśmy byli bezsilni. A za człowieka sprawiedliwego podejmuje się ktoś umrzeć tylko z największą trudnością. Chociaż może jeszcze za człowieka życzliwego odważyłby się ktoś ponieść śmierć. Bóg zaś okazuje nam swoją miłość przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami. Tym bardziej więc będziemy przez Niego zachowani od karzącego gniewu, gdy teraz przez krew Jego zostaliśmy usprawiedliwieni. Jeżeli bowiem, będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna, to tym bardziej, będąc już pojednani, dostąpimy zbawienia przez Jego życie. I nie tylko to, ale i chlubić się możemy w Bogu przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, przez którego teraz uzyskaliśmy pojednanie” (Rz 5,5-11).

Listy Pawłowe należą do tych pism, według których zbawienia udziela Ojciec wraz z Chrystusem i Duchem Świętym, Ojciec przez Chrystusa w Duchu. Jest ono Bożym darem ściśle związanym z Chrystusowym misterium paschalnym, które jako dar Trzech jest misterium paschalnym potrzebujących zbawienia. W ten sposób ci ostatni stają się przyjmującymi zbawienie. Cierpienie i śmierć to udział nie tylko Syna. Św. Paweł wie o tym. Zdaje sobie też sprawę, że także istota stworzona bywa w stanie poświęcić swe życie, zdecydować się cierpieć i umrzeć dla innych, dla ich dobra, ratowania (zob. np. 1 Kor 13,3). Takie cierpienie może nawet posiadać wartość nadprzyrodzoną, zbawczą. List do Kolosan zawiera m.in. następujące stwierdzenie: „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1,24). Zarazem – i powinno to dawać wiele do myślenia – wg *Corpus Paulinum* jedynie śmierć Chrystusowa przynosi zbawienie, przynosi pełnię życia. W ten sposób listy Pawłowe nie mówią o żadnej innej śmierci, o nikim innym. Apostoł mówi o naśladowaniu Chrystusa, o upodabnianiu się do Niego. Pisz tak o sobie samym, o innych wierzących w Chrystusa. „Bądźcie naśladowcami moimi, tak jak ja jestem naśladowcą Chrystusa” (1 Kor 11,1). „(...) przyjmując słowo pośród wielkiego ucisku, z radością Ducha Świętego, staliście się naśladowcami naszymi i Pana” (1 Tes 1,6). Apostołowi chodzi nawet o podobieństwo, które wiąże ze śmiercią. „Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa i znalazł się w Nim (...) przez poznanie Jego: zarówno

mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci, dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych. Nie mówię, że już to osiągnąłem i już się stałem doskonałym, lecz pędzę, abym też to zdobył, bo i sam zostałem zdobyty przez Chrystusa Jezusa. (...) Bądźcie, bracia, wszyscy razem moimi naśladowcami i wpatrujcie się w tych, którzy tak postępują, jak tego wzór macie w nas” (Flp 3,8-17). Zarazem jednak św. Paweł nie jest zdania, jakoby Chrystusowi w Jego śmierci można było dorównać. To, co Chrystus sprawia w swej śmierci, jest wyjątkowe, bo skutecznie zbawcze.

„Ale nie tak samo ma się rzecz z przestępstwem, jak z darem łaski. Jeżeli bowiem przestępstwo jednego spowodowało na wszystkich śmierć, to o ileż obficie spłynęła na nich wszystkich łaska i dar Boży, łaskawie udzielony przez jednego Człowieka, Jezusa Chrystusa. (...) Jeżeli bowiem przez przestępstwo jednego śmierć zakrólowała z powodu jego jednego, o ileż bardziej ci, którzy otrzymują obfitość łaski i daru sprawiedliwości, królować będą w życiu z powodu Jednego, Jezusa Chrystusa. A zatem, jak przestępstwo jednego spowodowało na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie. (...) jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi” (Rz 5, 15-19; zob. też 5,5-11).

„Czyż Paweł został za was ukrzyżowany? (...) my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest (...) dla tych (...), którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Boga i mądrością Boga. (...) Przez Niego bowiem jesteście w Chrystusie Jezusie, który stał się dla nas mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem” (1 Kor 1,13-30).

Pochodzącą do Chrystusa wyjątkowość Jego śmierci trzeba rozumieć jednocześnie w kategoriach absolutnie życiodajnego oddzielania i absolutnie życiodajnego łączenia. Skuteczność pochodzi tu od Chrystusa i tym samym od Ojca oraz Ducha. O tej korzystnej dla człowieka skuteczności Chrystusowego zaangażowania się, o życiodajnym łączeniu i życiodajnym oddzielaniu św. Paweł pisze np. w chrzcielnych 1 Kor 6,9-11 oraz w Rz 6,1-11⁷.

7 Gdy chodzi o 1 Kor 6,9-11 i Rz 6,1-11 jako o wskazujące na chrzcielne Boże zbawcze działanie na rzecz potrzebujących zbawienia zob. J. SANCHEZ-BOSCH, „Drugi List do Koryntian”. w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. FARMER, Warszawa 2000, s. 1466; J.A. FITZMYER, „Pauline Theology”. w: *The New Jerome Biblical Commentary*, red. R.E. BROWN, London 1992, s. 1408.

Boże życiodajne posługiwanie się sakramentem: chrzest

Ojciec, Chrystus i Duch Święty zbawiają, udzielają pełni życia przez Chrystusowe misterium paschalne, na które składa się męka, śmierć, zmartwychwstanie i wywyższenie w chwale Chrystusa (zob. np. Rz 1,3-4; 8,11-17; 1 Kor 15,1-23; Flp 2,6-11). To misterium już zostało dopełnione w określonym miejscu i czasie. Stąd kardynalną sprawą jest dostępność jego skutków dla potrzebujących zbawienia, którzy żyją gdzie indziej i kiedy indziej. W świetle *Corpus Paulinum*, gdy chodzi o możliwość korzystania z owoców Chrystusowego misterium paschalnego, trzeba wskazać na dwa następujące narzędzia: Słowo Boże i sakramenty. Inaczej mówiąc, Słowo Boże i sakramenty mają zupełnie podstawowe znaczenie dla duchowości. „Paweł, sługa Chrystusa Jezusa, z powołania apostoł, przeznaczony do głoszenia Ewangelii Boga, którą On przedtem zapowiedział przez swoich proroków w Pismach świętych, o Jego Synu, który stał się według ciała z rodu Dawida, który został przedstawiony jako Syn Boga w mocy według Ducha Świątości przez powstanie martwych, o Jezusie Chrystusie, Panu naszym. (...) Bo ja nie wstydzę się Ewangelii, jest bowiem ona mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, potem dla Greka. W niej bowiem objawia się sprawiedliwość Boża, która od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi, jak jest napisane: a sprawiedliwy z wiary żyć będzie” (Rz 1,1-17)⁸. Informacje na temat dostępności na drodze sakramentalnej można znaleźć w szóstym rozdziale Listu do Rzymian – do tego tekstu przyjdzie jeszcze powrócić.

Listy Pawłowe mają wiele do powiedzenia na temat chrztu. Wskazują, iż jest on bardzo ważny. Przez niego udziałem człowieka staje się zbawienie rozumiane jako zwycięstwo nad grzechem, jako udzielenie pełni życia. Ten udział w doczesności już jest rzeczywisty, a zarazem jeszcze nie jest definitywny, pełny (Rz 8,24n). Listy Pawłowe, by o tym powiedzieć, mogą używać nawet czasu przeszłego dokonanego. „(...) razem z Nim [tzn. z Chrystusem] zostaliście pogrzebani w chrzcie, w którym też razem [z Nim] zostaliście wskrzeszeni” (Kol 2,12). Jeden z teologów bogactwo danych Pawłowych na temat chrztu sprowadza do następujących punktów: 1) wymiar eschatologiczny, 2) zmiana sytuacji już w doczesności, 3) wskrzeszenie do nowego życia, 4) umieranie, zmartwychwstawanie i posługa

8 Co do tłumaczenia „przez powstanie martwych” (nie zaś: „przez powstanie z martwych”), zob. np. W. MISZTAŁ, *Odnowienie i udzielenie pełni życia w Świętym Duchu Ojca i Chrystusa. Studium na podstawie listów św. Pawła Apostoła*, Kraków 2002, s. 81.

apostolska⁹. Niezależnie od tego, jak zostanie przyjęta powyższa synteza, nie wolno stracić z pola widzenia faktu, iż interpretujemy bogactwo jednego i tego samego chrztu. W przeciwnym razie grożą błędy, nieporozumienia, gdy chodzi o recepcję przesłania, o ocenę sytuacji. Zasada ta obowiązuje także, gdy chodzi o rozumienie i przeżywanie chrztu jako śmierci z Chrystusem. Wg *Corpus Paulinum* konsekwencje chrztu – zarówno te doczesne, jak i ostateczne – mają zakorzenienie w związku z Chrystusem w Jego komunii z Ojcem i Duchem. Przykładu dostarcza tu 1 Kor 6,9-11: „Czyż nie wiecie, że niesprawiedliwi nie posiadą królestwa Bożego? Nie łudźcie się! (...) A takimi byli niektórzy z was. Lecz zostaliście obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i w Duchu Boga naszego”.

By lepiej zrozumieć Pawłowe przesłanie na temat chrztu jako narzędzia, przez które Bóg potrzebujących zbawienia obdarza swą łaską, dobrze będzie zwrócić uwagę na terminologię. Grecki czasownik βαπτίζω chyba już spontanicznie (żeby nie powiedzieć: mechanicznie) tłumaczy się na język polski (i nie tylko na ten) jako „chrzczyć”. Faktycznie, czasownik ten stanie się, jak pokazuje już Nowy Testament, terminem technicznym wskazującym na chrzest chrześcijański i znaczy wtedy „udzielać chrztu”. Jednak w znaczeniu pierwszym βαπτίζω oznacza: 1) „zanurzać” (np. statek), „zalewać (w)”, „zatapiać (w)”; 2) „zanurzyć (np. naczynie), żeby zaczerpnąć” (np. wodę)¹⁰. Stąd logicznie mamy też znaczenia: „obmyć”, „wykąpać”, „oczyścić”¹¹. Jednak znaczenie „zanurzyć (np. naczynie), żeby zaczerpnąć” (np. wodę) sugeruje, by nie ograniczać się do idei przywrócenia właściwego stanu rzeczy. Jeśli św. Paweł pisze „zostaliśmy ochrzczeni [ἐβαπτίσθημεν] może lepiej byłoby tłumaczyć: „zostaliśmy przez chrzest zanurzeni”] w (εἰς) Chrystusa Jezusa” (Rz 6,3), to czy nie oznacza to oczyszczenia duchowego z grzechów i zarazem obdarzenia komunią z Bogiem, komunią pełniejszą w stosunku do tej, która była udziałem człowieka przed tragicznym wtargnięciem grzechu w dzieje świata, czerpania od Boga łaski, pełni życia? Wiele tekstów Pawłowych wskazuje właśnie na taki rozwój sytuacji (zob. np. 1 Kor 2,9; 2 Kor 5,17; Flp 3,20n)¹². Czasownik

9 G.R. BEASLEY-MURRAY, „Baptism”. w: *Dictionary of Paul...*, s. 60n.

10 M.A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris 1989, s. 346.

11 Zob. np. M. CARREZ, F. MOREL, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Genève-Pierrefitte 1988, s. 53.

12 Szerzej na ten temat zob. np. M. LUBOMIRSKI, *Il ruolo dello Spirito Santo nel passaggio dall'uomo vecchio all'uomo nuovo secondo san Paolo*, Roma 1988, s. 93; W. MISZTAŁ, *Odnowienie i udzielenie pełni życia...*, s. 315n.

βαπτίζω należy do tej samej rodziny słów co czasownik βάπτω¹³. Otóż w znaczeniu pierwszym także ten ostatni znaczy „zanurzać”, „zalewać (w)”, „zatapiać (w)”. Dalej może też znaczyć, że przez zanurzenie dana rzecz nabiera cech środowiska, do którego została wprowadzona, przejmuje od niego pewne właściwości czy też to środowisko ją zmienia, nadaje je swoje cechy (chodzi np. o farbowanie)¹⁴. Do ważnego przesłania o oczyszczeniu, o przywróceniu właściwego stanu rzeczy trzeba by w takim razie dodać ideę doprowadzenia do nowego, lepszego stanu, np. upiększenia. Gdyby chrześcijanin został zanurzony w Chrystusa, w Jego śmierć – a tak przecież chrzest rozumie i przedstawia św. Paweł w Rz 6,1-11 – to czy może jakieś cechy (a jeśli tak, to jak ważne?) otrzymać/przyjąć od Chrystusa, w Jego śmierci? Na podstawie Rz 6,1-11 trzeba udzielić pozytywnej odpowiedzi. Dokładniej chodzi o obdarzenie udziałem w boskiej pełni życia Zmartwychwstałego, w życiu Bożym.

Od dawna czasownik βαπτίζω interpretowano jako wskazujący na udzielanie chrztu przez zanurzenie czy z nim związany¹⁵. Taki przebieg liturgii zakładał, że przyjmujący chrzest przez pewien czas pozostawał pod wodą. Faktycznie w *Liście do Rzymian* św. Paweł przedstawia ten sakrament nie tylko jako „zanurzenie” w Chrystusa, w Jego śmierć, ale także pogrzebanie z Chrystusem (Rz 6,3n). Czy należy tu widzieć potwierdzenie faktycznego udziału w śmierci Chrystusa? Pogrzebanie Chrystusa to swego rodzaju potwierdzenie, że On rzeczywiście umarł. Najważniejsze (i wyłączone?) byłoby znaczenie apologetyczne. Jednakże historia Jezusa nie kończy się, ponieważ jeśli On faktycznie umarł, to rzeczywiście też zmartwychwstał: tak rozumuje Apostoł w 1 Kor 15,1-23. Zmartwychwstanie Chrystusa to wydarzenie bardzo bogate. Ma ono m.in. charakter empiryczny, doświadczalny. Ludzie mają dowody, żeby powiedzieć, iż Umarły znowu/nadal od pewnego momentu (tzn. od trzeciego dnia) żyje w swoim ciele (zob. np. 1 Kor 15,1n).

Wróćmy do chrztu chrześcijańskiego i jego związków z Chrystusowym misterium paschalnym. „(...) Zostaliśmy z Nim [tzn. z Chrystusem] pogrzebani przez chrzest [zanurzający] w [Jego] śmierć, byśmy, jak został wskrzeszony Chrystus z martwych przez Chwałę [tzn. przez Ducha] Ojca, także my w nowości

13 Zob. A. OEPKE, βάπτω, βαπτίζω etc.. w: TDNT I, s. 529n.

14 Zob. M.A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français...*, s. 347.

15 Zob. np. S. LYONNET, *Les épîtres de saint Paul aux Galates et aux Romains*, Paris 1953, s. 88; E. STOMMEL, „Begraben mit Christus” (Röm. 6,4) und der Taufritus“. RQCAK 49(1954), s. 7; tenże, „Das «Abbild seines Todes» (Röm 6,5) und der Taufritus“. RQCAK 50(1955), s. 1n.

życia postępowali”¹⁶ – może pogrzebanie z Chrystusem w chrzcie trzeba jednak rozumieć także jako pewien udział w tym, czego Chrystus dokonuje między swą śmiercią i zmartwychwstaniem¹⁷. Czy poświadcza to następujący fragment Pierwszego Listu do Koryntian: „Bo inaczej czegoż dokonają ci, co przyjmują chrzest za zmarłych? Jeżeli umarli w ogóle nie zmartwychwstają, to czemuż za nich chrzest przyjmują?” (1 Kor 15,29)? Niezależnie od odpowiedzi na pytanie, co rozumieć przez wspomniany w 1 Kor 15,29 chrzest, jedno jest pewne. Mamy do czynienia z wiarą (i jej konkretnymi oznakami), że Chrystus chce i jest w stanie udzielić zbawienia wszystkim, a dokładniej nie tylko tym, którzy żyli w czasie, kiedy dokonał zbawczego dzieła przez swe misterium paschalne, lecz także następującym po nich pokoleniom. Taka jest wiara Kościoła katolickiego.

„Chrześcijanina z pewnością przynagla konieczność i obowiązek walki ze złem pośród licznych udręk, a także przyjęcia śmierci; ale złączony z misterium paschalnym i upodobniony do śmierci Chrystusa wyjdzie umocniony nadzieją na spotkanie zmartwychwstania (...).

Odnosi się to nie tylko do chrześcijan, lecz także do wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu w niewidzialny sposób działa łaska (...). Skoro bowiem Chrystus umarł za wszystkich (...) i skoro ostateczne powołanie człowieka jest w istocie jedno, mianowicie Boskie, powinniśmy utrzymywać, że Duch Święty wszystkim daje możliwość uczestniczenia w tym misterium paschalnym w tylko Bogu znany sposób”¹⁸.

Chrzest chrześcijański, udzielany za czasów św. Pawła przez zanurzenie, nie kończy się też takim stanem, że chrześcijanin pozostaje cały czas pod wodą. On z niej wychodzi. W przypadku chrztu przez zanurzenie to, czego doświadczał przyjmujący chrzest, oraz to, co widzieli uczestnicy obrzędu, jest bardzo

16 Co do rozumienia w Rz 6,4 słowa *δόξα* (*chwala*, *Chwała*) jako wskazujących na Ducha Świętego zob. np. G.R. BEASLEY-MURRAY, „Dying and Rising with Christ”. w: *Dictionary of Paul...*, s. 220.

17 Pod tym kątem dobrze byłoby z tekstów Pawłowych przeanalizować np. Rz 14,8-9; Ef 4,9n; Flp 2,9n. Nawiązując do Dz 3,15; Rz 8,11; Hbr 13,20 i 1 P 3,18-19 Katechizm Kościoła Katolickiego w nrze 632 stwierdza: „Liczne wypowiedzi Nowego Testamentu, według których Jezus został wskrzeszony «z martwych» (...), zakładają, że przed zmartwychwstaniem przebywał On w krainie zmarłych (...). Takie jest pierwsze znaczenie, jakie przepowiadanie apostolskie nadało zstąpieniu Jezusa do piekieł; Jezus doświadczył śmierci jak wszyscy ludzie i Jego dusza dołączyła do nich w krainie umarłych. Jezus zstąpił tam jednak jako Zbawiciel, ogłaszając dobrą nowinę uwięzionym duchom”.

18 SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7.12.1965), nr 22.

sugestywne: zanurzenie i pozostawanie pod wodą bardzo dobrze odpowiadają śmierci i pogrzebaniu, zaś wynurzenie się – zmartwychwstaniu, życiu. Jeśli zanurzenie symbolizuje, że udziałem człowieka staje się komunია paschalna z Chrystusem, to wynurzenie bynajmniej nie oznacza jej końca. Ona przecież nie tylko ma trwać, lecz ma we wskrzeszeniu otrzymać swą wieczną pełnię (zob. np. Rz 6,11.23; 1 Kor 15,42n). Mówiąc o zmartwychwstaniu, Rz 6,4.9 korzysta z czasownika ἐγείρω. W znaczeniu pierwszym oznacza on „podnieść”, „obudzić”, następnie także „wskrzesić z martwych”. Przy podnoszeniu i wynurzaniu (czy wynurzaniu się) mamy zbieżność co do ruchu w górę. Samo zaś przebogate w aspekty misterium, które lakonicznie określa się mianem zmartwychwstania, ma także bardzo ważny wymiar wywyższenia czy wręcz może zostać określone jako wywyższenie (zob. np. Flp 2,8-11).

Chrzest jest „chrztem w Chrystusa” (Rz 6,3). Od tego momentu człowiek jest w takiej korzystnej dla siebie komunii z Bogiem, którą za listami Pawłowymi można przedstawić następująco: Chrześcijanin pozostaje, żyje w Chrystusie (zob. Rz 6,1-11), Duchu Świętym (zob. 1 Kor 6,9-11), w Ojcu (zob. Kol 2,12 i 3,3). Nie panuje już nad nim grzech, nie trwa w grzechu (Rz 6,1n) i tym samym nie włada nim śmierć rozumiana jako wróg ludzi (Rz 5,8n). Chrzest jest przeprowadzeniem/ przejściem bardzo ważnym i korzystnym dla człowieka. Sformułowanie „chrzest w Chrystusa”, jak pokazuje greka, wskazuje także na pewien dynamizm, ukierunkowanie, ruch¹⁹. Tego rodzaju zmiana może być jedynie dziełem samego Boga. Jednak urzeczywistnia się ona w takim znaczeniu, że łaska ubogaca obdarowanego, że człowiek zostaje przez Boga włączony jako aktywny uczestnik/ współpracownik tego misterium, i to nie tylko na rzecz siebie samego. Nie oznacza to jednakże, jakoby człowiek zajmował Boże miejsce (zob. np. Ef 2,1n). Taką dokonującą się przez chrzest zmianę listy Pawłowe przedstawiają również jako „przyobleczenie/przyobleczenie się w Chrystusa”²⁰. „Wszyscy (...) synami Boga jesteście przez wiarę w Chrystusie Jezusie. Wszyscy przecież, którzy zostaliście w Chrystusa ochrzczeni, w Chrystusa przyoblekliście się. Nie ma już Żyda ani Greka, ani niewolnika ani człowieka wolnego, ani mężczyzny ani kobiety, gdyż

19 Szerzej na ten temat zob. W. MISZTAŁ, *Przez Chrystusa, ku Chrystusowi, z Chrystusem. Spod panowania grzechu i śmierci do pełni życia. Duchowość biblijna*, Kraków 2007, s. 103n.

20 Ga 3,27 pozwala rozumieć *przyobleczenie w Chrystusa* zarazem jako dzieło Boże i jako związane z pewnym wkładem ze strony człowieka. Obie możliwości trzeba uwzględnić, jako że nie wykluczają się one, lecz dają spójny, kompletny obraz.

wszyscy jesteście jednym w Chrystusie Jezusie. Jeśli zaś jesteście Chrystusa, to jesteście także dziećmi Abrahama i według obietnicy dziedzicami” (Ga 3,26-29). Przy czym chrzcielne przyobleczenie/przyobleczenie się w Chrystusa nie jest czymś zewnętrznym, niczego niezmieniającym w człowieku. Dotyczy jak najbardziej pozytywnych przemian wewnętrznych i nowej sytuacji, także zewnętrznej – chodzi o przeprowadzenie/przejście pod panowanie, pod auspicje Chrystusa, pod Jego wszechmocną, boską protekcję, gdzie Bóg objawia się jako solidarny z potrzebującym zbawienia²¹. Uwzględniając bieg czasu – a przede wszystkim jest on w służbie zbawienia, stanowi część historii udzielania pełni życia – chrzcielne przyobleczenie czy przyobleczenie się w Chrystusa jest przyobleczeniem/przyobleczeniem się w Zmartwychwstałego. Kiedy w Rz 6,1-11 św. Paweł pisze o chrzcielnym udziale w śmierci Chrystusa, to mówi o udziale w śmierci Zmartwychwstałego, tzn. tego, który już śmierć na zawsze pokonał. Jego zwycięstwo zaś jest aż tak zupełne, iż z cierpienia, poniżenia i śmierci w pełni uczynił Boże sprawne narzędzie zbawcze. Czy dla włączonych w Chrystusa przez chrzest włączenie w Jego śmierć mogłoby być wyjątkiem? Szósty rozdział Listu do Rzymian i drugi rozdział Listu do Kolosan wskazują, że nie – to włączenie w Tego, który jest boską pełnią życia razem z Ojcem i Duchem, to w istocie bycie przyjętym przez Niego, przez Nich (zob. np. 1 Kor 6,9-11).

Przyobleczenie zarazem wskazuje na upodobnienie do Chrystusa – upodobnienie, które można określić jako wewnętrzne, ale które staje się widocznym, czyli zewnętrznym, w doczesnym „teraz” przez odpowiednie postępowanie – można tu mówić o naśladowaniu Chrystusa (np. 1 Kor 10,31n) – i ma stać się ostatecznie pełnym wewnętrznie i w jakiś sposób zewnętrznie (również ten aspekt jest bardzo ważny) w zmartwychwstaniu eschatologicznym na życie wieczne (Flp 3,20n)²². Tak więc, jeśli chrzcielny związek z Chrystusem w Jego śmierci i życiu (Rz 6,3-4; Kol 2,12) jawi się jako swego rodzaju skuteczny, zbawczy płaszcz ochronny (jeśli wolno użyć takiego określenia), to nie funkcjonuje

21 Więcej na ten temat zob. D.S. DOCKERY, „New Nature and Old Nature”. w: *Dictionary of Paul...*, s. 629.

22 Ga 3,26-29 jest tekstem interesującym również z następującego powodu: Bywa, że chrześcijaństwu zarzuca się antyfeminizm. Tymczasem Ga 3,26-29 wskazuje, iż już u początków chrześcijaństwa uważano, że mężczyzna i kobieta tak samo mogą być w komunii z Bogiem, że starano się taką duchowość pielęgnować, przekazywać. Pod tym względem chrześcijaństwo nie tylko dodatnio wyróżnia się na tle innych religii starożytnych, ale także pozytywnie nadal oddziałuje. Zob. np. W. MISZTAŁ, „Kobieta, jej godność, świętość, duchowość i Nowy Testament”. w: *Polonia Sacra* 20(2007), s. 61n.

on *mutatis mutandis* na zasadzie „pobielanego grobu”²³, czyli nie stwarza pozorów maskujących faktyczny trudny czy wręcz tragiczny stan rzeczy. Bogu nie brak ani woli, ani możliwości, by zmieniać na lepsze, by odrodzić, by udzielić pełni życia. O takim Bogu mówią listy Pawłowe nie tylko w kategoriach nadziei, lecz także doświadczenia, faktów, trwałych, pozytywnych zmian, które już mają miejsce (np. 1 Kor 6,9-11; 1 Tm 1,12). Na taką Bożą ekonomię składa się jako istotny element także chrzest.

Bóg zbawczo korzysta ze śmierci, by udzielić pełni życia: śmierć razem z Chrystusem w chrzcie

O ile przyjęcie chrztu nie utożsamia się z przejściem do eschatologicznej pełni życia, to jednocześnie stanowi zasadniczy etap/narzędzie na drodze do osiągnięcia wiecznej pełni życia. W tym znaczeniu „chrzest w Chrystusa, chrzest w Jego śmierć” (Rz 6,3n) jest chrztem w życie, tzn. zasadniczym krokiem na szlaku, poprzez który człowiek zostaje doprowadzony do eschatologicznego szczęścia i je osiąga (zob. np. 1 Kor 6,9-11). „Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka, uczynił go obrazem swej własnej wieczności. A śmierć weszła na świat przez zawiść diabła i doświadcza ją jej ci, którzy do niego należą” (Mdr 2,23-24). Piąty rozdział Listu do Rzymian oraz drugi rozdział Listu do Efezjan bardzo mocno łączą śmierć z grzechem. Wg tych tekstów grzech i śmierć sobie towarzyszą. Grzech jest przyczyną śmierci. Drugi rozdział Listu do Efezjan pozwala na następujące doprecyzowanie: śmierć trzeba tu rozumieć jako skutek radykalnej wrogości wobec Boga, zerwania z Nim wspólnoty (zob. Ef 2,1n). Zaś bez wspólnoty z Bogiem człowiek w ostatecznym rozrachunku nie może być szczęśliwy, nie jest w stanie żyć we właściwym znaczeniu tego terminu (zob. np. Rz 14,17 i Ga 5,19-23)²⁴. Grzech

23 Chrystus w *Ewangelii św. Mateusza* następująco ostrzega przed takim zagrożeniem: „Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze, obłudnicy! Bo podobni jesteście do grobów pobielanych, które z zewnątrz wyglądają pięknie, lecz wewnątrz pełne są kości trupich i wszelkiego plugastwa. Tak i wy z zewnątrz wydajecie się ludziom sprawiedliwi, lecz wewnątrz pełni jesteście obłudy i nieprawości” (Mt 23,27-28). Nie można wykluczyć, że św. Paweł zna to nauczanie.

24 Warto w tym kontekście odwołać się do przemyśleń ze Średniowiecza: „Dla św. Tomasza jest jasnym, że grzech nie byłby «obrazą wymierzoną przeciw Bogu», jeśli zasadniczo nie szkodziłby dobru człowieka: «Non enim Deus a nobis offenditur, nisi ex eo quod contra nostrum proprium bonum agimus»” (F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987, s. 341, przyp. 4).

szkodzi więc człowiekowi. Śmierć, która przychodzi wraz z nim, przez niego, też jest czymś złym dla człowieka. Stwierdzenia te potrzebują doprecyzowań. Wspomniany powyżej piąty rozdział Listu do Rzymian ukazuje zarazem jednak śmierć jako narzędzie zbawienia, którym skutecznie posługuje się Bóg – droga zbawienia, droga do pełni życia wiedzie przez śmierć Chrystusa. Jego śmierć posiada tutaj kluczowe znaczenie. Człowiek staje więc wobec misterium śmierci, które stanowi poważne wyzwanie. Podstawową kwestią jest tu suwerenne Boże władanie, posługiwanie się także śmiercią. Nie jest ona narzędziem, towarzyszem czy sojusznikiem grzechu, lecz świadomie, niezależnie wybranym narzędziem, towarzyszem, owocem Bożej miłości bezinteresownej, czyli ἀγάπη „(...) Obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2,20). „On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał, jakże miałby wraz z Nim i wszystkiego nam nie darować? (...) Ale we wszystkim tym odnosimy pełne zwycięstwo dzięki Temu, który nam umiłował. I jestem pewien, że ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani zwierzchności, ani rzeczy teraźniejsze, ani przyszłe, ani moce, ani co wysokie, ani co głębokie, ani jakiegokolwiek inne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym” (Rz 8,32-39). „(...) nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boga rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany. Chrystus bowiem umarł za nas, jako za grzeszników, w oznaczonym czasie, gdyśmy byli bezsilni” (Rz 5,5-6).

Listy Pawłowe przedstawiają związki człowieka z Chrystusem na wiele sposobów. Zawsze jednak ukazują, iż dla człowieka komunია z Nim posiada kapitalne znaczenie, że jest ze wszech miar korzystna, że stanowi podstawę pomyślności, i to nawet w wymiarze wiecznym, ostatecznym, pełnym. Innymi słowy, dzięki Chrystusowi potrzebujący zbawienia stają się przyjmującymi zbawienie. I tak *Corpus Paulinum* mówi o teraźniejszym życiu chrześcijan jako o życiu w Chrystusie (np. Rz 6,11; 8,1-2). Listy Pawłowe wskazują, że życie wieczne to ustawiczne bycie z Chrystusem (1 Tes 4,17). To także dynamiczne i trwałe zarazem ukierunkowanie na Niego, czyli komunია, która może i ma być coraz doskonalsza. „Zazwyczaj tłumaczy się ten fragment Kol 1,16 przez: »wszystko dla Niego zostało stworzone«. Można by to rozumieć: wszystko zostało stworzone na rzecz Chrystusa. Jednak grecki przyimek *eis* wyraża coś więcej. Oddaje on ruch ku Chrystusowi. Tak samo wierni są ochrzczeni w (*eis*) Chrystusa i w (*eis*) Jego śmierć, ochrzczeni dla (*eis*) jednego ciała (1 Kor 12,13) – nie tylko

na rzecz Chrystusa, ale w pewnym ruchu ku Niemu”²⁵. W szóstym rozdziale Listu do Rzymian w przekazywanym tam przesłaniu o śmierci razem z Chrystusem w chrzcie Apostoł wskazuje na związki z Jezusem jako na bycie z Nim, w Nim, ukierunkowanie ku Niemu jako dotyczące już doczesnego „teraz”.

Św. Paweł w Rz 6,1-12 pisze, że chrześcijanie umarli dla grzechu oraz że umarli razem z Chrystusem. Jedno i drugie dokonało się w chrzcie. Z tym, że śmierć dla grzechu oznacza radykalne zerwanie z grzechem – taką szansę człowiek otrzymuje w chrzcie. W rozumieniu Pawłowym jest to wydarzenie jak najbardziej pomyślne – można je określić jako odzyskanie wolności²⁶. Taka śmierć dla grzechu jest możliwa, ponieważ w chrzcie chrześcijanin dostępuje zjednoczenia z Chrystusem, otrzymuje udział w Jego śmierci. Chrzcielna komunია nie może jednak być rozumiana jedynie w tak ważnych przecież kategoriach radykalnego wyzwolenia z niewoli grzechu – w żadnym wypadku Apostoł nie jest przedstawicielem dualizmu etycznego czy ontycznego, nie ożywia go taka duchowość ani też jej nie propaguje. Otóż chrzcielna komunია śmierci z Chrystusem owocuje życiem w Chrystusie jako życiem ukierunkowanym na Boga i dzięki Bogu. Tak można krótko streścić tok myślenia w Rz 6,1-12. Ostateczną stawkę śmiertelnego/życiodajnego przełomu, który ma miejsce w chrzcie, można przedstawić następująco: „(...) zapłatą grzechu jest śmierć, (...) darem Boga jest życie wieczne w Chrystusie Jezusie, Panu naszym” (Rz 6,23). Jeśli chrzest jest sakramentem śmierci razem z Chrystusem, to mamy do czynienia ze śmiercią przyjazną człowiekowi, życiodajną, dającą pomyślność. Czy ma ona smutne oblicze? Przy tym Rz 6,1-12 jednoznacznie stwierdza, iż chrzcielne misterium śmierci i życia ma się bardzo konkretnie objawiać, znajdować potwierdzenie w postępowaniu. Także ta część przesłania jest bardzo ważna. Wskazuje na paschalny wymiar chrześcijańskiego życia doczesnego, chrześcijańskiego wkładu w kształtowanie doczesności wraz z Bogiem jako Bożej (zob. np. Rz 14,17).

Gdyby całe przesłanie o chrzcie z Rz 6,1-12 sprowadzić do wskazań typu „jak żyć”, to czy tym samym będziemy to przesłanie poprawnie rozumieć? Wątek wychowawczy, uzasadniający, czemu należy postępować tak, a nie inaczej,

25 F.X. DURRWELL, *Ojciec. Bóg w swoim misterium*, Kielce 2000, s. 133, przyp. 11.

26 Jak to św. Paweł przedstawia w *Liście do Rzymian*, grzech „(...) to potęga, która panuje nad człowiekiem, czyni z niego, traktując go jak rzecz [nie zaś osobę], swą własność i zarazem przedstawiciela-wykonawcę (człowiek już nie cieszy się wolnością) swego dążenia do odczłowieczania, zniewalając go i wyobcowując (trzeba zauważyć, jak z naciskiem nieco dalej Paweł łączy grzech i sytuację zniewolenia: Rz 6,6.12.13-14.16-17.19-20.22 etc.)” – J.L. SECUNDO, *Le christianisme de Paul...*, Paris 1988, s. 57.

oczywiście jest bardzo ważny. Jeśli w Rz 6,1-12 Apostoł chciał powiedzieć coś jeszcze innego o istocie chrztu chrześcijańskiego, to bynajmniej nie pozostawałoby to w sprzeczności z pierwszy wątkiem, lecz tworzyłoby spójną całość. Otóż w Rz 6,1-12 jest tak dużo informacji o chrzcie, iż trzeba zarazem widzieć w nim swego rodzaju katechezę mistagogiczną bardzo głęboko wtajemniczającą w misterium tego sakramentu. Tutaj z bogactwa przesłania będzie można wybrać jedynie niektóre elementy.

W Rz 6,1-11 św. Paweł stosuje pierwszą osobę liczby mnogiej, by przedstawić misterium chrztu, by wskazać, co jego przyjęcie zmienia w sytuacji człowieka. W takim razie nie ma na myśli ani tylko siebie samego, ani wyłącznie bezpośrednich adresatów Listu do Rzymian. Korzystając z czasu przeszłego dokonanego (aorystu), św. Paweł stwierdza, że chrześcijanie przez chrzest zostali zanurzeni „w” (gr. *eis* – normalnie rzecz biorąc, informuje ono o pewnym dynamizmie, ruchu, przejściu, ukierunkowaniu)²⁷ Chrystusa (6,3), że w ten sposób zostali zanurzeni „w” (*eis*) Jego śmierć. Dodaje też, że w ten sposób dokonało się pogrzebanie chrzczonego razem z Chrystusem (6,4). To wszystko jest ukierunkowane na osiągnięcie określonego celu. Rz 6,4 wskazuje, o jaki cel chodzi. Następnie cel ten, cały czas w kategoriach komunii, ukazują jeszcze wersety 6,5.7.11. Do tego ważnego wątku przyjdzie jeszcze powrócić. W Rz 6,5 znajdujemy wyjaśnienie, na czym polega istota śmierci chrzcielnej chrześcijanina – tekst ten bardzo mocno uwydatnia zespolenie/zjednoczenie z Chrystusem jako dawcą życia (przychodzi tu na myśl Ewangelia św. Jana i przesłanie o wszczępieniu w Chrystusa jako w winny krzew). Następnie św. Paweł pisze, że chrześcijanin został współukrzyżowany. Kontekst pozwala zrozumieć, że chodzi o zbawcze ukrzyżowanie razem z Chrystusem w chrzcie. Kolejny raz pojawia się informacja „umarliście z Chrystusem” (Rz 6,8). W świetle Rz 6,3n należy rozumieć, iż Apostoł nadal pisze o śmierci w chrzcie.

Komentując szósty rozdział Listu do Rzymian, pewien teolog zauważa: „Trzeba zwrócić uwagę, że Paweł bynajmniej nie napisał »zostaliśmy pogrzebani *podobnie jak* On«, lecz »pogrzebani *razem z* Nim«. Tak, zostaliśmy złożeni razem z Nim w Jego grobie w Jerozolimie! W takim razie śmierć, którą On umarł na krzyżu, jest także naszą śmiercią. Wynika z tego inne rozumienie śmierci Chrystusa (...), niż można byłoby oczekiwać. (...) W ten sposób [tzn. w Rz 6,4] wskazuje powody, dla których chrześcijanin nigdy nie może (...) »grzeszyć, by wzmogła się łaska«; w Chrystusowej śmierci wierzący umarli dla grzechu, w Chrystusowym

27 Zob. np. I. DE LA POTTERIE, „L'emploi dynamique de *eis* dans Saint Jean et ses incidences théologiques”. *Biblica* 43(1962), s. 336n.

zmartwychwstaniu zmartwychwstali, by odtąd żyć dla Boga, który odkupił ich w Chrystusie (zob. 2 Kor 5,5)”²⁸. Interpretacja jest ciekawa. Czy zbyt śmiała? Czy uzasadniona? Czy w świetle Rz 6,1-11 oraz Kol 2,12 można mówić również o pewnej równoważności – powiedzmy roboczo – czasowej właśnie przez chrzest, w chrzcie także w przypadku zmartwychwstania/wywyższenia? Zasadnicze jest tu oczywiście zagadnienie dostępności skutków zbawczego paschalnego dzieła dopełnionego przez Chrystusa. A tego Chrystus na pewno chce (zob. np. 1 Kor 11, 18n o Eucharystii). Szukając odpowiedzi, można znaleźć pomoc w nauczaniu Sługi Bożego Jana Pawła II, a więc w oficjalnym nauczaniu Kościoła. W poniżej przytoczonym tekście papież pisze o Eucharystii, nie zaś o chrzcie. Jednak pisze w ten sposób o ekonomii sakramentalnej, o jej podstawowym znaczeniu dla duchowości chrześcijańskiej, o tym samym Chrystusie, którego św. Paweł sławi w Rz 6,1-11, o tym samym Chrystusowym i z woli tegoż Zbawiciela niewyłącznie Chrystusowym misterium paschalnym. „Fundamentem i źródłem Kościoła jest całe *Triduum paschale*, ale niejako zawiera się ono, jest uprzedzone i »skoncentrowane« na zawsze w darze Eucharystii. W tym darze Jezus Chrystus przekazał Kościołowi nieustanne uobecnianie tajemnicy paschalnej. W nim ustanowił tajemniczą »równoczesność« między tamtym *Triduum* i wszystkimi mijającymi wiekami”²⁹.

„Chrystus, powstawszy z martwych, już więcej nie umiera, śmierć nad Nim nie ma już władzy. Bo to, że umarł, umarł dla grzechu tylko raz, a że żyje, żyje dla Boga” (Rz 6,9-10). Śmierć nie jest ostatnim elementem dziejów Jezusa. Nie oznacza to negowania jej znaczenia, lecz właśnie jest wskazaniem na nieskończoną wartość. Skoro chrześcijanin został razem z Nim ukrzyżowany, razem z Nim umarł, został ogarnięty przez Chrystusa w Jego śmierci, razem z Nim pogrzebany, to czy śmierć może być ostatnim słowem? A przecież chodzi o śmierć z samym Chrystusem, o udział w Jego śmierci! Misterium Chrystusowego krzyża, śmierci, pogrzebania jest ukierunkowane na pewien cel. Całe misterium paschalne jest ukierunkowane na zbawienie, na udzielenie pełni życia, „(...) abyśmy, jak został wskrzeszony Chrystus z martwych przez Chwałę [tzn. przez Ducha] Ojca, także i my w nowości życia postępowali” (Rz 6,4). Przytoczony tekst to dalszy ciąg stwierdzenia: „Zostaliśmy zatem razem z Nim [tzn. z Chrystusem] pogrzebani przez chrzest w Jego [tzn. Chrystusa] śmierć” (Rz 6,4). „My” pozostaje.

28 G.R. BEASLEY-MURRAY, „Baptism”..., s. 62-63.

29 JAN PAWEŁ II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 5.

Okazuje się, iż jedność w śmierci nie wyczerpuje tematu. Jej wielkość, bezcennieść nie cierpi na tym, ale właśnie znajduje właściwe miejsce, staje się nie do zanegowania (zob. np. 1 Kor 15,1-23). Chrzcielną duchowość pasyjną u Pawła przepełnia, rozpromienia chwała wielkanocna – ona nie doznaje przez to żadnego uszczerbku, ale właśnie jest w pełni sobą. Ukrzyżowanie prowadzi do zmartwychwstania, przypomina o nim – chwała zmartwychwstania prowadzi ku krzyżowi, bez wahania o nim przypomina. Obrzęd chrzcielny, podobnie jak w pewnym sensie misterium paschalne, przez swe owoce jest również rzeczywistością teraźniejszą i przyszłą, kształtuje także „teraz” i „jutro”. Chodzi także o przyszłość eschatologiczną. „Jeżeli bowiem przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno, to tak samo będziemy z Nim złączeni w jedno przez podobne zmartwychwstanie” (Rz 6,5). „(...) jeżeli umarliśmy razem z Chrystusem, wierzymy, że z Nim również żyć będziemy, wiedząc, że Chrystus, powstawszy z martwych, już więcej nie umiera, śmierć nad Nim nie ma już władzy” (Rz 6,8-9). Używając czasu teraźniejszego (gramatyka grecka sugeruje, iż mamy do czynienia z pewnym stanem trwałym), Apostoł pisze też: „jesteście umarłymi dla grzechu, życie zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie” (Rz 6,11). Także w świetle np. Kol 2,12 misterium chrztu, w tym chrzcielny udział w śmierci Chrystusa, jest otwarte na udzielenie/podjęcie daru eschatologicznej pełni życia. List do Kolosan bardzo mocno akcentuje, że to obdarowywanie wielkanocne już się rozpoczęło. Jest nim Boże posługiwanie się sakramentem. Chrzcielny udział w śmierci Chrystusa ma za cel udział w misterium Jego zmartwychwstania, w całym jego bogactwie. Jak pokazuje np. piąty i ósmy rozdział Listu do Rzymian, złączenie z Chrystusem w misterium paschalnym, w tym w Jego śmierci, to zjednoczenie w miłości bezinteresownej, mocniejszej nawet niż grzech. W takim razie mamy do czynienia z duchowością, która podkreśla: dzięki łasce potrzebujący zbawienia nie jest bezsilny, nie jest skazany na przegraną. To duchowość nadziei. Piszac pod koniec ósmego rozdziału Listu do Rzymian o sytuacji chrześcijan, Apostoł twierdzi nawet: „we wszystkim tym odnosimy pełne zwycięstwo dzięki Temu, który nam umiłował” (Rz 8,37). Polskie „odnosimy pełne zwycięstwo” tłumaczy greckie *ὑπερνικῶμεν*. Czasownik *ὑπερνικάω* znaczy dosłownie „więcej – niż – zwyciężać”.

.

Nie da się mówić o Chrystusie, pomijając Jego cierpienie i krzyż. Zarazem to samo trzeba powiedzieć o Jego bóstwie, o chwale Zmartwychwstałego/ Wywyższonego, o udzielaniu przez Niego potrzebującym zbawienia komunii

w boskiej pełni życia. Duchowość chrześcijańska słusznie podejmuje się zgłębiania misterium cierpienia i śmierci tak Chrystusa, jak i potrzebujących zbawienia (zob. np. Ga 2,20–3,1 i 2 Kor 6,4-7). Pamiętanie w takim kontekście o chwale Chrystusa, o perspektywie/nadziei uczestnictwa w Jego chwale, w Jego pełni życia w przypadku potrzebujących zbawienia (zob. np. Rz 8,17) jest dla człowieka sporym wyzwaniem. Być może m.in. wysiłek takiego łączenia, podejścia całościowego składa się na samą istotę rozwoju duchowego. Na pewno jest to ważne i potrzebne.

Czy można mówić o duchowości pasyjnej jako obecnej w listach Pawłowych i pielęgnowanej, przekazywanej przez te pisma? Takie teksty jak np. Flp 3,7-14 i 2 Kor 6,4-7 podsuwają odpowiedź twierdzącą. Zarazem duchowość pasyjna – przynajmniej wg *Corpus Paulinum* – okazuje się bardzo wielkanocna. Charakter wielkanocny to jedna z podstawowych jej cech. Takie połączenie jest bogate w nadzieję. Rzuca wielkanocne/wieczne (a więc ostateczne i doskonałe) światło na misterium cierpienia własnego czy innych. Korzyścią z czytania prac takich atutów jest m.in. właściwy obraz Boga, właściwy obraz chrześcijaństwa i tym samym reagowanie na chrześcijaństwo. „Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale” (Rz 8,17). W tym wszystkim absolutnie nie chodzi o negowanie dorobku przeszłości. Jest on cenny. Jeśli skłania do dalszej refleksji, to bardzo dobrze. Czy człowiek jest w stanie stworzyć jakikolwiek system doskonały, uwzględniający wszystko? Co dopiero powiedzieć o rozumieniu Boga, w tym właściwego Mu stosunku do cierpienia, do śmierci? Ułatwieniem – i to bezcennym – jest natomiast oparcie się na dorobku innych i jego rozwinięcie. Sądzę, że takie podejście to także wyraz uznania dla wcześniejszych mistrzów i ich uczniów.

Kraków–Kielce, Wielki Tydzień 2008 r.



DOMINIKA BUDZANOWSKA

*Zabici w mieście, gdzie ukrzyżowano Pana.
Ap 11,8 w świetle dawnych komentarzy łacińskich*

„W syryjskiej liturgii katolickiej słyszymy, jak święty Piotr zabrania łotrowi wstępu do raju: «Naprawdę za wieleś zgrzeszył, drzwi pozostaną zamknięte». Lecz on, chwytając krzyż, który niesie na swej piersi, odsuwa Piotra, mówiąc: «Oto klucz. To on pozwala mi tu wejść». Bowiem, jak mówił święty Maksym Wyznawca, Krzyż jest osądem sądu, potępieniem potępienia”¹.

Problem zła, jego pochodzenia, pytania o cierpienie, jego sens, lęk przed śmiercią i wątpliwości, czy coś jest dalej po śmierci i co będzie po drugiej stronie – to zagadnienia, które towarzyszą ludzkości zapewne od samych jej początków. Pozostają one wciąż aktualne. Różne systemy filozoficzne i religijne starają się dać na nie odpowiedź.

Wśród świętych ksiąg szczególne miejsce zajmuje Biblia, dla wielu dzieło bosko-ludzkie, natchnione przez samego Boga. Jednym z argumentów na słusność tego stwierdzenia może być fakt, iż „tylko proroctwa ukazane nam przez Boga na kartach Pisma Świętego wypełniają się z niezmienną i bezwzględną dokładnością. Proroctwa tam zawarte realizują się w miejscu i czasie dla siebie przewidzianym i to z absolutną dokładnością. Dowodzi to autentyczności inspiratora, którym jest Bóg, i proroka oraz ich dzieła”².

1 O. CLÉMENT, *Chrystus zmartwychwstał. Rozważania na temat świąt chrześcijańskich*, Kraków 2003, s. 49.

2 Z. GUDZOWSKI, *Proroctwa biblijne. Księga Daniela. Apokalipsa św. Jana*, Kraków 2004, s. 19.

Biblia kończy się wyjątkową, jeśli chodzi o formę i symbolikę, księgą – Apokalipsą św. Jana. Nie jest ona jednak łatwa do odczytania. Augustyn z Hippony zauważa, że w Księdze Apokalipsy wiele rzeczy zostało powiedzianych w sposób niejasny (*obscure multa dicuntur*), a nieliczne miejsca zrozumiałe tylko z trudem pozwalają wyjaśnić pozostałe (*pauca in eo sunt, ex quorum manifestatione indagentur cetera cum labore*). Trudność sprawia zwłaszcza to, że Księga powtarza te same rzeczy na różnorakie sposoby (*eadem multis modis repetit*). To sprawia, że wydaje się, iż mówi jakby o coraz to nowych rzeczach (*alia atque alia dicere videatur*), gdy tymczasem porusza wciąż te same – na inne sposoby (*aliter atque aliter haec ipsa dicere vestigetur*). Augustyn wyjaśnia, że stało się tak po to, aby owe ciemne miejsca ćwiczyły umysł czytającego (*ut mentem legentis exerceant*)³.

Dlatego też trudno się dziwić, że od samego początku mnożyły się najróżniejsze, często sprzeczne ze sobą, interpretacje tej Księgi⁴. W długiej historii egzegezy Apokalipsy obok profetyczno-historycznych interpretacji istniały też duchowe, alegoryczne, czyli poza- i ponadhistoryczne⁵. Zresztą księga ta jest wielopłaszczyznowa, stąd zawiera ona wątki natury historycznej i ponadhistorycznej⁶. Świderkówna stwierdza, że kolejne próby interpretacji tej Księgi można zasadniczo podzielić na trzy grupy. Pierwsza wyraża pogląd, że Apokalipsa przedstawia kolejne wielkie etapy dziejów ludzkości aż do końca świata (tego typu komentarze wymagają ciągłej przeróbki, dostosowywania do aktualnej sytuacji, jak choćby wszelkie zapowiedzi końca świata, podawane m.in. przez Świadków Jehowy, opierające się na liczbach z pism apokaliptycznych, Apokalipsy św. Jana i Księgi Daniela, a zapominające, że wszystkie te liczby w owych pismach są tylko symbolami). Druga grupa komentatorów traktuje Apokalipsę w całości jako zapowiedź eschatologiczną, czyli jako zapowiedź końca świata i wszelkich zjawisk temu wydarzeniu towarzyszących (nadto zwolennicy tej koncepcji uznawali zazwyczaj, że paruzja dokona się w najbliższej przyszłości). Wreszcie trzecia grupa, która jest zdania, że Jan odwołał się tylko do historii sobie współczesnej, do wydarzeń ze swojej epoki⁷. „Przy bliższym zastanowieniu łatwo dojdziemy do wniosku, że każda z tych trzech wymienionych koncepcji

3 Por. AUGUSTYN, *De civitate Dei* XX 17.

4 Por. A. ŚWIDERKÓWNA, *Rozmowy o Biblii. Nowy Testament*, Warszawa 2000, s. 287.

5 Por. A. OCZACHOWSKI, „Tysiąc lat» w Apokalipsie św. Jana”, *Studia Paradyskie* 9 (1999), s. 66.

6 Por. M. BEDNARZ, *Pisma Janowe*, Tarnów 1994, s. 225.

7 Por. A. ŚWIDERKÓWNA, *Rozmowy o Biblii...*, s. 288.

zawiera w sobie jakąś część prawdy, co więcej, że wzajemnie się one uzupełniają. Błędem jest tylko ograniczenie perspektywy do jednego punktu widzenia, a tym bardziej podporządkowanie mu wszystkich szczegółów”⁸.

Inny autor, Zdzisław Gudzowski, wyszczególnia aż pięć głównych szkół interpretacji biblijnych ksiąg apokaliptycznych: alegoryczno-spirytualną (nadającą myślom eschatologicznym przenośny sens, pochodzącą od Orygenesesa, a kontynuowaną przez kierunki badań powstałe na bazie russelizmu, rutherfordyzmu), preterystyczną, futurystyczną, eschatologii postępowo-historiozbawczej oraz historyczną⁹. Natomiast Czajkowski stwierdza, że Apokalipsę należy interpretować po pierwsze eschatologicznie, gdyż jej treścią jest opis końca tego świata i początków nowego; po drugie – historycznie, z uwzględnieniem wydarzeń z czasów autora księgi, a które to wydarzenia zostały w Apokalipsie wykorzystane; po trzecie – zgodnie z zasadami historii tradycji (*Traditionsgeschichte*), licząc się z zapożyczeniami dokonanymi przez autora z literatury oraz z tradycji biblijnej i pozabiblijnej; te trzy postulaty należy uwzględniać jednocześnie¹⁰.

Można przyjąć, że autor Apokalipsy opisuje dzieje swojej generacji, niemniej „istnieje dla niego tylko jedna historia – historia zbawienia, którą rozpoczął Chrystus i którą On doprowadza do pełni. Na odcinku tej historii zarówno dobro, jak i zło są rozpatrywane eschatologicznie, tzn. w perspektywie nie tego co jest, lecz tego co się stanie. Tym właśnie jest absolutne zwycięstwo dobra, Chrystusa, Boga, a totalna klęska zła, śmierci, szatana. Tak rozpatrywana treść prorocza Apokalipsy aktualna jest i będzie dla wszystkich pokoleń, gdyż tchnie nadzieją w zwycięstwo dobra, mimo panoszącego się zła”¹¹.

W niniejszej pracy chcę sięgnąć tylko do jednego z fragmentów Księgi Apokalipsy z rozdziału jedenastego. Takie zawężenie wydaje się konieczne z racji rozległości księgi biblijnej, a zarazem ograniczeń, jakie niesie ze sobą zwięzłość artykułu. Rozdział jedenasty jest uważany za jeden z ważniejszych w Księdze: „Odzywa się trąba siódma i Bóg wraz z Mesjaszem wkracza w historię ludzką i zaczyna królować. Jest to punkt kulminacyjny objawienia”¹². Zanim jednak jest

8 Tamże, s. 288 n.

9 Por. Z. GUDZOWSKI, *Proroctwa biblijne...*, s. 23 n.

10 Por. M. CZAJKOWSKI, *Ostatnie proroctwo (Apokalipsa)*. w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 10, red. J. FRANKOWSKI, Warszawa 1992, s. 170.

11 H. LANGKAMMER, *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1992, s. 441.

12 F. GRYGLEWICZ, S. MĘDAŁA, *Apokalipsa św. Jana*. w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. RUBINKIEWICZ, Poznań 1996, s. 522.

w nim mowa o królowaniu, natrafiamy na tekst o mieście, w którym ukrzyżowano Pana (por. Ap 11,8). Pokażę właśnie ten fragment i to w perspektywie wybranych starożytnych dzieł łacińskich (greckich jest znacznie mniej, a najwcześniejszy komentarz pochodzi dopiero z VI w.¹³), Księga ta bowiem od najdawniejszych czasów chrześcijaństwa dość często była komentowana na Zachodzie, gdzie nie kwestionowano jej Janowego autorstwa i kanoniczności właściwie od czasów prezbitera Kajusa, działającego za pontyfikatu Zefiryna (198–217)¹⁴.

Dysponujemy dziś kilkunastoma dawnymi komentarzami łacińskimi do Apokalipsy: z epoki patrystycznej (umownie trwającej – dla autorów łacińskich – do czasów św. Grzegorza Wielkiego (†604) lub św. Izydora z Sewilli (†636)¹⁵). Pierwszy zachowany tekst to opracowanie Wiktoryna z Petowium (III/IV w.), następnie komentarz Tykoniusza (IV w.), który niestety tylko we fragmentach dotrwał do naszych czasów, recenzja Hieronima (IV/V w.) do dzieła Wiktoryna, komentarze Cezarego z Arles (V/VI w.), Kasjodora (V/VI w.), Apryngiusza z Beja (VI w.), Prymazjusza z Hadrumetum (VI w.), a także z czasów już nieco późniejszych Bedy (VII/VIII w.), Beatusa z Labieny (VIII w.) i wreszcie Ambrożego Autperta (VIII w.). Zachował się też anonim, prawdopodobnie irlandzki – wraz z dziełem Kasjodora (CCL 107) wydano bowiem pokrewne anonimowe *Commentatorium* i trzy teksty średniowieczne¹⁶. W jednym artykule spróbuję odnieść się przynajmniej do niektórych. Albowiem „wobec tak bogatego dziedzictwa Ojców (...) konieczność nawrotu do tradycji patrystycznej narzuca się z całą mocą”¹⁷.

Wybrany fragment w języku greckim brzmi: καὶ τὸ πῶμα αὐτῶν ἐπὶ τῆς πλατείας τῆς πόλεως τῆς μεγάλης, ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη, co na język polski tłumaczy się: „A zwłoki ich [leżeć] będą na placu wielkiego miasta, które *duchowo* zwie się: *Sodoma i Egipt*, gdzie także ukrzyżowano ich Pana”¹⁸.

13 Por. M. WOJCIECHOWSKI, *Wstęp*. w: Pseudo-Orygenes, *Uwagi do Apokalipsy*, Kraków 2005, s. 19.

14 Por. A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 12), Poznań 1959, s. 41 i 54.

15 Por. L. PADOVESE, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, Kraków 1994, s. 19.

16 Listę nowszych wydań starożytnych komentarzy do Apokalipsy podaje M. WOJCIECHOWSKI (por. tenże, *Wstęp...*, s. 19 nn.).

17 Tamże, s. 38.

18 Tłum. A. JANKOWSKI (*Biblia Tysiąclecia (Nowy Testament)*, wyd. IX, na nowo opracowane, Poznań 1996).

Jak zauważa Jankowski, opis postaci Chrystusa w Apokalipsie stanowi syntezę chrystologii Nowego Testamentu: „Występuje wprawdzie w tej księdze Chrystus uwielbiony, niemniej podkreśla się Jego dzieło Odkupienia przez krew, dokonane za życia ziemskiego z miłości ku ludziom (1,5.7). Wzmianki o ukrzyżowaniu (11,8) i zmartwychwstaniu (1,5.18; 2,8) również zachodzą. (...) Akcentowaną więc często w komentarzach «ponadhistoryczność» (*zeitlos*) Chrystusa apokaliptycznego trzeba harmonijnie łączyć z Jego życiem ziemskim”¹⁹. W Apokalipsie w przedstawieniu postaci Chrystusa można zatem wyróżnić dwie tendencje: pierwsza uwydatnia bóstwo Chrystusa i Jego majestat, druga koncentruje się na odkupieniu, a zatem nawiązuje do ziemskiego życia Jezusa, także do momentów Jego słabości i upokorzenia²⁰. Tekst Ap 11,8 o wielkim mieście, w którym zabito Pana, wyraźnie nawiązuje do życia (a właściwie śmierci) Jezusa, należy zatem do owej drugiej tendencji.

Trzeba zauważyć, że końcowy fragment z Ap 11,8, mówiący o ukrzyżowaniu, jest przez część naukowców uważany za głosę. Wspomina o tym w swym komentarzu Jankowski, podając następujące nazwiska: Aretas, Bossuet, J. Weiss, Calmes²¹. Zwracają na to uwagę także Gryglewicz i Mędała, przytaczając pogląd J.F. Whealona²²: „Wychodząc ze stwierdzenia, że apokaliptyka żydowska została przechowana do naszych czasów głównie przez chrześcijan, którzy w tych dziełach, często zretuszowanych, odczytywali tło działalności i nauczania Chrystusa, a zwłaszcza przygotowanie na przyjście Chrystusa w narodzie żydowskim, (...) dowodzi [Whealon], że Ap 4,1–22,7 stanowi dzieło żydowskie dostosowane do czytania dla chrześcijan”²³. Do tej żydowskiej apokalipsy autor chrześcijański miał dołączyć 14 glos, w tym jako pierwszą właśnie fragment „gdzie także ukrzyżowano ich Pana”²⁴.

Faktycznie Apokalipsa św. Jana jest księgą biblijną najbardziej naznaczoną tradycją judeochrześcijańską. Natomiast apokaliptyka była gatunkiem literackim chętnie uprawianym wśród Żydów²⁵, być może dlatego cieszyła się poważaniem

19 A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana...*, s. 114.

20 Por. F. GRYGLEWICZ, S. MĘDAŁA, *Apokalipsa św. Jana...*, s. 533.

21 Por. A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana...*, s. 200.

22 Por. J. F. WHEALON, „New Patches on the Old Garment: The Book of Revelation”, *Biblical Theology Bulletin* 11(1981), s. 54-59.

23 F. GRYGLEWICZ, S. MĘDAŁA, *Apokalipsa św. Jana...*, s. 521.

24 Por. tamże.

25 Por. S. GADECKI, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1991, s. 130 nn.

wśród pierwszych pokoleń chrześcijan²⁶. Ogólnie termin „apokaliptyka” – jak podaje Mędała – oznacza cały szereg pism żydowskich i wczesnochrześcijańskich, które są w jakiś sposób podobne do Apokalipsy św. Jana; część z nich nie jest objawieniem ani o objawieniach nie mówi, natomiast wszystkie opisują przestrzenie niebieskie i podróże po drugim świecie, a ich głównym zainteresowaniem jest zbawienie w innym świecie²⁷. Czajkowski uważa, że rozwój tego nurtu piśmiennictwa wiąże się z określoną sytuacją historyczną: „Z ważniejszych wydarzeń można tu wymienić następujące: utrata niepodległości przez naród żydowski i wielokrotne, bezskuteczne próby ratowania bytu narodu, programowa hellenizacja (zwłaszcza za Antiocha IV Epifanesa), prześladowania i ograniczenia w dziedzinie religijnej i in. Niepowodzenia i prześladowania religijno-polityczne sprzyjały transpozycji pragnień i marzeń w sferę prognoz, dotyczących końca tego wszystkiego, co tkwiło ostatecznie u podłoża cierpień”²⁸.

Apokaliptyka rozwijała się od III wieku przed Chrystusem (najstarszymi dokumentami są części Księgi Henocha i Księgi Daniela); charakteryzuje ją wiara w rychły koniec świata oraz we wstawienie Boga za Jego wyznawcami, przy czym eschatologiczna orientacja apokaliptyki zawiera pesymistyczne, dualistyczne ujęcie świata. Naucza bowiem, że obecna epoka, którą nie rządzi już Bóg, lecz diabeł i jego diabelskie moce, zginie, a zastąpi ją przyszła epoka zbawienia; świat i dzieje są pozostawione własnemu biegowi, zmierzającemu do końca. Bliższą wiedzę posiada o tym tylko wizjoner, a objawił mu ją Bóg. Rudolph nazywa apokaliptykę ezoteryczną mądrością objawioną; wiedza z niej płynąca wiąże się ze zbawieniem i dostępna jest tylko wtajemniczonym, stąd w apokaliptyce występuje podział na „sprawiedliwych” czy „pobożnych” oraz „niesprawiedliwych” czy „bezbożnych”²⁹.

Początków apokaliptyki żydowskiej należy szukać w działalności proroków Izraela (trzeba jednakże zaznaczyć, że profetyzm i apokaliptyka to nie to samo: apokaliptyków można uznać za pierwszych filozofów czy też teologów historii; przedstawiali oni nie sprawę jednego narodu, lecz wizję całościowej historii świata, a wręcz wszechświata, który stoi na progu przemiany; poza tym według nich

26 Por. H. PIETRAS, „Starożytne spory wokół Apokalipsy (materiały Sympozjum patrystycznego 16.10.1997)”. *Studia Antiquitatis Christianae* 13, s. 36.

27 Por. S. MĘDAŁA, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 127 n.

28 M. CZAJKOWSKI, *Apokalipsa jako księga profetycznego orędzia napomnienia, pocieszenia i nadziei*, Wrocław 1987, s. 157.

29 Por. K. RUDOLPH, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, Kraków 1995, s. 243.

realizacja czasów eschatologicznych następuje przez bezpośrednią interwencję Bożą³⁰) oraz w żydowskim nurcie mądrościowym, a nawet jeszcze dalej – w kręgach mędrców na Bliskim Wschodzie (np. w szkołach babilońskich); mogła też czerpać z rodzimych tradycji kananejskich³¹. Mędała zauważa, że niegdyś wielu socjologów dopatrywało się w apokaliptyce dążeń wyzwoleniczych – narodowych, społecznych i politycznych; traktowano ją jako zjawisko przedpolityczne, a czasem i protorewolucyjne. Dziś natomiast uczeni przyznają jej raczej szerszy wymiar niż wspomnianym wyżej ruchom, uznając, że spełniała zazwyczaj więcej niż jedną funkcję³². Wartością apokaliptyki jest to, że „rozszerza horyzont myślenia poza judaizm i poza ten świat. (...) poucza nas, że walka między dobrem a złem nie jest wieczna, gdyż ostatecznie dobro zwycięży”³³.

Powracając jednak do Ap 11,8, warto się przyjrzeć, jak interpretowano ten fragment: kim byli zabici dwaj świadkowie, w jakim wielkim mieście zginęli oraz jak starożytne komentarze traktowały tekst o ukrzyżowaniu Pana.

Dwaj świadkowie

Fragment Ap 11,8 mówi już tylko o *ich* zwłokach. Zaimek αὐτῶν odnosi się do dwóch świadków (takiej liczby zresztą domaga się sama rola świadków³⁴), którzy pojawiają się wcześniej, w Ap 11,3: Καὶ δώσω τοῖς δυσὶν μάρτυσιν μου καὶ προφητεῦσουσιν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἑξήκοντα περιβεβλημένοι σάκκους.. Zacząć zatem trzeba od próby wyjaśnienia, kim są owi dwaj świadkowie, których misja i śmierć nawiązują do samego Jezusa, Jego misji i ukrzyżowania³⁵. Interpretacja tych zagadkowych postaci stanowi bowiem główną trudność rozdziału jedenastego: „Szła ona dotąd w dwóch kierunkach: upatrywania w nich osób konkretnych bądź symbolów”³⁶.

Pierwszy kierunek dzieli się na kilka nurtów. Najczęściej w dwóch świadkach widziano proroków Starego Testamentu, którzy poprzedzą paruzję. Pierwszym

30 Por. R. RUBINKIEWICZ, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987, s. 81.

31 Por. S. MĘDAŁA, *Wprowadzenie...*, s. 128.

32 Por. tamże, s.129.

33 Tamże, s. 131.

34 Por. Pwt 17,6; 19,15; Mt 18,16; J 8,17; 2 Kor 13,1.

35 Więcej o elementach analogii między misją Jezusa a dwóch świadków por. K.F.A. HANNA, *La passione di Cristo nell'Apocalisse*, Roma 2001, s. 277 nn.

36 A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana...*, s. 305.

miał być Eliasza, co może mieć związek z rozpowszechnionym już w judaizmie przekonaniem o jego powrocie i misji eschatologicznej³⁷. Stanowisko to opierało się na fragmentach z Księgi Malachiasza (por. Ml 3,23n) i Mądrości Syracha (por. Syr 48,10). Już Wiktoryn w swym komentarzu wyraża pogląd, że świadkowie to Eliasza z drugim prorokiem. Odrzuca przy tym powszechne wówczas przekonanie (nie podaje jednak konkretnych imion: *multi putant...*), że tym drugim jest nieżyjący Elizeusz lub Mojżesz, sam zaś typuje Jeremiasza, bo o jego śmierci nic nie wiadomo: „Wielu sądzi, że z Eliaszem są Elizeusz lub Mojżesz, lecz obaj nie żyją. Jednak [opisu] śmierci Jeremiasza nie znajduje się”, a dalej podaje drugi argument: „We wszystkim nasi przodkowie przekazują, że on jest Jeremiaszem; bo i samo słowo, do niego skierowane, świadczy o tym: *Nim cię ukształtowałem w łonie twej matki, znałem cię, i nim się urodziłeś, uświęciłem cię, i ustanowiłem prorokiem między narodami* [Jr 1,5]. Prorokiem zaś między narodami nie był, i dlatego w dwóch przepowiedniach, co obiecał, uważa za konieczne do pokazania, że jest prorokiem między narodami”³⁸. Jeremiaszowi zatem, choć był prorokiem tylko dla Izraela, Bóg powierzył misję wśród pogan³⁹. Recenzent tego komentarza, Hieronim, właściwie dokładnie powtarza to, co zapisał Wiktoryn. Nieco tylko inaczej formułuje ostatnie zdanie: „Prorokiem zaś między narodami nie był, i dlatego prawdomówne Słowo Boga, co obiecało, uważa za konieczne do pokazania, że jest prorokiem między narodami”⁴⁰.

Wiktoryn nie podał z imienia, kto w jego czasach uważał, iż drugim świadkiem jest Mojżesz. Warto zauważyć, że taką identyfikację sugeruje werset Ap 11,6b (mówiący o zamienianiu wody w krew i karaniu wszelką plagą, por. Wj 7, 14 nn.), a także fragmenty o przemienieniu Jezusa (por. Mt 17, 3; Mk 9, 4; Łk 9, 30). Mojżesz jako największy prawodawca Izraela wydaje się być godny, by wraz z największym z proroków, Eliaszem, stać się posłańcem w czasach ostatecznych. Kruczek podaje, że pogląd ten reprezentuje sporo naukowców: Barclay, Böcher, Lose, a także Hadorn i Rohr⁴¹, zarazem jednak istnieje pewna trudność

37 Por. tamże, s. 304.

38 WIKTORYN, *Commentarius in Apocalypsim* XI 3. Wszystkie fragmenty z dzieła Wiktoryna w tłumaczeniu autorki.

39 Ma to też pewne uzasadnienie w 2 Mch 2,4-8 (por. P. KRUCZEK, „Dwaj świadkowie Apokalipsy” (11, 3). w: *Światła Prawdy Bożej*, red. E. SZEWC, Łódź 1996, s. 130).

40 HIERONIM, *Recensio* XI 3. Wszystkie fragmenty recenzji Hieronima do *Komentarza do Apokalipsy* Wiktoryna w tłumaczeniu autorki.

41 Za Mojżeszem, jak podaje Jankowski, opowiadają się też współcześni autorzy, m.in. Bousset,

w przyjęciu takiej interpretacji: tradycja judaistyczna nie przyznaje Mojżeszowi funkcji eschatologicznej⁴².

W dawnych pismach chrześcijańskich pogląd, że świadkami są Eliasza i Jeremiasz, nie zyskał wielu zwolenników. Popularniejsza była inna interpretacja, obok Eliasza stawiająca Henocha. Spośród omawianych autorów pierwszy Kasjodor wymienia w swych *Complexiones in Apocalypsi* tę parę⁴³. Jankowski zwraca uwagę, że podobnie interpretowali dwóch świadków Ireneusz, Hipolit, Tertulian, apokalipsy apokryficzne⁴⁴, Kommodian, Prymazjusz, Andrzej z Cezarei, Aretas, średniowieczni komentatorzy łacińscy, a w czasach nowożytnych Cornelius a Lapide i Eyzaguirre⁴⁵. Co do Prymazjusza trzeba jednak zaznaczyć, że nie podaje on w ogóle tych osób. Umieścić go należy w nurcie interpretacji symbolicznej, albowiem dla niego dwaj świadkowie to Kościół głoszący i przepowiadający dwa Testamenty: *duo testes, id est, Ecclesia duobus Testamentis praedicans et prophetans*⁴⁶.

Kruczek zauważa, że pierwsi chrześcijanie szli za tradycją judaizmu o powrocie Eliasza, opierając się na fakcie ukazania się Eliasza podczas przemienienia Jezusa (por. Mt 17,3; Mk 9 4; Łk 9,30) oraz na twierdzeniach żydowskich uczonych w Piśmie (por. Mt 17, 9-13). Natomiast do Henocha odnosili się z szacunkiem, przejętym z synagogi, zarazem jednak przekonanie o jego powrocie przed sądem powszechnym nie ma fundamentu egzegetycznego⁴⁷.

Pozostając jeszcze przy pierwszym kierunku interpretacyjnym, warto zauważyć, że w dwóch świadkach naukowcy niekiedy widzieli postacie Nowego Testamentu, mianowicie apostołów: Jakuba i Jana (Bacon, Hirsh) lub Piotra i Pawła (J. de Mariana, Munck, Benoit, Boismard, Stahr)⁴⁸ albo dwóch nawróconych

J. Weiss, Calmes; Loisy ogólnie widzi w świadkach dwóch proroków Starego Testamentu, zaś Mikołaj z Liry raz uważa ich za Eliasza i Henocha, a raz także np. papieża Sylwesterusa i patriarchę Mennasa (por. A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana...*, s. 304; zob. też P. KRUCZEK, „Dwaj świadkowie...”, s. 125).

42 Por. P. KRUCZEK, „Dwaj świadkowie...”, s. 128-130.

43 Por. KASJODOR, *Complexiones in Apocalypsi* XV: *Fit quoque Enoch et Eliae commemoratio, quod occisi palam iacebunt et insepulti triduo, donec vocati subito ascendere videantur in coelum*.

44 Szerzej na ich temat por. P. KRUCZEK, „Dwaj świadkowie...”, s. 127n.

45 Por. A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana...*, s. 304.

46 PRYMAZJUSZ, *Commentarius in Apocalypsim* XI 35-36.

47 Por. P. KRUCZEK, „Dwaj świadkowie...”, s. 128.

48 Por. A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana...*, s. 305; P. KRUCZEK, „Dwaj świadkowie...”, s. 125; 131-134.

Żydów (Gelin)⁴⁹. Trzeci zaś nurt tego kierunku mogą reprezentować Beckwith, Haugg, Sickenberger, Simon, Zahn, uważający świadków za dwóch nieznanych proroków czasów eschatologicznych (jak podaje Jankowski⁵⁰) czy też za osoby do przyszłej identyfikacji (jak to określa Kruczek⁵¹).

Inny kierunek rozumienia dwóch świadków, mianowicie jako „symbolów” (jak to określa Jankowski⁵²) czy „osoby symboliczne” (jak to nazywa Kruczek⁵³), zapoczątkował już Tykoniusz. Ta nowa linia interpretacji „będzie podlegała przez długi czas wielu analizom, dyskusjom i przeobrażeniom. Będzie (...) wywierać bardzo duży wpływ na rozumienie Księgi Apokalipsy i przedstawianie problemu identyfikacji «świadków»”⁵⁴. Według Tykoniusza dwaj świadkowie, którzy z Panem są od początku i nigdy od Niego nie odstąpili⁵⁵, oznaczają dwa Przymierza, dwa Testamenty (*duo testamenta*), rządzące i kierujące Kościołem. Swoją interpretację umacnia on stwierdzeniem: „Nie powiedział przecież: uczynię sobie świadków, jakby ich nie było, ale *dam świadkom*, którzy od początku są ze mną i ode mnie nigdy nie odstąpili”⁵⁶. W dalszym fragmencie, mówiącym o Ap 11,4⁵⁷, autor znów podkreśla, że dwa świeczniki oznaczają Kościół obwarowany umocnieniem z dwóch Testamentów⁵⁸; dwa zaś drzewa oliwne są dwoma Testamentami wlewającymi do świecznika olej wiedzy⁵⁹.

Kolejnym przedstawicielem takiego rozumienia postaci z Ap 11,3-8 jest Cezary: „«I dam dwom moim świadkom» – czyli obu Testamentom”⁶⁰, a dalej

49 Por. tamże, s. 125.

50 Por. A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana...*, s. 305.

51 Por. P. KRUCZEK, „Dwaj świadkowie...”, s. 125; 134n.

52 Por. A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana...*, s. 305.

53 Por. P. KRUCZEK, „Dwaj świadkowie...”, s. 125; 135.

54 Tamże, s. 135.

55 Por. TYKONIUSZ, *Commentarius in Apocalypsim* XI 3: *qui ab initio mecum sunt et a me penitus non discesserunt*.

56 Tamże: *Non enim dixit: facio mihi testes, tanquam qui non fuerint, sed: dabo testibus, qui ab initio mecum sunt et a me penitus non discesserunt*. Wszystkie fragmenty z dzieła Tykoniusza w tłumaczeniu autorki.

57 οὗτοι εἰσιν αἱ δύο ἑλαιοὶ καὶ αἱ δύο λυχνίαι αἱ ἐνώπιον τοῦ κυρίου τῆς γῆς ἑστῶτες. W Ap 11,4 nawiązanie do Za 4,3.11-14.

58 Por. TYKONIUSZ, *Commentarius in Apocalypsim* XI 4: *In duo candelabra Ecclesia signata est quae quorum Testamentorum munitione vallata est*.

59 Por. Tamże: *duae olivae duo sunt Testamenta oleum scientiae candelabro infundentia*.

60 CEZARY, *Expositio de Apocalypsi* XI 3. Tłumaczenie wszystkich fragmentów z dzieła Cezarego – A. Żurek.

pisze: „Następnie wskazał, kim są ci dwaj świadkowie. «To są dwa drzewa oliwne i dwa świeczniki stojące przed obliczem Pana ziemi». To są ci, którzy stoją, a nie ci, którzy będą stali. Dwa świeczniki to Kościół. Dlatego zaś mówi o dwóch świecznikach, bo są dwa Testamenty. (...) Te dwa drzewa oliwne, czyli <Stary i Nowy> Testament, napełniają oliwą świecznik, czyli Kościół”⁶¹.

Za symboliczną linią interpretacyjną opowiedział się, o czym było już wcześniej wspomniane, także Prymazjusz. Objaśnia on dwóch świadków również jako Kościół: głoszący (*praedicans*) i przepowiadający (*prophetans*) dwa Testamenty czy też poprzez dwa Testamenty (jako że użyty tu został przypadek ablatiwus). Następnie na inny sposób (*aliter*) rozwija tę myśl, omawiając dwa rodzaje świadectwa (*martyrium*)⁶², głoszone przez Prawdę: *Duo genera esse martyrii Veritas protestatur, unum in habitu, alterum in actu*. Pierwszy zatem rodzaj to świadectwo *in habitu*, co można przetłumaczyć jako świadectwo w usposobieniu czy też postawie życiowej człowieka, ukryte świadectwo. Jest ono znane jedynie Bogu (*solī Deo cognitum*), dawane w sercu człowieka (*corde gestatur*) i w czasie ucisku nie tak widoczne (*etiamsi aliquando patiendi tempus minime suffragatur*) jak drugi rodzaj, *in actu*, który publicznie, wobec ludzi ujawnia się podczas prześladowań (*vero etiam publice coram hominibus adimpletur, quando opportunitas persecutionis innascitur*). Prymazjusz podaje jako przykład dwóch synów Zebedeusza: Jakub zabity przez Heroda dał świadectwo publicznie (*Iacobus ab Herode necatus, publica confessione martyrio dedicatur*⁶³), zaś jego brat Jan cicho, bez świadków, wobec Pana jedynie (*frater vero eius Ioannes Evangelista secreto apud Dominum martyrio coronatur*), obaj jednak zgodnie ze słowami Jezusa wypili z Jego kielicha (*Dominum pridem utrisque dixisse: Calicem quidem meum bibetis*⁶⁴, Mt 20,23): jeden *in actu*, drugi *in habitu*. Prymazjusz, objaśniając kolejny werset, konsekwentnie interpretuje dwa drzewa oliwne i dwa świeczniki stojące przed obliczem Pana jako Kościół umacniany przez promieniejące światło dwóch Testamentów (*Quod potest de Ecclesia accipi, quae duorum Testamentorum lumine radiata firmatur*) i jako dwa rodzaje świadectwa (*Et de memoratis duobus martyrii generibus, quae in diversis membris divinitus tribuuntur armatis*). Przy czym wyraźnie zaznacza, że liczba dwa wynika tylko z liczby Testamentów: Kościół jest jeden (*tota Ecclesia est*)⁶⁵.

61 Tamże XI 4.

62 Czy też męczeństwa, jak to określa Kruczek (por. P. KRUCZEK, „Dwaj świadkowie...”, s. 135).

63 Por. Dz 12, 1n.

64 Por. Mt 20, 23.

65 Por. PRYMAZJUSZ, *Commentarius in Apocalypsim* XI 35nn.

Kolejny komentator, Beda, zgadza się, że dwaj świadkowie to Kościół, dodaje jednak krótko, że tworzony przez dwa ludy (*Ecclesiam quoque duobus ex populis unitam*⁶⁶), ludy dwóch Testamentów: Żydów i pogan⁶⁷. Wątek dwóch rodzajów świadectwa nie pojawia się u tego pisarza. Za to – podobnie jak wcześniej Prymazjusz, a później też Beatus⁶⁸ – w komentarzu do Ap 11,4 nazywa Kościół opromienionym przez światło dwóch Testamentów (*Ecclesia duorum Testamentorum lumine radiata*). Jest to Kościół posłuszny rozkazom Pana (*Domini semper iussis assistit*), który sprawia, że Kościół jak świecznik napelniany wciąż oliwą goreje jako światłość dla świata⁶⁹.

Jak zauważa Kruczek, w dobie nowożytnej symboliczna interpretacja zyskała kolejną identyfikację dwóch świadków. Mianowicie Alcazar (XVII w.) widzi w nich głosicieli Ewangelii w każdym czasie⁷⁰. Jankowski nadmienia, że większość współczesnych naukowców przyjęła kierunek interpretacji symbolicznej: „«Prawo i Proroków» ginących pod ciosami Tytusa w r. 70 – dobrze symbolizowanych w postaciach Mojżesza i Eliasza – widzi tu Gry, czemu energicznie zaprzecza Allo. Do całego chrystianizmu odradzającego się po katastrofie Jerozolimy odnosił ten symbol Alcazar, rozszerzył zaś jego sens na wszystkie próby dziejowe Bossuet”⁷¹. Warto nieco rozwinąć wątek współczesnych interpretatorów. Kruczek zauważa, że Allo, analizując Ap 11, identyfikuje świadków ze wszystkimi szlachetnymi głosicielami Ewangelii⁷²; Lacey, opierając się na różnych dziełach Janowych, zwraca uwagę, że świadkowie oznaczają podwójne świadectwo: ludzi i Ducha Świętego; Gry i Feuillet interpretują świadków jako Prawo i Proroków; Considine widzi w nich aluzję do kapłanów żydowskich (Zorobabela i Jozuego); Giblin uważa ich za identyczne typy i w jego biblijnej typologii akcent interpretacji zostaje położony na funkcję profetyczną, chrześcijańskie świadectwo prorockie⁷³.

66 Beda, *Explanatio Apocalypsis* XVII 26.

67 Por. P. KRUCZEK, „Dwaj świadkowie...”, s. 135.

68 Por. BEATUS, *Commentarius in Apocalypsin* V 11, 8-10.

69 BEDA, *Explanatio Apocalypsis* XVII 39-43: *Nam et propheta Zacharias unum candelabrum vidit septiforme et has duas olivas, id est testamenta infundere oleum candelabro. Haec est Ecclesia cum oleo suo indeficiente, quod eam facit in lumine orbis ardere.*

70 Por. P. KRUCZEK, „Dwaj świadkowie...”, s. 136.

71 A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana...*, s. 305.

72 Por. E. B. ALLO, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Paryż 1933, s. 160 n.; zob. też P. KRUCZEK, „Dwaj świadkowie...”, s. 136.

73 Por. tamże, s. 136-138.

Próby identyfikacji symbolicznej znalazły wspólnie bardzo liczne grono zwolenników. Można im jednak zarzucić, że są zbyt ogólne: „Jest to zarzut mający swoje podstawy. Gdyż w perykopie 11,3-13 «dwóch świadków» jest opisanych bardzo konkretnie jako osoby indywidualne. Oni są powołani przez Boga lub przez Chrystusa, a czas ich działalności winien trwać 1260 dni i powinien być związany ze zniszczeniem świętego miasta przez pogan (Ap 11,2). Oni także mają ponieść śmierć, zmartwychwstać i wstąpić do nieba (Ap 11,8-13)”⁷⁴.

Jak zatem widać, problem rozpoznania dwóch świadków był podejmowany przez wielu autorów. Niestety kwestia ta „do tej pory nie znalazła definitywnego i jednoznacznego rozwiązania”⁷⁵, pozostaje nadal kwestią sporną, do dyskusji.

Wielkie miasto, gdzie ukrzyżowano Pana

Świadkowie z Ap 11,3-12 przypominają swą misję, śmiercią, zmartwychwstaniem i wniebowstąpieniem samego Jezusa: „Dwaj świadkowie mieli prawdopodobnie wyobrażać eschatologicznych przedstawicieli Boga, którzy zaczną działać w najbliższej przyszłości. Znamienne jest, że wzorzec życia, śmierci i dalszych losów owych świadków streszcza analogiczny wzorzec Jezusa Chrystusa, wyrażając w wyjątkowy, publiczny sposób nadzieję na taki sam los autora i czytelników. Niezależnie od tego, o jakie odniesienia chodziło, paradygmata funkcja opowiadania jest oczywista”⁷⁶.

Dwóch świadków ma prorokować przez trzy i pół roku. Jest to liczba symboliczna. Jak zauważa Bednarz, jest to połowa siódemki (wyrażającej w biblijnej tradycji pełnię⁷⁷) i oznacza wszystko, co wrogo odnosi się do Boga: „Liczba trzy i pół występuje najczęściej w określeniach czasu. Często mówi się o trzech i pół roku (...). Chodzi w tym wypadku o pierwszą część całego trwania albo istnienia. Ogólnie jest to czas doświadczenia, a więc oczekiwania na drugi okres, który będzie czasem zbawienia”⁷⁸.

⁷⁴ Tamże, s. 137.

⁷⁵ P. KRUCZEK, „Dwaj świadkowie...”, s. 125.

⁷⁶ *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, Warszawa 2004, s. 1559.

⁷⁷ Więcej o symbolice liczby siedem zob. M. SZRAM, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001, s. 134-138.

⁷⁸ M. BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, Tarnów 2000, s. 227.

Trzy i pół roku jest też określane jako tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni, czyli właśnie trzy lata i sześć miesięcy. Takie przeliczenie można spotkać w komentarzach łacińskich. Beda mianowicie mnoży liczbę miesięcy owego okresu, czyli czterdzieści dwa miesiące, przez trzydzieści dni, które przypadają na jeden miesiąc, i otrzymuje tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni⁷⁹. Warto krótko wyjaśnić owe tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni⁸⁰, czyli czas uwolnienia szatana i prześladowań z jego strony. Tykoniusz podaje, że dni te nie są czasem pokoju, ale ostatniego prześladowania, które diabeł roznieci wśród chrześcijan, otrzymawszy władzę, aby wystawić Kościół na próbę. Podobnie jak przed potopem, kiedy grzechy ludzi wzniosły się aż do nieba, nie zabrakło tego, który obwieszczał gniew Pana ginącym, tak i teraz nie zabraknie tych, którzy ogłaszają królestwo Boga i ostatni dzień, a swym przykładem wskazują grzesznikom drogę pokuty⁸¹. Hieronim pisze, że w tym krótkim czasie wszystkimi siłami diabeł będzie się srożył przeciwko Kościołowi⁸²; uwolniony diabeł z całej ziemi przyciągnie liczne jak ziarna piasku morskiego zwiedzione narody na wojnę przeciw Kościołowi⁸³.

Sporo uwagi poświęcił temu zagadnieniu także Augustyn w *De civitate Dei*. Podobnie jak Hieronim zauważa on, że szatan zostanie rozwiązany na krótki czas (*breve tempus erit*), że będzie się srożył przez trzy lata i sześć miesięcy (*tribus annis et sex mensibus legitur totis suis suorumque viribus saeviturus*), a ludzie, z którymi będzie walczył, okażą się niezłomni pomimo całego jego wysiłku i wielu zasadzek (*tales erunt, cum quibus ei belligerandum est, ut vinci tanto eius impetu insidiisque non possint*)⁸⁴.

79 Por. BEDA, *Explanatio Apocalypsis* XVII 29-31: *Menses enim trium semis annorum, id est, tricies quadragenii et bini, mille ducentos sexaginta dies efficiunt*. Beda nawiązuje też (XVII 31-333) do Dn 12,11: *Daniel autem scribit dies mille ducentos nonaginta temporis eiusdem, quo ponenda sit abominatio in desolatione*.

80 Por. Ap 11,3: *προφητεύσουσιν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἑξήκοντα*.

81 Por. TYKONIUSZ, *Commentarius in Apocalypsim* XI 3: *Dies autem mille ducenti sexaginta non tempus est pacis sed novissimae persecutionis in quibus in Christianis diabolus exardescit, quando ad probandam Ecclesiam potestatem acceperit. Et sicut ante diluvium, quando peccata hominum usque ad caelum extulerant caput, non defuit qui iram Domini pereuntibus praedicaret, ita tunc non deerunt qui regnum Dei et novissimum diem adnuncient, exemplo suo peccatoribus poenitentiae viam monstrant*.

82 Por. HIERONIM, *Recensio* XX: *breve tempus tres annos et sex menses significat, quibus totis viribus saeviturus diabolus sub Antichristo adversus ecclesiam*.

83 Por. tamże: *solutus diabolus seductas gentes toto orbe terrarum adtrahet in bellum adversus eam, quorum hostium numerus erit ut harena maris*.

84 Por. AUGUSTYN, *De civitate Dei* XX 8, 2.

Hieronim zauważył, że jest to czas konieczny⁸⁵, nie wytłumaczył jednak dlaczego. Natomiast Augustyn zauważa, że ów czas jest potrzebny, by ujawniła się zła potęga diabła (*appareret eius maligna potentia*), by doświadczona została niezłomna cierpliwość Państwa Świętego (*sanctae civitatis fidelissima patientia probaretur*), a także by wyraźnym się stało, iż Bóg Wszechmogący słusznie nie odsunął całkowicie szatana od kuszenia świętych, gdyż w ten sposób utwierdzili się oni w cnocie, walcząc z wrogiem⁸⁶. Zresztą słabych ludzi szatan również nie był w stanie odstręczyć od przyjęcia wiary ani ich potem od niej odłączyć⁸⁷. Wreszcie Augustyn podaje i taką przyczynę owego czasu: diabeł zostanie rozwiązany, by Państwo Boże ku najwyższej chwale swego Zbawcy, Wspomożyciela i Oswobodziciela ujrzało, jak potężnego zwyciężyło wroga⁸⁸.

Również w komentarzu Cezarego można znaleźć podobne wyjaśnienie liczby dni: „Wskazał w tych słowach liczbę <dni> ostatecznych prześladowań, przyszłego pokoju i w ogóle czasu, jaki upłynął od męki Pana. Właśnie jedno i drugie zawiera się w liczbie tych dni”⁸⁹. Kasjodor podkreśla okrucieństwo tego czasu: niewierni na końcu świata przez trzy i pół roku za królowania Antychrysta będą się bawić (*bacchabuntur*) we krwi świadków, męczenników (*martyrum*)⁹⁰.

Warto jeszcze zwrócić uwagę, że zwłoki zabitych świadków będą leżeć niepochowane przez trzy i pół dnia⁹¹. Tykoniusz wyjaśnia, że określenie „trzy i pół dnia” powinno być rozumiane jako trzy lata i trzy miesiące⁹², po których zakończą się rządy diabła”. Następnie omawia, jak autor Apokalipsy miesza

85 Por. HIERONIM, *Recensio XX: post haec oportet eum solvi brevi tempore*.

86 Por. AUGUSTYN, *De civitate Dei XX 8, 2: perspiceretur, quam magno eius malo tam bene fuerit usus Omnipotens, qui eum nec omnino abstulit a temptatione sanctorum, quamvis ab eorum interioribus hominibus, ubi in Deum creditur, foras missum, ut eius forinsecus oppugnatione proficerent*.

87 Por. tamże: *in eis, qui sunt ex parte ipsius, alligavit, ne quantam posset effundendo et exercendo malitiam innumerabiles infirmos, ex quibus ecclesiam multiplicari et impleri oportebat, alios credituros, alios iam credentes, a fide pietatis hos deterreret, hos frangeret*.

88 Por. tamże: *quam fortem adversarium Dei civitas superaverit, cum ingenti gloria sui redemptoris adiutoris liberatoris aspiciat*.

89 CEZARY, *Expositio de Apocalypsi VIII 11, 3*.

90 Por. KASJODOR, *Compexiones in Apocalypsi 15: in finem saeculi per tres et semis annos, Antichristo regnante, in martyrum sanguinem bacchabuntur*.

91 Por. Ap 11, 9. Więcej o symbolice tej liczby zob. A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana...*, s. 301-303.

92 Por. TYKONIUSZ, *Commentarius in Apocalypsim XI 9: tres annos et tres menses*. Wydaje się, że powinno być *sex menses*.

czasy: „raz mówi o obecnych, raz o przyszłych, jak powiedział Pan w Ewangelii: *Przyjdzie godzina, a i teraz jest, że, kto was zabije, będzie uważał, iż wypełnia obowiązek wobec Pana. A czynią w ten sposób, ponieważ nie poznali ani Ojca, ani Mnie* (J 16,2). Nie powiedział bowiem *uczynią*, ponieważ nie poznają, że chodzi o czas obecny, ale *czynią*, aby lepiej pouczyć o przyszłości na podstawie teraźniejszości. Albowiem nigdy nie jest oddzielany czas obecny od ostatecznego, w którym zostanie objawiona duchowa niegodziwość; ona ani teraz nie przestaje podpowiadać wciąż ludziom złych uczynków, ani wówczas nie przestanie tego robić”⁹³. Bardzo podobne wyjaśnienie liczby dni podaje Cezary: „to znaczy trzy lata i sześć miesięcy. W rzeczywistości miesza czasy: raz mówi o obecnym, a raz o przyszłym. Podobnie zresztą mówi Pan, mówiąc: „nadejdzie godzina, w której każdy kto was zabije, będzie sądził, że okazuje posłuszeństwo Bogu”⁹⁴. To już jest, a jednocześnie przyjdzie”⁹⁵. Trzeba też jednak zauważyć, że okres trzech dni może równocześnie oznaczać, iż ciała świadków uległy rozkładowi⁹⁶. Widać to w komentarzu Cezarego: przypomina on, co symbolizują dni, ale też, omawiając zachowanie mieszkańców ziemi, zadaje pytanie: „Cóż też za uczty, albo jaką przyjemność <mają> uczujący na ulicach, w obecności zwłok ludzkich wydających fetor po trzydniowym rozkładzie?”⁹⁷. Istotny zatem dla Cezarego jest również taki aspekt rozkładu ludzkiego ciała.

Kolejne zagadnienie wymagające krótkiego omówienia to fakt, że świadkowie są przyobleczeni w wory pokutne. Były one już w Starym Testamencie oznaką żałoby lub nawrócenia: „Dwaj świadkowie noszą najwyraźniej żałobę z powodu grzechów Bożego ludu (np. Jl 1,13; J 3,6; Józef i Asenat⁹⁸; były też szatą proroków w Księdze Wniebowstąpienia Izajasza itd.)”⁹⁹. Jak wyjaśnia Beda: obleczeni w wory pokutne (*saccis amicti*), czyli pokutujący, trwający w pokucie (*in exomologesi constituti*). Cezary w swym komentarzu rozwija to określenie: „«Obleczeni w wory», czyli we włosiennicę, bo na eksomologezie, to znaczy na

93 TYKONIUSZ, *Commentarius in Apocalypsim* XI 9; wszystkie fragmenty z dzieła w tłumaczeniu autorki.

94 Por. J 16, 2.

95 Por. J 16, 32; CEZARY, *Expositio de Apocalypsi* VIII 11, 9.

96 Por. C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 613.

97 CEZARY, *Expositio de Apocalypsi* VIII 11, 11-12.

98 sic

99 C.S. KEENER, *Komentarz...*, s. 612.

wyznaniu <grzechów> się opierają¹⁰⁰. Nazwał ich «obleczoneymi w wory» na znak pokory¹⁰¹. Tykoniusz i Beda przytaczają również słowa psalmu (Ps 35,13), mówiące o włosiennicy czy też worze (łaciński wyraz *cilicium* można różnie tłumaczyć)¹⁰²; Tykoniusz sięga także do historii Hioba¹⁰³.

Dwaj świadkowie są przez Boga obdarzeni mocą. Mają władzę prorokowania¹⁰⁴. W Ap 11,6 czytamy, że mają władzę zamknąć niebo i zamieniać wodę w krew oraz wszelką plagą uderzać ziemię¹⁰⁵. Ktokolwiek zaś by im szkodził, zostanie zabity¹⁰⁶. Jednak to, co należy omówić bardziej szczegółowo, to kwestia śmierci świadków. Giną oni bowiem, pokonani przez Bestię, wychodzącą z Czeluści¹⁰⁷, a ich zwłoki nie będą pochowane – będą leżeć na placu wielkiego miasta, duchowo zwanego Sodoma i Egipt¹⁰⁸.

Wiktoryn (a za nim Hieronim) wyjaśnia, że trzeba żeby po wielu nieszczęściach zesłanych na świat zostali zabici przez Antychrysta, który tu został nazwany Bestią wychodzącą z otchłani (*de abyssu*)¹⁰⁹. Przywołuje fragment z Księgi Ezechiela (podając mylnie, że to z Księgi Izajasza – Hieronim już ten błąd poprawia¹¹⁰): *ecce*

100 CEZARY, *Expositio de Apocalypsi* VIII 11, 3: *quod in exomologesi, id est in confessione sint constituti*; podobnie Tykoniusz, *Commentarius in Apocalypsim* XI 3: *id est in exomologesim constituti*; PRYMAJUSZ, *Commentarius in Apocalypsim* XI 49: *in exomologesin constitutos*; BEATUS, *Commentarius in Apocalypsin* V 11, 7: *quod in exomologesin, id est in confessione penitentiae constituti*.

101 CEZARY, *Expositio de Apocalypsi* VIII 11, 3.

102 Por. TYKONIUSZ, *Commentarius in Apocalypsim* XI 3: *sicut propheta dicit: cum mihi molesti essent, induebam me cilicium*; Beda, *Explanatio Apocalypsis: sicut propheta* XVII 34-36: *Ego autem, dum mihi molesti essent, induebam me cilicio*.

103 Por. TYKONIUSZ, *Commentarius in Apocalypsim* XI 3: *Et Iob: Adsuerunt, iquit, cutibus meis cilicium*; por. Hi 16,15.

104 Por. Ap 11,3: *δώσω τοῖς δυσὶν μάρτυσίν μου καὶ προφητεύσουσιν*.

105 οὗτοι ἔχουσιν τὴν ἐξουσίαν κλεῖσαι τὸν οὐρανόν, ἵνα μὴ ὑετὸς βρέχῃ τὰς ἡμέρας τῆς προφητείας αὐτῶν, καὶ ἐξουσίαν ἔχουσιν ἐπὶ τῶν ὑδάτων στρέφειν αὐτὰ εἰς αἷμα καὶ πατάξαι τὴν γῆν ἐν πάσῃ πληγῇ. ὅσάκις ἐὰν θελήσωσιν.

106 Por. Ap 11,5: καὶ εἴ τις αὐτοὺς θέλει ἀδικῆσαι πῦρ ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν καὶ κατεσθίει τοὺς ἐχθροὺς αὐτῶν· καὶ εἴ τις θελήσῃ αὐτοὺς ἀδικῆσαι, οὕτως δεῖ αὐτὸν ἀποκτανθῆναι.

107 Por. Ap 11,7: Καὶ ὅταν τελέσωσιν τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν, τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου ποιήσει μετ' αὐτῶν πόλεμον καὶ νικήσῃ αὐτοὺς καὶ ἀποκτενεῖ αὐτούς.

108 Por. Ap 11,8: καὶ τὸ πῶμα αὐτῶν ἐπὶ τῆς πλατείας τῆς πόλεως τῆς μεγάλης, ἣτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος.

109 Por. Ap 11,7.

110 Por. HIERONIM, *Recensio* XI 4.

*Assur cypressus in monte Libano*¹¹¹ i objaśnia: „<«Assur», który uciska, «cyprys» wyniosły rozgałęziony, to oznacza liczny lud; «na górze Liban»>: w królestwie królestw; *kształtny w pączkach*, czyli mężny w wojskach”¹¹². Hieronim to wyjaśnienie rozwija tylko w jednym miejscu: „na górze Liban: królestwo królestw, to jest Rzymian”¹¹³. Następnie komentowany jest kolejny fragment z Księgi Ezechiela: „Woda – rzecz – żywiła go, to jest wiele tysięcy ludzi mu poddanych. *Otchłań go wywyższyła*, czyli wyrzuciła. Albowiem Ezechiel¹¹⁴ niemalże tymi właśnie słowami o tym mówi”¹¹⁵. Dalej Wiktoryn odwołuje się do Nowego Testamentu: „Również Paweł stwierdził, że ów był w królestwie królestw¹¹⁶ i był pomiędzy cesarzami. Mówi bowiem do Tesaloniczan: *Jeśli tylko ten trzyma, którego widać, dopóki jest w środku, to wtedy pojawi się ten, którego przyjdzie towarzyszyć działalność szatana pośród znaków i kłamstw*¹¹⁷. I aby wiedzieli, że nadejdzie ten, który był przywódcą, dodaje: *Tajemnica zła już działa*, to jest zło, które zamierza, skrycie działa, lecz nie dzięki jego zasłudze ani <jego> ojca jest rozbudzane, ale z rozkazu Boga. Dlatego więc Paweł rzekł: *Przeto ponieważ nie przyjęli miłości Boga, posyła im Bóg ducha błędu, aby zostali zwiedzeni przez kłamstwo wszyscy, których nie przekonała prawda* (2,10)”¹¹⁸. Na koniec komentator przywołuje jeszcze proroka Starego Testamentu: „Izajasz mówi: *Dla oczekujących światła nastąpi ciemność*”¹¹⁹.

Tykoniusz natomiast w swym komentarzu do Ap 11,7 zwraca najpierw uwagę na słowa: *Cum finierint testimonium suum* (skoro zakończą swoje świadectwo) i je wyjaśnia: „wyraźnie pokazuje, że to wszystko stanie się przed ostatnim prześladowaniem (...), które to wszędzie głoszą aż do objawienia się bestii po otwarciu otchłani”¹²⁰. Podobnie zresztą przedstawi tę kwestię Cezary: „W sposób otwarty wskazuje, że to wszystko dokona się przed ostatecznym prześladowaniem.

111 Por. Ez 31,3.

112 WIKTORYN, *Commentarius in Apocalypsim* XI 4.

113 HIERONIM, *Recensio* XI 4.

114 Tym razem dobrze podaje Wiktoryn, a myli się Hieronim, podający Izajasza (por. HIERONIM, *Recensio* XI 4).

115 Por. Ez 31,4; por. WIKTORYN, *Commentarius in Apocalypsim* XI 4.

116 Hieronim konsekwentnie nadal pisze tu o *królestwie Rzymian* (por. HIERONIM, *Recensio* XI 4).

117 Por. 2 Tes 2,7.

118 WIKTORYN, *Commentarius in Apocalypsim* XI 4.

119 Tamże; por. Iz 69,9.

120 TYKONIUSZ, *Commentarius in Apocalypsim* XI 7.

Skoro mówi: „gdy skończą swoje świadectwo”, to czyż nie wskazuje na to, co dzieć się będzie aż do objawienia się Chrystusa?”¹²¹. Kolejny komentator, Prymazjusz, podobnie formułuje swoje omówienie, warto jednak zwrócić uwagę na dwie różnice. Po pierwsze zmienia *testimonium* na *martyrium* w cytacie *cum finierint testimonium suum*, po drugie wyjaśnia, że Bestia ma wyjść *ex abyssu*, czyli z kryjówek niegodziwości serca Żydów¹²². Jeszcze inaczej napisał będą. Według niego Bestia ma wypłynąć z serc bezbożników i to nie dlatego, że wówczas na tymże świadectwie nie będą się opierać z racji silnego oporu wroga, lecz dlatego, że wówczas, gdy przeciwnik lśnił wobec oznak kłamstwa, pozbawiony łaski cnót Kościół [mimo że] będzie wierny¹²³. Tę część swego komentarza kończy cytatem: „Albowiem *twarz jego poprzedzi niedostatek*, jak mówi Pan”¹²⁴.

Tykoniusz w omówieniu kolejnego fragmentu Ap 11,7, mianowicie słów o śmierci (*Et vincet eos et occidet illos*), stwierdza: „Zwycięży tych, którzy się poddadzą. *Zabije tych*, którzy całym sercem wyznali Pana. Duchowo zabije tych, których zwycięży. Traktujemy część świadków jako całość zgodnie z zasadą, że przez część rozumiemy całość. Tak jak czytamy w Ewangelii: *Będą was uciskać i zabiją was*”¹²⁵. Nie wszystkich jednak, ale część. Wyraźniej powiedział to Łukasz Ewangelista: *Zabiją niektórych spośród was* (Łk 11,49)”¹²⁶. Cezary znacznie krócej komentuje ten fragment: „Zwycięży w nich tych, którzy wyznają Boga”¹²⁷. Jest to najkrótsze omówienie, bo nawet Prymazjusz nieco dłużej pisze, że Bestia zwycięży w nich tych, którzy wtedy się poddadzą, zabije zaś owych, czyli zabitych dla imienia Chrystusa z powodu chwalebnej wytrwałości¹²⁸. Podobnie zaczyna też

121 CEZARY, *Expositio de Apocalypsi* VIII 11, 7.

122 Por. PRYMAJZUSZ, *Commentarius in Apocalypsim* XI 87-91: *hic liquido claret ante novissimam persecutionem haec fieri, cum dicit: cum finierint martyrium suum utique illud quod perhibent usque ad revelationem bestiae, quae ascensura est ex abyssu, id est ex latebris nequitiae cordis Iudaeorum.*

123 Por. BEDA, *Explanatio Apocalypsis* XVII 68-71: *usque ad revelationem bestiae, quae cordibus emersura est impiorum. Non quod tunc eodem testimonio non nitantur hosti fortiter resistendo, sed quod tunc Ecclesia virtutum gratia destituenda credatur, adversario palam signis mendacii coruscante.*

124 Tamże XVII 72: *Nam faciem eius praecedet egestas, ut dominus ait; tłumaczenie autorki; por. 2 Tes 2,9.*

125 Por. Mt 24,9.

126 TYKONIUSZ, *Commentarius in Apocalypsim* XI 7.

127 CEZARY, *Expositio de Apocalypsi* VIII 11, 7.

128 Por. PRYMAJZUSZ, *Commentarius in Apocalypsim* XI 92-93: *Vincet eos, dixit, in his qui succubuerint, occidet autem illos, significans qui pro Christi nomine laudabili patientia fuerint interempti.*

Beda: zwycięży tych spośród nich, którzy wtedy się poddadzą, zabije w nich tych, którzy zostali zabici dla imienia Chrystusa z powodu chwalebnej wytrwałości¹²⁹. Jednak dalej dopowiada, że jeśli duchowo zwycięży i zabije, to otrzymamy część świadków, i przywołuje te same co Tykoniusz fragmenty Ewangelii¹³⁰. Wreszcie Beatus, którego komentarz znacznie różni się od wersji Tykoniusza, podaje, że Antychryst zwycięży tych, których zwiódł, by jemu wierzyli, zabije zaś tych, którzy wyznali Boga; duchowo zaś teraz w Kościele zwycięży tych, którzy nie wierzą Ewangelii i prawu, zabije zaś tych, którzy wierzą Chrystusowi i żyją w pokucie, jak mówi Pan w Ewangelii: *Będą was uciskać i zabiją was*¹³¹.

Apokalipsa dalej mówi: καὶ τὸ πῶμα αὐτῶν ἐπὶ τῆς πλατείας τῆς πόλεως τῆς μεγάλης.. Fakt niepogrzebania zmarłych był (i nadal jest) wyrazem pośmiertnego poniżenia, okrucieństwa, a także bezbożności¹³², o czym wielokrotnie mówi Stary Testament¹³³. Pochówek był „w judaizmie ważnym i pobożnym obowiązkiem oraz aktem miłosierdzia. Pozbawienie pogrzebu było zbyt okropnym losem, przed którym chroniono nawet przestępców”¹³⁴, w tym ukrzyżowanych, którym wprawdzie zazwyczaj odmawiano pochówku w grobach rodzinnych, jednak ich ciała były wrzucane do wspólnych grobów¹³⁵. Tykoniusz komentuje, że ciała świadków będą wyrzucone, czyli zostaną wzgardzone i odrzucone, jak w słowach psalmu: *Ty nienawidzisz nauki i odrzuciłeś od siebie moje słowa* (por. Ps 49,17). Bezbożnicy bowiem nienawidzą i odrzucają prawdziwą naukę, ogłoszoną na całym świecie, i pogardzają Kościołem, od którego są odłączeni¹³⁶.

129 Por. BEDA, *Explanatio Apocalypsis* XVII 73-75: *Vincet in eis qui succubuerint, occidet in eis qui pro Christi nomine laudabili patientia fuerint interempti.*

130 Por. tamże XVII 75-78: *Aut si spiritualiter vincet et occidet, partem testium accipiemus, sicut in Evangelio Dominus dicit: Tradent vos in pressuram, et occident vos. Quod Lucas evangelista pro parte dictum insinuat dicens: Occident ex vobis.*

131 Por. BEATUS, *Commentarius in Apocalypsin* V 12, 1-2: *vincet antichristus eos quos seduxerit, ut ei credant, occidet autem sanctos, qui confessi deum fuerint. Spiritualiter vero nunc in ecclesia vincet qui evangelio et legi non credunt, occidet autem eos qui Christo credunt et in penitentia vivunt, sicut dominus in evangelio ait: trident vos in pressura et occident vos; por Mt 24,9.*

132 Por. C. KENEER, *Komentarz...*, s. 612.

133 Por. 1 Krl 13,22; Ps 79,2 n.; Iz 5,25.

134 Por. C. KENEER, *Komentarz...*, s. 229.

135 Por. tamże, s. 77.

136 Por. TYKONIUSZ, *Commentarius in Apocalypsim* XI 8: *Proicientur, inquit; hoc est: spernentur et post tergum proicitur, sicut Propheta testatur et dicit: Tu vero odisti disciplinam et proiecisti sermonem meum post te. Odiunt disciplinam qui impietatem repleti, veram et in toto mundo positam spernunt et contemnunt Ecclesiam. Et dum in se totam esse confidunt, simulato eius corpore separate sunt.*

W Ap 11,9 jest mowa, że nie pozwala się na złożenie zwłok do grobu. Tykoniusz w tych, którzy zabraniają pogrzebu, widzi wszystkich, którzy zawzięcie zwalczają Kościół, sami nie chcą pokojowo do niego wejść i zamieszkać razem z braćmi, nie przestają walczyć, aby inni też nie weszli. Ich postępowanie odnosi się do ciał żywych i zabitych: nie pozwalają ani żywym zebrać na pamiątkę tego, co święte, ani zmarłym być wymienianymi ku pamięci, ani nie zgadzają się, by pogrzebać ciała świadków¹³⁷. Cezary daje do tych słów podobny, ale utrzymany w bardziej pozytywnym tonie komentarz: „[Jan] wskazał tu na ślubowanie <prześladowców> i ich oskarżenie. Nie zdołają doprowadzić do tego, aby Kościół pozostał tylko wspomnieniem. Podobnie też nie zdołają sprawić tego, o czym mówią słowa: «Ani sami nie wchodźcie, ani innym nie pozwalacie wejść»¹³⁸. Mimo bowiem przeszkód z ich strony wielu będzie wchodziło <do Kościoła>. W ten sposób nie pozwolą, aby został on złożony do grobu”¹³⁹.

Niektórzy z dawnych łacińskich komentatorów zwracają uwagę, omawiając fragment Ap 11,8 (*Et corpus eorum in plateas civitatis magnae proicietur*), że w Apokalipsie autor raz mówi o dwóch, a raz o jednym ciele (τὸ πτώμα). Tykoniusz wyjaśnia, że w ten sposób zostaje zachowana równocześnie i liczba Testamentów, i pokazane jedno ciało Kościoła; nadto słowo *ciało* zostało użyte tu nie tylko w stosunku do zabitych, ale i do żywych¹⁴⁰. Podobnie zapisał swój komentarz Cezary: „Raz mówił o jednym ciele dwóch, a kiedy indziej o ciałach, aby została zachowana i liczba Testamentów, i jedno ciało Kościoła, o czym też świadczą słowa: «rzuciłeś moje słowa za siebie»¹⁴¹”. Prymazjusz wspomina, że są dwie wersje tłumaczenia tego fragmentu: z *corpora* lub *corpus*¹⁴². Wyjaśnia, że to

137 Por. tamże XI 9: *Totum et impugnationem eorum ostendit qui Ecclesiam memoriam nituntur ut non sit, ut, quia ipsi nolunt pacifice in ea intrare et in unum cum fratribus habitare, alios ne intrent non desinunt impugnare. Faciuntque de vivorum occisorumque corporibus, quia nec vivos sinunt celebrando quae sacra sunt in memoriam colligi, nec occisos pro memoriam recitari, nec testium Dei corpora paciunt sepeliri*. Podobnie Prymazjusz, *Commentarius in Apocalypsim* XI 105-110; Beda, *Explanatio Apocalypsis* XVII 94-101; Beatus, *Commentarius in Apocalypsin* V 12, 10-12.

138 Por. Mt 23,13.

139 CEZARY, *Expositio de Apocalypsi* VIII 11, 9.

140 Por. TYKONIUSZ, *Commentarius in Apocalypsim* XI 8: *Duorum testium unum corpus dixit iacere, aliquando enim corpora dicit proiecta. Sed ideo utrumque posuit ut et numerum Testamentorum servaret et Ecclesiae unum corpus ostenderet. Corpus autem non solum de occisis, sed et de vivis haec dixit*.

141 Por. Ps 50,17.

142 Por. PRYMAZJUSZ, *Commentarius in Apocalypsim* XI 94-97: *Et corpora eorum ponet in medio*

jedno ciało dwóch świadków i że takie rozumienie zachowuje liczbę Testamentów i dwa rodzaje świadectwa oraz pokazuje jedno ciało Kościoła. Odnosi się zatem nie tylko do zabitych, ale i do żyjących¹⁴³.

Plac wielkiego miasta jest przez Tykoniusza interpretowany jak środek Kościoła (*in medio Ecclesiae*)¹⁴⁴, przez Cezarego zaś następująco: „Słowa: *Na ulicach wielkiego miasta* oznaczają, że będzie to wewnątrz Kościoła”¹⁴⁵. W komentarzach do Apokalipsy często owo wielkie miasto (*civitas magna*) interpretowane jest jako Jerozolima. Już Tykoniusz pisze, że chodzi tu o Kościół Żydów (*Ecclesia Iudaeorum*), określany w pismach jako Jerozolima. Nie może ona zostać odbudowana, jak powiedział Pan: *Jerozolima będzie deptana aż do dnia, kiedy zakończą się czasy pogan*¹⁴⁶. Również Wiktoryn (a za nim Hieronim) podaje, że Sodomą i Egiptem zwie się Jerozolimę, a to z racji działania ludu-prześladowcy (*actus populi persecutoris*)¹⁴⁷. Następnie dopiero u Prymazjusza znów można znaleźć komentarz odnoszący się do miasta: *in medio civitatis illius magnae*. Wyrażenie *in medio* objaśnia jako *in promptu*, co można przetłumaczyć *na oczach* lub *w pogotowiu*. Dalej podaje, że owym miastem jest oczywiście Jerozolima, zabijająca proroków zgodnie ze słowami Pana¹⁴⁸, która kamienowała posłanych do siebie i zasłużyła, by ją słusznie ganić i nie odbudowywać¹⁴⁹.

Ciekawy komentarz można znaleźć u Bedy. Sodomą i Egipt zostają przez niego określone jako *muta* i *tenebrosa*, co można na język polski przetłumaczyć jako niema i ciemna. Wyjaśnia, że to z racji braku światła wiary i głosu wyznania¹⁵⁰.

civitatis illius magnae quae vocatur spiritualiter Sodoma et Aegyptus, ubi et Dominus eorum crucifixus est. Alia translatio corpus posuit.

143 Por. tamże XI 98-102: *Duorum dixit corpus unum, aliquando in subsequentibus corpora, ut et numerum Testamentorum servaret, duoque martyria, et Ecclesiam unum corpus ostenderet; non solum de occisis, sed et de vivis dixit.*

144 Por. TYKONIUSZ XI 8.

145 CEZARY, *Expositio de Apocalypsi* VIII 11, 8.

146 Por. Łk 21,24; TYKONIUSZ, *Commentarius in Apocalypsim* XI 8: *Utique In Ecclesiam Iudaeorum quae Hierusalem In scripturis dominicis nuncupata est, quae instaurari nullatenus potest, dicente Domino: Erit Hierusalem conculcata, usque dum compleatur tempora gentium.*

147 Por. WIKTORYN, *Commentarius in Apocalypsim* XI 5; HIERONIM, *Recensio* XI 5.

148 Por. Mt 23,37.

149 Por. PRYMAZJUSZ, *Commentarius in Apocalypsim* XI 105-108: *Illa scilicet Ierusalem, quae occidit prophetas, iuxta verbum Domini increpantis, et ad se missos lapidavit, meritoque reprobari, non instaurari promeruit.*

150 Por. BEDA, *Explanatio Apocalypsis* XVII 84-86: *quae vocatur spiritualiter Sodoma et Aegyptus, id est muta et tenebrosa, nec lumen utique fidei nec confessionis habens vocem.*

Przywołuje fragment z Listu do Rzymian o wierze przyjętej sercem, prowadzącej do usprawiedliwienia, i wyznawaniu jej ustami, które wiedzie do zbawienia (por. Rz 10,10). Wreszcie przypomina, że te prowincje otrzymały jako duchową karę w sposób widzialny plagę pożerającego ognia i wody zamienionej w krew¹⁵¹. Gryson we wstępie do swego wydania dzieła Bedy zauważa, że Hieronim w *Liber interpretationis hebraicorum nominum* proponuje dla Egiptu określenie *tribulatio*¹⁵², ale etymologia *tenebrae* jest klasyczna i użyta jest kilka razy w innych miejscach w spisie Hieronima¹⁵³. Określenie Sodomy przez *muta* nie znajduje się w takiej formie w skorowidzu Hieronima. Oczywiście idea mutyzmu pojawia się regularnie z tym rzeczownikiem, ale epitet *silens* czy *tacens*, a nie *muta*, jest łączony z *pecus* lub *pastio*¹⁵⁴. Zdając sobie sprawę z kontekstu, można pomyśleć, że w przypadku Sodomy i Egiptu Beda dowolnie dobrał etymologię, zależnie od komentarza, jaki miał na względzie¹⁵⁵.

Współcześnie wielkie miasto również jest często interpretowane jako Jerozolima: „Księga Apokalipsy może tutaj przeciwstawiać ziemską (miejsce ukrzyżowania Jezusa) i niebiańską Jerozolimę, podobnie jak to czyni apostoł Paweł (Ga 4,25-26). Prorocy Starego Testamentu często porównywali Jerozolimę lub Izraela do Sodomy (np. Iz 1,9-10; Jr 23,14). Podobnie jak Egipt uciskał Izraela, władze Jerozolimy uciskały prawdziwych wyznawców Boga. Powiązanie żydowskich władz z prześladowaniami Kościoła było słuszne przynajmniej na obszarze Azji Mniejszej (Ap 2,9; 3,9)”¹⁵⁶. Niektórzy jednak zwracają uwagę, że w Apokalipsie, zwłaszcza w kontekście używania terminu *miasto*, częste są odniesienia do Rzymu, który skazał Jezusa na śmierć, albo przypuszczają, że chodzi w tym fragmencie o cały system tego świata¹⁵⁷. Jankowski jako przyczyny

151 Por. BEDA, *Explanatio Apocalypsis* XVII 87-89: *Hae provinciae in signum poenae spiritalis visibiliter his plagis, id est igne devorante et aqua in sanguinem versa, percussae sunt*. Por. Wj 7, 17 nn.; Rdz 19,24.

152 Por. HIERONIM, *Liber interpretationis hebraicorum nominum* Apc 159, 11.

153 Por. tamże Act 143, 28; Jud 151, 15; Hbr 156, 25.

154 Por. tamże Gn 71, 19: *Sodoma pecus silens vel caecitas sive similitudo eorum*; Lc 142, 4: *pastio silens vel declinatio eorum aut fulva*; Jud 151, 21: *pecus tacens*; Rm 153, 2: *pecus tacens sive fulva vel sterilis*; Apc 160, 6: *pecori tacenti*.

155 Por. R. GRYSO, *Introduction. Les sources. L'étymologie des noms propres*. w: *Bedaes presbyteri Expositio Apocalypseos*, ed. R. GRYSO, *Corpus Christianorum Series Latina CXXI A*, Bedae opera II 5, Turnhout 2001, s. 170.

156 C. KENEER, *Komentarz...*, s. 612.

157 Por. tamże.

identyfikacji *wielkiego miasta* z Rzymem (przez takich naukowców, jak: Aretas, Bossuet, J. Weiss, Calmes) wymienia: stosowanie tego określenia właśnie do Rzymu w Ap 16,19; 17,18; 18,10. 16. 18n. 21; łączenie dwóch świadków z apostołami Piotra i Pawła oraz legendę *Quo vadis* (pochodzącą z apokryfu *Dzieje Piotra*). Sam jednak opowiada się za utożsamianiem go z Jerozolimą, gdyż i ona była tak określana w starożytności, poza tym wiele aluzji biblijnych również wskazuje na Jerozolimę: „alegoryczna Sodomia u Proroków i Egipt, „dom niewoli” (por. Gal 4,25), miasto zabijające proroków (Mt 23,35) i zapowiedziane (Łk 13,33) miejsce historycznego ukrzyżowania Chrystusa”¹⁵⁸. Stanowczo rację przyznaje tej interpretacji także i z tego powodu, że przy niej „występuje wyraźniej główna myśl teologiczna rozdziału, dotycząca Żydów”¹⁵⁹.

Beda i jego komentarz w pewnym sensie zajmują szczególne miejsce wśród omawianych dawnych komentarzy łacińskich. Mianowicie ten anglosaski uczony mnich (związany z klasztorami w Wearmouth i Jarrow) odnosi się w swym dziele, czego nie czynią pozostali omawiani komentatorzy, do słów kończących Ap 11,8, a mówiących o ukrzyżowaniu Pana. Fragment ów, o czym była mowa wcześniej, niektórzy uznają za głosę. Niemniej trudno się z tym zgodzić, ponieważ zawierają go już dawne rękopisy Apokalipsy¹⁶⁰. Zastanawiające jest, dlaczego dawni komentatorzy łacini milczą, nie pisząc nic o ukrzyżowaniu Pana z Ap 11,8, i dlaczego tylko Beda poświęca tej wzmiance krótki komentarz. Nawiązuje najpierw do słów Jezusa o prześladowaniu: *Si me persecuti sunt et vos persequentur* (por. J 15,20). Na tym ewangelicznym tle stwierdza, że to nic dziwnego, jeżeli miasto bezbożników, które nie bało się ukrzyżować Pana, za zabawę również (*quoque*) miało Jego także (*etiam*) zabite sługi, o których to zresztą czynach często wspomina historia Kościoła¹⁶¹. Współcześnie Hanna też zwraca uwagę na owo *także*, czyli greckie καὶ, które wskazuje na partycypację świadków w męce i śmierci Chrystusa¹⁶².

158 A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana...*, s. 200.

159 Tamże.

160 Por. A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana...*, s. 344.

161 Por. BEDA, *Explanatio Apocalypsis* XVII 80-83: *Non est ergo mirum si civitas impiorum, quae Dominum crucifigere non timuit, servos quoque ipsius ludibrio habeat etiam occisos, qualia saepe facta historia ecclesiastica refert.*

162 Por. K.F.A. HANNA, *La passione...*, s. 283.

Na koniec trzeba zauważyć, jak pocieszająca jest myśl, wciąż przewijająca się i przez Apokalipsę, i przez komentarze do niej, że okres doczesnych prób Kościoła na ziemi i jego porażki są „tylko pozorne i znikome, skoro tylko jedną setną tego względnego okresu trwa poniżenie zamordowanych dwóch Świadców, symbolów pokutnego apostołstwa Kościoła względem wrogiego świata”¹⁶³. Nadto przecież na śmierci nie zakończyło się życie świadków¹⁶⁴. Jak podaje Kasjodor: „zabici na widoku publicznym będą leżeć trzy dni niepochowani, dopóki zawołani nie zostaną zobaczeni, że nagle wstępują do nieba. Widząc ich wrogowie bardzo się przestraszają i w wielkim podziwieniu oddadzą chwałę Bogu”¹⁶⁵. Wiktoryn wyjaśnia ów fakt zmartwychwstania świadków: „Apokalipsa więc pokazuje, że owi prorocy zostają zabici przez tegoż i czwartego dnia powstają, aby nie znalazł się nikt równy Bogu”¹⁶⁶.



163 A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana...*, s. 303.

164 Por. Ap 11,11 n.: Καὶ μετὰ τὰς τρεῖς ἡμέρας καὶ ἡμῖσι πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ εἰσηλθεν ἐν αὐτοῖς, καὶ ἔστησαν ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτῶν, καὶ φόβος μέγας ἐπέπεσεν ἐπὶ τοὺς θεωροῦντας αὐτούς. καὶ ἤκουσαν φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λεγούσης αὐτοῖς· ἀνάβατε ὧδε. καὶ ἀνέβησαν εἰς τὸν οὐρανὸν ἐν τῇ νεφέλῃ, καὶ ἐθεώρησαν αὐτοὺς οἱ ἔχθροὶ αὐτῶν.

165 KASJODOR, *Compexiones in Apocalypsi 15: occisi palam iacebunt et insepulti triduo, donec vocati subito ascendere videantur in caelum. Quos respicientes inimici terrore mango turbabuntur et gloriam deo sub magna ammiratione praestabunt*; tłumaczenie autorki; por. Ap 11,11-13.

166 WIKTORYN, *Commentarius in Apocalypsim XI 5: Hos prophetas ab eodem interfici manifestat apocalypsis et quarta die resurgere, ne quis aequalis deo inveniatur*; prawie tak samo Hieronim, *Recensio XI 5: Hos ergo prophetas ab eodem interfici manifestat apocalypsis et quarta die resurgere, ne quis aequalis domino inveniatur*.

Ks. PIOTR KULBACKI

Pasyjny wymiar liturgii godzin w Triduum Paschalnym

Liturgia Godzin podczas Triduum Paschalnego

Sprawowanie Liturgii Godzin towarzyszyło od wieków Ludowi Bożemu uobecniającemu w liturgii tajemnicę zbawienia¹. Liturgia uświęcania czasu wprowadzała wszystkie stany Kościoła w rytm zarówno modlitwy, jak i pracy codziennej. Dlatego tradycja sprawowania Liturgii Godzin w sposób uroczysty związana była zarówno z tradycją oficjum monastycznego, jak i katedralnego².

Z biegiem czasu celebrowanie Liturgii Godzin znalazło się w cieniu coraz bujniej rozwijającej się religijności ludowej, choć w Polsce na wzór ludowych nabożeństw przetrwały np. nieszpory niedzielne, „ciemne jutrznie” ze swoją oprawą w Wielkim Tygodniu oraz laudesy jako forma modlitwy przy zmarłym. Ludowa religijność, będąc bliższą mentalności ludzi niemających odpowiedniego wykształcenia, uformowała liczne nabożeństwa pasyjne, które zdominowały okres Wielkiego Postu, a nawet Triduum Paschalnego, bowiem liturgia w te święte dni była sprawowana po łacinie, rano, dla wąskiej grupy wiernych.

Reforma soborowa będąca owocem ruchu liturgicznego, porządkując liturgię według starożytnych wzorców, wprowadziła nowe impulsy do zaangażowania wiernych w życie liturgiczne. Zreformowana liturgia, sprawowana w języku

1 Tekst niniejszy bazuje na opracowaniu: P. KULBACKI, *Liturgia godzin w Triduum Paschalnym*. w: *Mirabile laudis canticum. Liturgia godzin: dzieje i teologia*, red. H. Sobeczko, Opole 2008, s. 385- 396.

2 W. GŁOWA, *Modlitwa liturgiczna. Liturgia Godzin*, Przemyśl 1996, s. 20 – 37.

narodowym, umożliwia pełne, czynne, świadome uczestnictwo w świętych obrzędach³. Dotyczy to także Liturgii Godzin. Wprawdzie wieczorne msze zepchnęły w cień tradycyjne nabożeństwa, w tym polskie nieszpory niedzielne, lecz równocześnie bardziej przygotowani wierni coraz częściej uczestniczą w sprawowaniu Liturgii Godzin w parafii. Szczególnie charakterystyczne jest upowszechnianie uroczystego jej sprawowania podczas Triduum Paschalnego. O ile odmawianie jej wśród wiernych szeroko upowszechniło Radio Maryja, o tyle celebrowanie podczas Triduum Paschalnego zostało spopularyzowane w parafiach przez środowisko Ruchu Światło-Życie, gdzie doświadczenie pogłębionego przeżywania szczytu liturgii (na wzór rekolekcji zamkniętych) należy do istotnych elementów formacji, której uczestnicy stają się animatorami liturgii Triduum w swoich parafiach⁴.

Obserwujemy dziś w parafiach swoisty renesans form pobożności ludowej, szczególnie pasyjnej. Skoro jednak liturgia ma być wzorcem dla wszelkich form pobożności⁵, to należałoby zwrócić większą uwagę na pasyjne wątki w liturgii Triduum, co pomoże w lepszym przeżywaniu nie tylko samej Liturgii Godzin, ale także nabożeństw pasyjnych⁶.

Mimo dominacji nabożeństw ludowych w ciągu wieków ukształtował się zwyczaj publicznego sprawowania przynajmniej niektórych godzin liturgicznych podczas *Triduum Sacrum*. Ulegało ono ewolucji związanej ze sposobami sprawowania nie tylko Liturgii Godzin, ale i samego Triduum⁷. Do czasu reformy soborowej popularnością cieszyły się odpowiednio uduchawiane tzw. ciemne jutrznie (*matutinum tenebrae*). Składała się na nie jutrznia, do której dołączano *laudes matutinae*. Sprawowano je w Wielki Czwartek, Wielki Piątek i Wielką Sobotę. Miały one charakter pasyjny upamiętniający w kolejne dni trzy tajemnice Męki Pańskiej: zdradę, śmierć, spoczynek ciała Chrystusa w grobie. Początkowo sprawowano je przed świtem, potem zaś w przeddzień wieczorem. Ciemnym jutrzniom towarzyszyły obrzędy, które miały wzmocnić przeżywanie Męki Pańskiej. Stąd spektakularna symbolika - gaszenie świec po kolejnych psalmach

3 P. KULBACKI, *Eucharystia i ewangelizacja młodzieży*, Łódź 1998, s. 122-125.

4 Zob. *Triduum Paschalne. Podręcznik dla duszpasterzy i służby liturgicznej*, red. F. BLACHNICKI, I. KUCHARSKA, [Krośnice] 1992.

5 KONGREGACJA DS. KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, Poznań 2003, n. 11.

6 Tamże, 124 – 147.

7 Por. *Officium Majoris Hebdomadae*, Taurini 1913.

aż do świtu czy też hałas czyniony gwałtownym zamykaniem ksiąg (trzęsienie ziemi, zmartwychwstanie, bluźnierstwa tłumu). Czytania miały charakter pasyjny i zawierały teksty z Lamentacji Jeremiasza, z Ewangelii oraz homilii i komentarzy św. Augustyna, których treścią była męka i śmierć Jezusa. W pasyjny klimat powagi i smutku dodatkowo wprowadzały odpowiednio dobrane melodie.

Część tekstów psalmów, antyfon i responsoriów spotykanych w ciemnych jutrzniach jest wykorzystywana we współczesnej Liturgii Godzin⁸. Niestety, aktywny udział wiernych w śpiewie czy też recytacji psalmów był ograniczony ze względu na używanie języka łacińskiego.

Na potrzebę kultywowania tradycji pasyjnej podczas Triduum Paschalnego wskazuje „List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych”, przypominając najważniejsze normy dotyczące szczytu roku liturgicznego oraz wyjaśniając ich ducha⁹. Zachęca on do wspólnego sprawowania Godziny czytań i jutrzni w Wielki Piątek Męki Pańskiej i w Wielką Sobotę, wskazując, że oficjum to miało dawniej charakter ciemnych jutrzni i powinno „otrzymać właściwe miejsce w pobożności wiernych i dopomagać do nabożnej kontemplacji Męki, Śmierci i Pogrzebu Pana w dorocznym oczekiwaniu na Jego Zmartwychwstanie” (n. 40). Stąd postulat, „aby w tej modlitwie w kościele katedralnym uczestniczył biskup, o ile to możliwe, z duchowieństwem i ludem” (n. 40). Wskazanie to jest powtórzone odnośnie do liturgii Wielkiego Piątku (n. 62) i Wielkiej Soboty (n. 73). Ponieważ pochylenie się wiernych nad tajemnicą śmierci Chrystusa jest niezwykle ważne dla formacji chrześcijańskiej, tam gdzie nie jest możliwe sprawowanie Liturgii Godzin w Wielką Sobotę, należy „przewidzieć celebrację słowa Bożego lub nabożeństwo zgodne z misterium tego dnia” (n. 73). Natomiast w dzień Wielkanocy postuluje się zachowanie, a nawet wprowadzenie niesporów chrzcielnych kończących obchody Triduum Paschalnego (n. 98).

Pogłębione przeżywanie szczytu roku liturgicznego poprzez świadomy, pełny i czynny udział w Triduum Paschalnym stanowi wzorzec do cotygodniowego obchodzenia Paschy skoncentrowanego wokół Eucharystii niedzielnej, ale mającej

⁸ W. DANIELSKI, *Ciemna jutrznia*, EK III, kol. 467-468.

⁹ KONGREGACJA KULTU BOŻEGO, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych* (16 I 1988), WDŁ 53 (1989), s. 51-70.

swój prolog w liturgii ostatnich dni tygodnia¹⁰. Jest to równocześnie wskazówka, jak kształtować duchowość pasyjną koncentrującą się wokół piątków.

Celebracja Liturgii Godzin podczas Triduum

Triduum Paschalne należy postrzegać jako jedno święto trwające przez kilka dni i będące osobnym okresem liturgicznym. Liturgia skupia się wokół głównych celebracji w kościołach, które są sprawowane według rytu zawartego w mszale rzymskim. Natomiast w pozostałym czasie jest sprawowana Liturgia Godzin.

Mszał przewiduje podczas Triduum trzy podstawowe celebracje liturgiczne:

- Msza Wieczery Pańskiej,
- Liturgia na cześć Męki Pańskiej,
- Wigilia Paschalna.

Zawiera także formularz mszy świętej sprawowanej w dzień Wielkanocy¹¹. Natomiast Liturgia Godzin podaje odpowiednie teksty przewidziane podczas Triduum Paschalnego:

- na Wielki Czwartek - nieszpory i kompletę;
- na Wielki Piątek - godzinę czytań, jutrznię, modlitwę w ciągu dnia na trzy pory, nieszpory, kompletę;
- na Wielką Sobotę - godzinę czytań, jutrznię, modlitwę w ciągu dnia na trzy pory, nieszpory, kompletę;
- na Niedzielę Zmartwychwstania – godzinę czytań, jutrznię, modlitwę w ciągu dnia na trzy pory, nieszpory.

Jednakże udział w celebracjach Mszy Wieczery Pańskiej i Liturgii na cześć Męki Pańskiej zastępuje w te dni sprawowanie nieszporów. Jest to zrozumiałe, gdyż po tych uroczystych celebracjach sprawowanych w porze dnia, w której zazwyczaj przypadają nieszpory, następuje cisza. Jednakże nieszpory zamieszczone w Liturgii Godzin wprowadzają w ducha Wielkiego Czwartku i Wielkiego Piątku osoby niemogące z różnych powodów uczestniczyć w głównych celebracjach w parafii¹².

10 W. GŁOWA, „Historia i teologiczna myśl poszczególnych godzin”. w: *Liturgia uświęcania czasu*, red. W. ŚWIERZAWSKI, Kraków 1984, s. 71-73, 85-88. W ten sposób kształtuje swą tygodniową liturgię wspólnota w Taizé, por. B. NADOLSKI, *Liturgika t. II. Liturgia i czas*, Poznań 1991, s. 212-214.

11 *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 128-185.

12 *Liturgia godzin II*, Poznań 1984, s. 358-419; *Ogólne wprowadzenie do liturgii godzin*, w: *Liturgia Godzin I*, Poznań 2006, s. 23-99 (OWLG), n. 209-213.

Godzina czytań Niedzieli Zmartwychwstania odpowiada czuwaniu Wigilii Paschalnej, a po udziale w niej nie jest przewidziana kompleta. Ta modlitwa na zakończenie dnia jest przewidziana w księgach liturgicznych w Wielki Czwartek i Wielki Piątek według wzorca II niesporów niedziel i uroczystości (Psalm 91)¹³. Byłaby ona trudna do zaplanowania do wspólnego odmawiania w kościele we wspólnocie parafialnej, można ją odmawiać indywidualnie lub w małej wspólnocie, np. w rodzinie przed spoczynkiem¹⁴.

Pasyjne elementy w Liturgii Godzin są powiązane zgodnie ze schematem liturgii od zakończenia Mszy Wieczerzy Pańskiej aż do Liturgii na cześć Męki Pańskiej oraz w Wielką Sobotę.

Wprowadzenia do tekstów liturgicznych

Liturgia Godzin jest bardzo oszczędna w znakach, stąd popularność nabożeństw pasyjnych posługujących się większą ekspresją wyrazu. Dlatego chcąc upowszechnić udział w Liturgii Godzin wśród parafian, należy wprowadzić ułatwiające percepcję tekstów liturgicznych odpowiednie komentarze. Hymny, lektury biblijne i patrystyczne, krótkie czytania ze względu na ich charakter narracyjny na ogół są łatwiej zrozumiałe¹⁵. Natomiast do psalmów – poetyckich, starotestamentalnych hymnów, w których także Kościół odnajduje swą modlitwę – należałoby dokonywać odpowiednich wprowadzeń, komentarzy wyjaśniających ich sens typiczny¹⁶. Trudno oczekiwać, iż uczestnicy liturgii będą sami szukać komentarzy, szczególnie gdy spotkają się z tak obficie zastawionym stołem słowa Bożego. Wiele osób niemodlących się codziennie psalmami będzie mieć trudność w korzystaniu z tekstów, np. bez wskazania odniesień mesjańskich. W ten sposób jest realizowany soborowy postulat umożliwienia czynnego, świadomego i owocnego posługiwania się psalmodią¹⁷. Komentarze takie, zwięzłe,

13 Zob. W. GŁOWA, *Historia...*, s. 93.

14 Tamże, s. 88; zob. R. PIERSKAŁA, „Liturgia w grupach specjalnych”. w: *Wprowadzanie soborowej odnowy liturgicznej*, red. E. MATEJA, R. PIERSKAŁA, Opole 1999, s.157-158.

15 Por. B. NADOLSKI, *Liturgika*, 224-232.

16 Zob. S. POTOCKI, „Psalm modlitwą ludu Bożego Starego i Nowego Przymierza”. w: *Liturgia uświęcania czasu*, red. W. ŚWIERZAWSKI, Kraków 1984, s. 125-144.

17 Zob. A. STRUS, *Śpiewajcie nam pieśni Syjonu*, w: *Pieśni Izraela*, opr. A. STRUS, J. WARZECHA, J. FRANKOWSKI, Warszawa 1988, s. 11-111; W. BOROWSKI, *Psalm. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983; A. TRONINA, *Teologia Psalmów*, Lublin 1995.

ukierunkowujące na tematy medytacji i nieprzesłaniające samej liturgii, powinny wprowadzać jej uczestników w ducha modlitwy psalmami (por. KL 90)¹⁸.

Tematyka liturgiczna poszczególnych dni znajduje odniesienie w antyfonach przypisanych kolejnym psalmom i nie wymaga szczególnego komentarza. Na przykład psalm wezwania w Wielki Piątek wraz z antyfoną zachęca do uwielbienia „Chrystusa, Syna Bożego, który nas odkupił krwią swoją”. Uczestnicy Liturgii Godzin zostają wprowadzeni w ten sposób w tematykę liturgii dnia. Dalsze teksty Liturgii Godzin pozwolą wczuć się w sytuację i w postawę Chrystusa w czasie męki¹⁹.

Natomiast można wprowadzić komentarz do modlitwy czytań w Wielki Piątek, wskazujący na rolę psalmów mesjańskich. Tradycja widzi w nich skargę Chrystusa, Jego wiarę i ufność w czasie męki i śmierci. Natomiast czytania w godzinie czytań zaczerpnięte z Listu do Hebrajczyków i *Katechez Chrzcielnych* św. Jana Chryzostoma ukazują teologiczny wymiar tego misterium. Uczestnictwo w godzinie czytań powinno nas wprowadzić w uwielbienie Chrystusa za Jego miłość okazaną nam przez śmierć na krzyżu²⁰.

Potrzebne wydają się także bardziej szczegółowe wprowadzenia do poszczególnych psalmów wielkopiątkowej Godziny czytań. Psalmodya ma pomóc nam w okazaniu miłości należnej Chrystusowi Odkupicielowi. Przed śpiewem, względnie recytacją, Psalmu 2 należy zwrócić uwagę, iż wprowadza on nas w sytuację Jezusa w obliczu męki: „królowie i władcy spiskują”, ale to Bóg ustanawia swego Króla, a ziemscy władcy są wezwani do nawrócenia w obliczu gniewu Bożego. Kolejny Psalm 22 to psalm z proroczym opisem cierpienia, którym Jezus modlił się na krzyżu: „Boże, mój Boże, czemuś mnie opuścił”. Podczas recytacji należy utożsamić się z Jezusem w jego postawie skargi na prześladowanie, która jednak rozwija się w kierunku wołania o Bożą pomoc i ogarniania modlitwą braci, za których Chrystus cierpi. Ten psalm mesjański proroczo przepowiada losy łupu po ukrzyżowanym skazańcu²¹.

18 Por. K. ROMANIUK, *Medytacje brewiarzowe*, Poznań 1995; P. BEAUCHAMP, *Psalmy nocą i dniem*, Warszawa 1985.

19 *Triduum Paschalne. Podręcznik...*, s. 163.

20 Tamże.

21 Tamże.

Natomiast Psalm 38, ostatni w psalmodii Godziny czytań, wprowadza uczestników liturgii w położenie człowieka pełnego skargi na doświadczenia, lecz z wiarą, w milczeniu poddającego się cierpieniu²².

Psalmodia jutrzni Wielkiego Piątku opiera się na zasadniczym układzie psalmów jutrzni i jest taka sama jak w piątek II tygodnia psalterza. W ten sposób, choć z innymi antyfonami, systematycznie powraca ten zestaw psalmów (występują one także w inne piątki). W Psalmie 51 łączymy się z Chrystusem, który wchodzi w nasze – grzeszników – położenie, biorąc nasz grzech na siebie. Natomiast kantyk z Księgi Habakuka ukazuje moc Bożą, która objawia się w Synu Bożym dla wybawienia ludu od grzechów. Poranny psalm uwielbienia (Ps 147B) ukazuje perspektywę radości, która przyszła na świat przez drzewo krzyża. Jego sens daje się rozpoznać w perspektywie Zmartwychwstania²³.

Podobnie psalmy modlitwy w ciągu dnia (Ps 40, Ps 54, Ps 88) jednoczą nas z cierpiącym Chrystusem, Bogiem-Człowiekiem, i wyrażają Jego postawę wobec cierpienia: radość, gotowość ofiary, ufność wobec Boga Ojca. Podejmują też temat cierpienia, prześladowania, doświadczania próby. Prowadzą do prośby, by Bóg, który dokonał tylu interwencji zbawczych, także i teraz był wybawicielem. Antyfona do psalmów odnosi nas do przeżywanej pory dnia²⁴.

W Wielką Sobotę modlitwę rozpoczyna *invitatorium* z antyfoną wskazującą na treść liturgii tego dnia - uwielbienie Chrystusa „umęczonego za nas i złożonego do grobu” (LG II 382). Godzina czytań zawiera modlitewne „rozważanie nad skutkami i owocami zbawczej śmierci Chrystusa, ale jeszcze ukrytymi dla wzroku, do których już dociera wzrok wiary”²⁵. Prawdę tę naświetla obraz spoczynku codziennego, który jest obrazem naszego spocznienia w grobie, będącego drogą do ostatecznego „odpoczynku nas żywych duchem i ciałem u Boga”. Tę prawdę wyznajemy w Credo, tymi słowami Kościół modli się podczas chrześcijańskiego pogrzebu²⁶.

Stąd w godzinie czytań odmawiane są psalmy powracające w komplecie (Ps 4, Ps 16), mówiące o spoczynku wieczornym jako obrazie spoczynku

22 Tamże.

23 Tamże, s. 164.

24 Tamże.

25 Tamże, s. 179.

26 Tamże.

wiecznego w Panu. Trzeci psalm (Ps 24) ukazuje perspektywę zwycięstwa przez wiarę, nadzieję i miłość²⁷.

Podobną perspektywę ukazuje psalmodia jutrzni. Jest to skarga człowieka znajdującego się w ciężkim doświadczeniu, który jednak ma pewność Bożego zwycięstwa. Ostatni w jutrzni wielkosobotniej Psalm 150 stanowi dopełnienie tej modlitwy uwielbieniem Boga zwyciężającego bramy śmierci²⁸.

Modlitwa w ciągu dnia zachęca do uwielbiania Boga razem z Chrystusem – wprawdzie umarłym, lecz żyjącym dzięki Bożej mocy. Psalm (Ps 27, Ps 30, Ps 76) ukazuje Boga potężnego i niezwyciężonego, wybawiającego ludzi słabych, pokrzywdzonych, niewinnych i wiernych²⁹.

Psalm przewidziane na nieszpory w Wielką Sobotę³⁰ (Ps 116, Ps 143) to jakby modlitwa Chrystusa umęczonego i złożonego w grobie. Cierpienie i śmierć nie są daremne, bowiem dla Niego modlitwa już jest wysłuchana: „Ty rozerwałeś moje kajdany”. Kantyk chrystologiczny z Listu do Filipian (Flp 2, 6-11) potwierdza z perspektywy Nowego Testamentu, iż uniżenie Chrystusa aż do śmierci znajduje dopełnienie w wywyższeniu ponad wszelkie stworzenie³¹.

Godzina czytań Wielkanocy znajduje miejsce w Wigilii Paschalnej. Zgodnie ze starożytną tradycją przed większymi uroczystościami³² wigilijna nocna godzina liturgiczna była rozbudowana o dodatkowe kantyki i Ewangelię. Stąd znajdujemy w księdze liturgicznej dyspozycję, iż „Wigilia Paschalna zastępuje Godzinę Czytań” (LG II 403). Ponieważ jest to kulminacja liturgicznych obchodów Paschy³³, wszelkie wprowadzenia związane z Wigilią odbywają się podczas głównej celebracji rozpoczynającej Niedzielę Zmartwychwstania.

Kolejna godzina liturgii uświęcania czasu to jutrznia sprawowana rano w Niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego. Ponieważ jest ona zawsze pierwszą

27 Tamże, s. 179-180.

28 Tamże, s. 180.

29 Tamże, s. 186.

30 Zob. M. KUNZLER, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 652.

31 *Triduum Paschalne. Podręcznik...*, s. 194-195

32 por. B. NADOLSKI, *Liturgika II...*, s. 185. 192-194.

33 Tamże, s. 58-62.

godziną w tym dniu, dlatego poprzedza ją *invitatorium*. Zawiera najbardziej uroczysty zestaw psalmów, które Kościół śpiewa w świąteczne dni. Jest to psalmodia z niedzieli I tygodnia w czterotygodniowym układzie psalterza (Ps 63; Dn 3, 56-88; Ps 149)³⁴. Człowiek wraz z całym stworzeniem głosi chwałę Stwórcy i Króla. W uroczystość wielkanocną ta gorliwość jest spotęgowana przez radość zmartwychwstania będącego początkiem zwycięstwa, zbawienia, odpuszczenia grzechów³⁵.

Podobnie podczas modlitwy w ciągu dnia przewidziany jest Psalm 118, który Kościół śpiewa w trakcie cotygodniowych obchodów paschalnych.

Święte Triduum Paschalne kończy się nieszporemi. Psalm 110 śpiewany podczas nich wprowadza w wewnętrzny dialog Ojca z Synem Odwiecznym, Zmartwychwstałym, który otrzymuje królowanie i wieczne kapłaństwo. Drugi psalm (Ps 114), wspominając drogę wyzwolenia Ludu Wybranego, ukazuje perspektywę uległości potęg ziemskich wobec Zmartwychwstałego. Natomiast kantyk z księgi Apokalipsy (Ap 19, 1-7) to śpiew radości tych, którzy Go spotykają³⁶.

Należy zaznaczyć, że psalmy jutrzni, modlitwy w ciągu dnia i niesporów Niedzieli Wielkanocnej będą się dokładnie powtarzać w pierwsze niedziele czterotygodniowego cyklu psalterza, zaś w pozostałe będą występować w zbliżonej konfiguracji.

Pogłębiona medytacja psalmów całego Triduum zaowocuje pogłębionym udziałem w celebracji życia Chrystusa przez cały rok liturgiczny³⁷. Równocześnie należy podkreślić wagę odpowiedniego doboru właściwie wykonywanych, zróżnicowanych i wartościowych melodii ułatwiających wchodzenie całym sercem i umysłem w psalmodię³⁸.

34 S. POTOCKI, *Psalmy...*, s. 144-153.

35 *Triduum Paschalne. Podręcznik...*, s. 211.

36 Tamże, s. 219.

37 B. NADOLSKI, *Liturgika II...*, 245-247.

38 B. KICINGER, „Propozycje śpiewów misterium Triduum Paschalnego”. LitS 1 (1995) nr. 1-2, s. 93-96; B. BODZIOCH, „Polskie śpiewy liturgii godzin Triduum paschalnego”. LitS 7 (2001), nr 1, s. 81-93; zob. A. ZAJĄC, *Chór i schola w liturgii – wymagania Kościoła i sposób ich realizacji w Polsce*, LitS 6 (2000), nr. 1, s. 45-63.

Nabożeństwa pasyjne a Liturgia Godzin

Kościół, wprowadzając wiernych w liturgiczne spotkanie z Chrystusem w Tajemnicy Paschalnej, wydobywa ze swego skarbcza „rzeczy stare i nowe”. Współczesne sprawowanie Liturgii Godzin w parafii podczas Triduum Paschalnego głęboko wpisuje się w dawną tradycję pogłębionego przeżywania szczytu roku liturgicznego, co wyrażało się zarówno w ludowych celebracjach pasyjnych, jak i w sprawowaniu ciemnych jutrzni.

„List Okólny...” (n. 38) przypomina, że zasadą porządkującą święte dni jest ukazywanie wiernym, iż na Triduum składa się celebrowanie kolejnych faz misterium „Chrystusa ukrzyżowanego, pogrzebanego i wskrzeszonego”. Taka perspektywa stanowi ważny element katechezy porządkującej znaczenie *triduum*³⁹.

W tradycji obchodów Wielkiego Postu zatarło się zróżnicowanie okresu pierwszego związanego z wezwaniem do nawrócenia i pokuty z drugim – pasyjnym, który rozpoczynał się I niedzielą Męki Pańskiej (V niedziela Wielkiego Postu). Podkreślenie po reformie soborowej *explicite* tematyki katechumenalnej w okresie wielkopostnym stawia pytanie o miejsce nabożeństw pasyjnych w relacji do liturgicznej tematyki *metanoi*. Wszak III, IV i V niedziela Wielkiego Postu nawiązują do wielkich tematów chrzcielnych starożytnych skrutyniów (Samarytanka, niewidomy, Łazarz). Droga wytyczona przez liturgię Wielkiego Postu droga nawrócenia prowadzi do wejścia w tajemnicę zbawienia przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa.

Z drugiej jednak strony popularność nabożeństw pasyjnych wskazuje na naturalne potrzeby przeżywania w ten sposób Męki Pańskiej. Dobrze przygotowana Liturgia Godzin podczas Triduum Paschalnego powinna stać się szkołą właściwego przeżywania wielkopostnej *metanoi* w perspektywie Męki Pańskiej. Wydaje się też, iż sięgnięcie do wzorców liturgicznych w pierwszym okresie Wielkiego Postu poprzez częstszą publiczną celebrację Liturgii Godzin może dać obfity pokarm duchowy wiernym, tak aby rozważania pasyjne nie znajdowały się obok liturgii, lecz zharmonizowane z nią pogłębiały jej przesłanie⁴⁰.

39 B. NADOLSKI, *Liturgika II...*, s. 65; por. M. KUNZLER, *Liturgia Kościoła...*, s. 641.

40 J.J. KOPEĆ CP poświęcił tematyce pasyjnej wiele opracowań; m. in. kilka stale uzupełnianych wydań: *Droga Krzyżowa. Dzieje nabożeństwa i antologia współczesnych tekstów*, Poznań 1975, 1985, 1987, Niepokalanów 1994; inne zob. „Wykaz publikacji prof. dra hab. Jerzego Józefa Kopcia CP”. RT 52 (2005) z. 8, s. 27-45.

Na zakończenie należałoby jeszcze wskazać na zagadnienie związane z faktem, iż współcześnie w krajach o tradycji katolickiej akcent dorocznych obchodów paschalnych jest tak dalece położony na świętowanie Niedzieli Zmartwychwstania, że pozostałe dni Triduum Paschalnego są według prawa cywilnego dniami roboczymi (por. KPK 1246, 1251). Dlatego sprawowanie Liturgii Godzin w parafii podczas Triduum napotyka na praktyczne przeszkody. Jednak wiele osób nie pracuje w tym czasie, w szczególności dzieci, młodzież i studenci, co ma duże znaczenie formacyjne dla młodego pokolenia. Dla wielu osób mogących zorganizować sobie czas wolny od pracy w te dni udział w Liturgii Godzin w parafii stanowi najlepszą zasadę porządkującą udział w liturgii Triduum. Ale także dla osób, które osobiście doświadczyły już błogosławieństwa pełnego udziału w liturgii Triduum w sytuacji konieczności podjęcia innych zajęć lub choroby prywatny udział w liturgii uświęcania czasu może owocnie uzupełnić deficyt obecności na nabożeństwach w parafii. W ten sposób mogą dopełniać udział w szczycie roku liturgicznego⁴¹, nie będąc skazanymi wyłącznie na pobożność ludową.



41 Por. CZ. KRAKOWIAK, „Świętowanie Triduum Paschalnego we wspólnocie parafialnej”. LitS 1 (1995) nr. 1-2, s. 32-36.

ILONA BAŁAŻ

Analiza percepcji psalmów Godziny czytań Wielkiego Piątku

Pierwszą i podstawową trudnością, przed którą staje każdy, kto korzysta z jakiegokolwiek przekładu dzieła literackiego, jest konieczność pokonania podwójnego dystansu kulturowego, dzielącego go od oryginału. Chodzi o dystans czasowy i przestrzenny¹, uniemożliwiający utożsamienie dwóch typów czytelnika: przedstawionego (bądź wirtualnego), czyli tego, który jest bezpośrednio uobecniiony w tekście poprzez zwroty do niego skierowane i określające go zdania², oraz czytelnika rzeczywistego, dokonującego tu i teraz konkretyzacji tekstu danego drogą kolejnych przybliżeń, czyli w naszym przypadku docelowego odbiorcę przekładu. Podejmując się zadania translatorycznego, tłumacz musi podjąć grę z tym podwójnym odbiorcą, dokonać własnej interpretacji tekstu, a uwzględniając oczekiwania i postawę odbiorcy – stworzyć nowy tekst³. Przez odbiorcę jednakże ten nowy tekst jest bardzo często traktowany jako tekst oryginalny, niosący w sobie pozornie niezmienioną treść, funkcjonujący jako „właściwy tekst utworu”⁴. Dzieje się tak wtedy, gdy czytelnik nie zna tekstu pierwowzoru i nie może kontrolować i oceniać działania tłumacza.

Pośród wielu innych przypadków dotyczy to także tekstu Biblii, w tym jego przekładu przeznaczanego do użytku liturgicznego, jakim jest harmonizacja Psalterza zawarta w Liturgii Godzin, dokonana w latach 1971–1976 przez

1 A. POPOVIČ, „Rola odbiorcy w procesie przekładu literackiego”. w: *Problemy socjologii literatury*, red. J. Sławiński, Wrocław 1971, s. 208.

2 H. MARKIEWICZ, *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków 1984, s. 221.

3 A. POPOVIČ, „Rola odbiorcy...”, s. 208 n.

4 Tamże, s. 206.

Marka Skwarnickiego⁵ (jako realizacja zaleceń Soboru Watykańskiego II wprowadzających odnowioną liturgię⁶). Nie zajmując się oceną działań tłumacza, trzeba zatem stwierdzić, że użytkownik, który bierze do ręki przekład brewiarzowy, ma do czynienia z tekstem całkowicie nowym, całkowicie dla siebie oryginalnym. Stąd rodzi się pytanie o percepcję swoistego metatekstu, jakim jest przekład, u rzeczywistego odbiorcy⁷. Jest to pytanie o tyle ciekawe, że Kościół, w którego ramach instytucjonalnych dokonuje się modlitwa Liturgii Godzin, sam podaje pewien sposób interpretacji psalmów, narzucając konieczność uwzględnienia z jednej strony ich „pełniejszego sensu, a zwłaszcza sensu mesjańskiego”⁸, z drugiej zaś – przypominając o znaczeniu sensu dosłownego⁹. Jednocześnie do pewnego stopnia odbiera możliwość własnej, samodzielnej percepcji, podkreślając, że Liturgia Godzin „zawsze jest modlitwą w imieniu Kościoła w podanym przez niego układzie psalmów”¹⁰. Konieczna jest zatem wielopłaszczyznowa rekontekstualizacja, której pierwszym etapem jest nałożenie na pierwotny, oryginalny sens utworu sensu typicznego, mesjańskiego. Następnie tekst zostaje wyjęty ze swojego kontekstu literackiego, wyznaczonego m.in. przez miejsce w księdze¹¹, a umieszczony w kontekście nowym, sztucznie utworzonym poprzez zestawienie obok siebie kilku różnych, zapewne starannie dobranych, ale niekoniecznie kolejnych, utworów. Wreszcie ostatnim etapem jest nadanie tekstowi niejako nowego *Sietz im Leben*, określonego poprzez obchód liturgiczny i sytuację modlącej się osoby bądź wspólnoty¹².

Analizując percepcję określonych tekstów biblijnych (psalmów) Liturgii Godzin, trzeba uwzględnić powyższe trudności, a jednocześnie pamiętać, że jakiegokolwiek wnioski określać będą jedynie możliwą i przybliżoną percepcję, jakiej może dokonać odbiorca. Niemożliwe jest określenie w sposób jednoznaczny i definitywny jednego wzorca reakcji, ponieważ analiza percepcji opiera się

5 M. SKWARNICKI, *Psalterz*, Kalwaria Zebrzydowska 1990, s. 3.

6 PAWEŁ VI, Konstytucja Apostolska *Laudis Canticum*, wstęp.

7 Nie zajmujemy się tu problematyką odbiorcy wirtualnego zamierzonego przez tłumacza, którego obraz wyjaśniałby dokonywane przez niego zabiegi translatoryczne.

8 *Ogólne Wprowadzenie do Liturgii Godzin* (OWLG), nr 109.

9 Tamże, nr 107.

10 Tamże, nr 108.

11 Na temat znaczenia bądź jego braku miejsca poszczególnych psalmów w układzie literackim Psalterza zob.: S. BAZYLIŃSKI, „Psalterz jako dzieło literackie. Uwagi na marginesie nowego kierunku badań”. W *nurcie franciszkańskim* 16(2007), s. 13-23.

12 OWLG, nr 108.

w znacznej mierze na analizie dokumentacji i „świadczeń lektury”¹³. W przypadku lektury tak specyficznej, jaką jest modlitwa liturgiczna (a zatem lektura tekstu połączona z medytacją¹⁴, wydarzenie jednorazowe i ulotne), nie jesteśmy w stanie takiego świadectwa uzyskać. Dlatego trzeba ograniczyć się do wskazania pewnych punktów odniesienia, mogących kierunkować jeden konkretny model odbioru, który sam w sobie może być tak różny, jak różne są indywidualne predyspozycje odbiorców¹⁵.

Wspólne sprawowanie Liturgii Godzin w czasie Triduum Paschalnego, którego znaczenie zostało szczegółowo wykazane w artykule ks. P. Kulbackiego¹⁶, może być doskonałą okazją do pogłębionej i wnikliwej percepcji tekstów biblijnych podanych do rozważania. Pośród tych dni najbardziej nacechowanym emocjonalnie wydaje się być Wielki Piątek, dzień pokuty, w którym nie sprawuje się sakramentów¹⁷, zalecane jest natomiast „sprawowanie w kościołach z udziałem ludu Godziny czytań i Jutrzni”¹⁸. Skoro zaś układ psalmów w Jutrzni tego dnia jest identyczny (poza antyfonami) z układem psalmów Jutrzni piątku II tygodnia¹⁹, zasadne będzie poddanie analizie psalmów Godziny czytań jako bardziej podkreślających wyjątkowy charakter tego dnia.

Pomazaniec – Mesjasz – Syn Boży

Pierwszy psalm w psalmodii Godziny czytań Wielkiego Piątku to Ps 2 – utwór powszechnie uznany przez badaczy za psalm królewski, przeznaczony do użytku liturgicznego podczas uroczystości koronacyjnych²⁰. Za takim przeznaczeniem przemawiać miałyby m.in. dialogiczna struktura całości utworu – podział na wypowiedzi narratora (ww. 1-3: opis buntujących się narodów, i 10-12: skierowane do nich ostrzeżenie i obietnica błogosławieństwa), proroka

13 H. MARKIEWICZ, *Odbiór i odbiorca...*, s. 226 n.

14 OWLG, nr 103, 104.

15 H. MARKIEWICZ, *Odbiór i odbiorca...*, s. 220 n.

16 P. KULBACKI, „Pasyjny wymiar Liturgii Godzin w Triduum Paschalnym”. *Słowo Krzyża* 2(2008), s. 177-187

17 KONGREGACJA KULTU BOŻEGO, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych*, nr 60, 61.

18 Tamże, nr 62.

19 P. KULBACKI, „Pasyjny wymiar...”, s. 183

20 C.C. BROYLES, *Psalms*, NIBC, Peabody 2005, s. 44; P.C. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, (WBC 19), „A Coronation Psalm (2:1-12). Form/Structure/Setting”, wyd. elektr.

bądź kapłana (4-6: opis Pana mieszkającego w niebie i zacytowana jego wypowiedź) i wreszcie samego koronowanego króla, ogłaszającego Boski dekret (7-9)²¹. Być może również utwór ten był recytowany corocznie, w czasie wymarszu wojsk królewskich na wojnę (2 Sm 11,1)²². W każdym razie jego wymowa jest ściśle związana z tematyką królewsko-militarną, a więc polityczną.

Co prawda polska myśl egzegetyczna wiąże ten psalm z eschatologicznym panowaniem Króla-Mesjasza, przypisując mu aluzje dotyczące „naturalnego, a nie tylko metaforycznego” pojęcia synostwa Bożego²³ i klasyfikując go do gatunku królewsko-mesjańskiego, jednak występowanie pojęcia „Mesjasz” (מָשִׁיחַ) w w. 2 oraz wzmianki o synu [Bożym] w w. 7 nie jest samo w sobie wystarczającą przesłanką takiej interpretacji. Jednak te właśnie wyrażenia mogą stać się bodźcem kierującym percepcję współczesnego odbiorcy.

Rzeczownik מָשִׁחַ pochodzi od rdzenia מָשַׁח, którego podstawowe znaczenie to „pomazać, namaścić, smarować”²⁴ i który używany jest w Starym Testamencie dla opisanego rytuału namaszczenia, związanego z konsekracją, przeznaczeniem osoby lub rzeczy dla konkretnej funkcji. Gest ten był znany i praktykowany w dużej części starożytnego Bliskiego Wschodu²⁵ i wszędzie miał podobne znaczenie. Koronacja bowiem była swego rodzaju konsekracją, uprawomocnieniem władzy i godności królewskiej, a sam gest wylania oleju na głowę człowieka miał zapewnić mu siłę, potęgę i autorytet²⁶.

W Izraelu gest namaszczenia dotyczył przede wszystkim królów, ale także arcykapłana i kapłanów (tych ostatnich jednak dopiero w okresie

21 C.C. BROYLES, *Psalms...*, s. 45; innego zdania jest H.-J. KRAUS: „The singer and speaker is the king only”, tenże, *Psalms 1-59*, Minneapolis 1993, s. 126.

22 C.C. BROYLES, *Psalms...*, s. 44.

23 S. ŁACH, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1990, s. 107.

24 F. BROWN, S.R. DRIVER, C.A. BRIGGS, *Hebrew and English Lexicon with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody 1979, s. 602-603; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, *Wielki Słownik Hebrajsko-Polski i Aramejsko-Polski Starego Testamentu*, t. 1, Warszawa 2008, s. 605-606.

25 Namaszczani byli przy wstępowaniu na tron królowie hetyccy, wasalni księżęta Syrii i Kanaanu, w Egipcie faraon, sam nie będąc namaszczanym, stosował ten ryt wobec swoich urzędników; nie ma natomiast pewności co do praktykowania namaszczenia w samym Kanaanie i brak jest świadectw o stosowaniu tego rytuału w Asyrii i Babilonie. Zob. F. HESSE, „*χρίω κτλ. מָשַׁח and מָשִׁיחַ in the Old Testament*”. TDNT, wyd. elektr.

26 F. HESSE, „*χρίω κτλ....*”.

powygnaniowym)²⁷ oraz przedmiotów przeznaczonych do użytku sakralnego, takich jak ołtarze i ofiary na nich składane, namiot spotkania, przybytek z całym wyposażeniem, arka przymierza, we wcześniejszym okresie również kamienne stele²⁸. Dla odróżnienia w odniesieniu do rzeczy stosowany jest imiesłów מְשֻׁחַ, co mogłoby być tłumaczone jako „namaszczone”, podczas gdy dla osób używa się raczej formy rzeczownikowej – po polsku najpoprawniej „pomazaniec”.

Pomazańcami Pańskimi (מְשֻׁחֵי יְהוָה) byli zatem: Saul (1 Sm 24,7 i in.), Dawid (2 Sm 19,22 i in.), Salomon i królowie z dynastii Dawidowej (Ps 132,10-12 i in.), kapłani i arcykapłan (Dn 9,25; 2 Mch 1,10), ale także Cyrus (Iz 45,1); w tym ostatnim przypadku określenie „pomazaniec” zostało użyte niezależnie od rytuału namaszczenia, dla podkreślenia ważności misji, jaką według proroka Pan zlecił perskiemu królowi: poczynienia kroków dla ocalenia Izraela z niewoli. Brak jest natomiast wzmianek o udzielaniu namaszczenia prorokom w momencie rozpoczęcia ich działalności²⁹.

Namaszczenie ma, przynajmniej w Izraelu, wymiar religijny – udziela pomazańcowi świętości samego Boga, czyni go „świętym”, czyli oderwanym, zabranym z codzienności i przeznaczonym na wyjątkową własność Boga, oraz nietykalnym (por. 1 Sm 24,7). Jednak nie uprawnia to do doszukiwania się w samym rycie ani w tekstach o nim mówiących odniesień mesjańskich rozumianych tak, jak nakazuje późniejsza, zarówno żydowska, jak i chrześcijańska, tradycja: jako zapowiedzi przyszłego, idealnego, eschatologicznego króla, potomka Dawida, zbawcy Izraela i odnowiciela jego królestwa. Połączenia tych elementów dokonują dopiero Psalmy Salomona (I w. p.n.e.), które zbawiciela określają jednoznacznie mianem mesjasza³⁰.

Podobnie ma się rzecz z drugim interesującym nas wyrażeniem z Ps 2,7: wzmianką o synu Pana. Rozpatrując ten werset od strony literackiej, należy stwierdzić, że jest to moment, w którym król obejmujący tron oznajmia zgromadzonym dekretem Pański, ogłaszający go synem Pana i tym samym niejako potwierdzający jego prawo do korony i do władania nad buntującymi się narodami. Nie wnikać w strukturę całego utworu, bo nie jest to celem

27 R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 117-118.

28 F. HESSE, „χρῖω κτλ....”.

29 Tamże.

30 R. DE VAUX, *Instytucje...*, s. 118. Jeszcze dosadniej na ten temat F. HESSE: „A definitely Messianic or eschatological understanding cannot be presupposed when the king is called מְשֻׁחֵי יְהוָה. All the references are to the present king or a past king. Epigrammatically, one might say that none of the Messianic passages in the OT can be exegeted Messianically”. Zob. tenże, „χρῖω κτλ....”.

niniejszego opracowania, należy wskazać, że to właśnie wyrażenie stało się główną przesłanką doszukiwania się w psalmie wspomnianego „naturalnego Bożego synostwa”³¹.

Tymczasem określanie króla mianem „syna bożego” było również – podobnie jak obrzęd namaszczenia – zwyczajem rozpowszechnionym na Bliskim Wschodzie³². I o ile w Egipcie można rzeczywiście mówić o wierze w jakąś fizyczną relację zrodzenia³³, to w Mezopotamii „syn boży” oznacza raczej sługę „wezwanego, osadzonego i obdarzonego mocą przez postanowienie bogów”³⁴. W Izraelu natomiast mamy do czynienia z pewnego rodzaju aktem adopcji³⁵; poprzez wyniesienie na tron król dostępuje udziału we władztwie Boga³⁶, staje się poprzez ten akt swoistej inwestytury reprezentantem Boga na ziemi i w Jego imieniu ma sprawować rządy nad światem³⁷.

Argumentem za tym, że nie należy wzmianki w Ps 2,7 traktować dosłownie, jest również przysłówek „dzisiaj”, wskazujący wyraźnie, że akt zrodzenia dotyczy dnia koronacji, ma zatem związek ze sprawowaniem władzy, a nie z samą osobą króla³⁸.

Z powyższej pobieżnej analizy wynika dość jasno, że Ps 2 jest w swej istocie utworem mocno zakorzenionym w historii, mówiącym o historycznym – chociaż niekoniecznie jednostkowym, konkretnym – królu Izraela, który, obejmując władzę, powołuje się na religijny aspekt swej funkcji, w ten sposób jednocześnie uprawomocniając ją wobec buntujących się przeciwników politycznych (zob. w. 1). Jakakolwiek interpretacja mesjanistyczna czy wręcz chrystologiczna³⁹ jest wtórna. Musi być ona jednak bardzo wpływowa, skoro ten właśnie utwór znalazł się wśród tekstów liturgicznych Wielkiego Piątku.

Pierwsze świadectwo chrystologicznej interpretacji Ps 2 znajdujemy już w Dz 4,25-28, gdzie Piotr wraz z apostołami i uczniami jednoznacznie postać

31 Por. wyżej, przypis 23.

32 H.-J. KRAUS, *Psalms...*, s. 130.

33 Tamże, s. 130 n.

34 Tamże.

35 Tamże.

36 Ale nie w Jego boskości, zob. tamże, s. 131.

37 M. FILIPIAK, „Mesjanizm Królewski w Psalmie 2”. *CT* 43 (1973), t. 3, s. 57

38 C. C. BROYLES, *Psalms...*, s. 46.

39 W potocznym rozumieniu tego słowa, bo, jak zobaczymy poniżej, samo określenie „chrystus” może być mylące i niejednoznaczne.

Pomazańca utożsamia z Jezusem. Według tej wykładni „Psalm 2 wypełnił się w męce Jezusa, w której poganie i Żydzi, królowie (jak Herod Antypas) i władcy (jak Poncjusz Piłat) byli przeciwni Jezusowi, którego Bóg ustanowił Mesjaszem”⁴⁰. To może nam pomóc w zrozumieniu miejsca Ps 2 w liturgii tego dnia, wciąż jednak nie odpowiada na pytanie o możliwą percepcję tego utworu przez uczestników modlitwy Godziny czytań. W tak krótkim i nieuchwytnym momencie, jakim jest sama recytacja psalmu, trudno przecież wybiec myślą do dość mało znanego fragmentu Dziejów Apostolskich. Wydaje się zatem, że ponownie trzeba się zatrzymać właśnie na tych omówionych już dwóch zwrotach, tym razem jednak z perspektywy przeciętnego odbiorcy brewiarzowego przekładu Ps 2.

Słowo „pomazaniec”, będące, jak wykazano powyżej, tłumaczeniem hebrajskiego מָשִׁיחַ, pojawiło się w języku polskim prawdopodobnie w XIV wieku w *Psalterzu floriańskim*⁴¹. Można zatem przypuszczać, że pochodzi ono, pośrednio przynajmniej, z języka czeskiego⁴² – podobnie jak większość polskiej leksyki religijnej⁴³. „*Psalterz floriański*” używa go w 9 miejscach⁴⁴, z których Wujek (przekład z 1599 r.) zachowuje 5 (wprowadzając omawiane słowo jednocześnie w kilku innych miejscach, tak że w sumie „pomazaniec” w przekładzie Psalmów według Wujka pojawia się 11 razy), gdzie indziej zastępując je słowem „Chrystus”⁴⁵. W pozostałych księgach Starego Testamentu Wujek używa obu tych określeń naprzemiennie, w Nowym Testamencie natomiast odchodzi od słowiańskiej

40 J. MUNCK, *The Acts of the Apostles. A new translation with introduction and commentary*, Garden City/New York 1967, s. 37.

41 *Psalterz floriański łacińsko-polsko-niemiecki*, wyd. R. GANSZYNIEC, W. TASZYCKI, S. KUBICA. Staraniem i pod red. L. BERNACKIEGO, Lwów 1939.

42 M. KARPLUK, *Słownik staropolskiej terminologii chrześcijańskiej*, Kraków 2001, s. 160.

43 J. SIATKOWSKI, *Czesko-polskie kontakty językowe*, Warszawa 1996, zwł. s. 195-201 i 218; I. KWILECKA, *Studia nad staropolskimi przekładami Biblii* (UAMWT SIM 66), Poznań 2003, s. 199-207; tekst wcześniej publikowany: „Średniowieczna Biblia czeska a staropolskie przekłady biblijne (zarys problematyki badawczej)”. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Linguistica* 23(1990), s. 73-82.

44 2,2 („przeciwu Gospodni i przeciwu jego pomazańcu); 17,51 („pomazańcu swemu Dawidowi”); 19,7 („zbawiona uczynił Gospodzin pomazańca swego”); 27,8; 83,10; 88,39.52; 104,15 („nie tykajcie pomazańców moich”); 131,18; za: A. BAŃKOWSKI, *Etymologiczny słownik języka polskiego. T. 2: L-P*, Warszawa 2000, s. 691.

45 2,2 („przeciw Panu i przeciw Chrystusowi jego”); 83,9 („wejrzyj na oblicze Chrystusa twojego”); 88,37 („odrzuciłeś, odwlokłeś Chrystusa swojego”); 131,18 („zgotowałem pochodnię Chrystusowi memu”).

wersji „pomazaniec”, stosując już konsekwentnie spolonizowaną wersję terminu greckiego „Chrystus” i tylko w dwóch przypadkach⁴⁶ (J 1,41 i 4,25) stosuje określenie „Mesjasz”⁴⁷.

Biblia Tysiąclecia⁴⁸ przywróciła w Starym Testamencie „pomazańca” wszędzie tam, gdzie w tekście hebrajskim występowało słowo מָשִׁיחַ, w wersji greckiej χρίστος, ukazując w ten sposób pierwotne znaczenie tego słowa i funkcji, jaką opisuje. Niestety, zabrakło tej konsekwencji w przekładach ksiąg Nowego Testamentu, gdzie „pomazaniec” pojawia się jedynie 3 razy, z czego raz w bezpośrednim cytacie ze Starego Testamentu, z naszego zresztą Ps 2,2 (Dz 4,26; poza tym w Ap 11,15; 12,10). W pozostałych przypadkach używa się wymiennie terminów „Chrystus” i „Mesjasz”, jednak również zupełnie niekonsekwentnie. O ile „Chrystus” to zawsze tłumaczenie greckiego χρίστος, o tyle „Mesjasz” użyty jest zarówno w J 1,41 i 4,25, jak też w wielu innych przypadkach, w których w tekście greckim występuje χρίστος.

Ten brak konsekwencji prowadzi do swego rodzaju dwoistości, jeżeli chodzi o ujęcie hasła „pomazaniec” w polskich opracowaniach leksykograficznych i encyklopedycznych. W wielu słownikach hasło to w ogóle nie występuje, inne natomiast albo podają znaczenie „człowiek pomazany uroczyście na wysoką godność świecką, np. monarszą, lub kościelną”⁴⁹, „osoba namaszczone świętym olejem na znak nadania godności kapłańskiej lub monarszej; wysłannik Boga”⁵⁰, tłumacząc jednocześnie „pomazać” jako „nadać komuś jakąś godność (zwykle królewską) przez namaszczenie poświęconym olejem”⁵¹, a samo „namaszczać” jako „nacierać poświęconym olejem przy udzielaniu sakramentów”⁵² – albo odsyłają bezpośrednio lub pośrednio do hasła „mesjasz” bądź „Chrystus”⁵³. Niektóre

46 Nie licząc odautorskich tytułów poszczególnych perykop.

47 Jako spolszczenie greckiego Μεσσίας będącego zresztą grecką wersją hebr. מָשִׁיחַ. Należy podkreślić, oddając sprawiedliwość tłumaczowi, że są to jedyne przypadki użycia tego słowa w Nowym Testamencie.

48 Wydania do IV włącznie, będące podstawą tekstów liturgicznych.

49 *Słownik języka polskiego*, t. 6, red. W. DOROSZEWSKI, Warszawa 1964, s. 929.

50 P. MÜLDNER-NIECHOWSKI, *Wielki słownik frazeologiczny języka polskiego*, Warszawa 2003, s. 556.

51 *Słownik języka polskiego...*, s. 929

52 *Mały słownik języka polskiego*, red. S. SKORUPKA, H. AUDERSKA, Z. ŁEMPICKA, Warszawa 1968, s. 422.

53 O. HEIT, *Słownik terminów biblijnych*, Warszawa 1983, s. 236; tak samo *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 1, New York 1992, s. 258.

wersje elektroniczne słowników po wpisaniu hasła „pomazaniec” wyświetlają właśnie te wspomniane, w których „pomazaniec” jest jedną z definicji⁵⁴. W tym ostatnim przypadku w Encyklopedii PWN hasło „mesjasz” wyjaśnione jest jako „[hebr. *māšīaḥ* ‘namaszczony’, ‘pomazaniec’], w *Biblii hebrajskiej* początkowo określenie królów z dyn. Dawidowej, później (od Izajasza) tytuł oczekiwanego władcy, który miał zbawić świat i Izrael”, jednak pojawiające się powyżej „Chrystus, gr. *Christós* [‘Namaszczony’, ‘Pomazaniec’, ‘Mesjasz’], drugie imię Jezusa będące greckim odpowiednikiem hebrajskiego słowa mesjasz”, jest kolejnym elementem tylko zaciemniającym pierwotne znaczenie wszystkich trzech określeń (będących właściwie jednym, tylko w różnych wersjach językowych). Pozwala to jednak zrozumieć funkcjonowanie tego słowa w polskim języku religijnym: „Chrystus” stało się rzeczywiście „drugim imieniem” Jezusa z Nazaretu, użycie tego określenia jednoznacznie nasuwa na myśl Jego osobę, do czego prowadzi też – chociaż mniej bezpośrednio, bardziej na bazie skojarzeń leksykograficznych – wzmianka o Pomazańcu.

Zakładając, że w modlitwie liturgicznej w Wielki Piątek będą uczestniczyć raczej osoby zaangażowane w życie religijne i osłuchane z językiem religijnym⁵⁵, można uznać, że ten zwrot ukierunkuje ich percepcję w ten właśnie sposób. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że antyfoną do tego psalmu jest właśnie werset Ps 2,2, od razu na początku przywołujący postać Pomazańca. Należy dodać do tego jeszcze hymn, który „nadaje każdej Godzinie czy świętu właściwy ton”⁵⁶, a który w sposób jednoznaczny nawiązuje do osoby Jezusa („Ojciec posłał swego Syna (...) który z łona dziewiczego w ludzkiej zrodził się postaci”⁵⁷). W tym przypadku skojarzenie jest oczywiste – już najwcześniej przyswajane wyznania wiary, czy to w formie znaku krzyża, czy formuły mszalnej, jednoznacznie utożsamiają Syna Bożego z Jezusem Chrystusem, zrodzonym z Maryi Panny/Dziewicy⁵⁸. Zatem tak ukierunkowana myśl natychmiast rozpoznaje w pomazańcu z Ps 2 właśnie Jezusa, którego w tym dniu wspomina się jako umęczonego i ukrzyżowanego⁵⁹.

54 Tak np. Encyklopedia PWN (<http://encyklopedia.pwn.pl>, data pobr. 15.07.2008). Praktyka taka widoczna jest również w książkowych wydaniach różnego rodzaju słowników i encyklopedii biblijnych opracowywanych przez teologów, np. H. LANGKAMMER, *Słownik biblijny*, Katowice 2018, s. 38.

55 P. KULBACKI, „Pasyjny wymiar...”, s. 178

56 OWLG, nr 42.

57 *Liturgia Godzin* (LG), t. II, s. 318.

58 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 423.

59 Zob. K. ROMANIUK, *Medytacje brewiarzowe*, Poznań 1995, s. 24.

„Ten psalm opiewa Mękę Pańską”

Z nieco odmienną sytuacją mamy do czynienia w przypadku Ps 22, który jest następnym w kolejności w psalmodii. Zaczyna się on bowiem od wezwania „Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił”, które już wcześniej pojawiło się w liturgii Wielkiego Tygodnia (w cyklu czytań A i B) podczas odczytywania Męki Pańskiej w Niedzielę Palmową (Mt 27,46 i Mk 15,34) i które jednoznacznie kojarzy się ze sceną krzyżowej śmierci Jezusa⁶⁰.

Psalm ten powszechnie uważany jest za indywidualną lamentację⁶¹, złożoną jednakże z dwóch części, z których dziękczynno-chwalebny charakter drugiej, a także pojawiające się miejscami elementy lamentacji zbiorowej, wynikają z liturgicznego kontekstu całego utworu⁶². Nasuwa się zatem pytanie: kim jest owa jednostka mówiąca w psalmie? Odpowiedź, że jest to „zwyczajny członek starotestamentalnej społeczności”, została odparta przez zwolenników ideologii królewskiej; według nich mielibyśmy w tym psalmie do czynienia z królem reprezentującym w jakimś kultycznym rytuale umierające i ożywające bóstwo⁶³. Inna możliwość to zastosowanie tego psalmu w obrzędzie przeznaczonym dla osób chorych i zagrożonych śmiercią, które ustami kapłana miałyby wyrażać swoją prośbę połączoną z wyznaniem najgłębszej ufności⁶⁴. Polska egzegeza widzi tu w psalmiście cierpiącego Mesjasza⁶⁵.

Aluzje bądź bezpośrednie cytaty – niemal dosłowne cytaty z LXX w Mt – z Ps 22 pojawiają się kilkakrotnie w NT⁶⁶: Mt 27,35 to cytat z Ps 22,19 (21,19 LXX) z jedną różnicą: wynikającą z kontekstu zmianą zaimka μου na αὐτοῦ⁶⁷ i par. J 19,24. W tym ostatnim tekście występuje dosłowny cytat z LXX wraz

60 Tamże, s. 176; C. C. BROYLES, *Psalms...*, s. 115n.

61 S. ŁACH, *Księga Psalmów...*, s. 174.

62 Jakkolwiek pojawiały się teorie o pierwotnym niezależnym funkcjonowaniu każdej z części psalmu, zob. P.C. CRAIGIE, *Psalms*, „A Liturgy for One Threatened with Death (22:1-32). Form/Structure/Setting”, wyd. elektr.

63 H.J. KRAUS, *Psalms...*, s. 291.

64 P.C. CRAIGIE, *Psalms...*, wyd. elektr.

65 S. ŁACH, *Księga Psalmów...*, s. 171.

66 Chociaż Łach wskazuje jedynie dwa miejsca: Mt 27,46 i J 19,24; tamże, s. 178.

67 W wersji polskiej: „dzielił między siebie moje szaty i los rzucają o moją suknię” – Liturgia Godzin i „rozdzielili między siebie Jego szaty, rzucając o nie losy” – Biblia Tysiąclecia.

z formułą wypełnienia („tak miały się wypełnić słowa Pisma: Podzielili między siebie szaty, a los rzucili o moją suknię. To właśnie uczynili żołnierze”). Tekst Mt 27,39 κινούντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν („Ci zaś, którzy przechodzili obok, przeklinali Go i potrząsali głowami” – BT) to aluzja do Ps 21,8 ἐκίνησαν κεφαλὴν („Szydzą ze mnie wszyscy, którzy na mnie patrzą, wykrzywiają wargi i potrząsają głowami” – Ps 22,8 LG). Mt 27,43 πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεόν, ῥυσάσθω νῦν εἰ θέλει αὐτόν („Zaufał Bogu: niechże Go teraz wybawi, jeśli Go miłuje” – BT) to cytat z Ps 21,9 ἠλπισεν ἐπὶ κύριον ῥυσάσθω αὐτόν σωσάτω αὐτόν ὅτι θέλει αὐτόν („Zaufał Panu, niech go Pan wyzwoli, niech go ocali, jeśli go miłuje” – Ps 22,9 LG). Wreszcie Mt 27,46 i par. Mk 15,34 to Ps 22,2 (tym razem zacytowany w wersji semickiej, hebrajsko-aramejskiej⁶⁸). Można dodać do tego jeszcze Ps 22,17 „przebodli moje ręce i nogi” i wizerunki Ukrzyżowanego z przybitymi do krzyża dłońmi i stopami⁶⁹. Zatem już sam początek Psalmu 22 skieruje myśl ku scenie ukrzyżowania, a w konsekwencji za każdym razem, kiedy w recytacji pojawi się któreś z powyższych zdań, będą się nasuwać obrazy znane z proklamacji Męki Pańskiej.

Jeżeli chodzi o słynny werset Ps 22,2 włożony przez ewangelistów Mateusza i Marka w usta umierającego Jezusa, to do dzisiaj wśród komentatorów toczą się dyskusje dotyczące jego znaczenia⁷⁰. Mówi się zarówno o autentycznym poczuciu osamotnienia i opuszczenia przez Boga, przeradzającym się jednak w wyznanie wiary i ufności opartej na doświadczeniach przodków („W Tobie nasi ojcowie ufność pokładali, zaufali Ci, a Tyś ich uwolnił”, Ps 22,5)⁷¹, jak też – przeciwnie – o okrzyku tryumfu, proklamacji zwycięstwa⁷². Ta ostatnia teoria skonstruowana jest w oparciu o wspomnianą dwoistość utworu, w którym początkowa lamentacja przeradza się w hymn pochwalny i dziękczynny⁷³. Nawet jeśli przyjmiemy jako bardziej prawdopodobną tę drugą wersję – rozpoczętej, a niedokończonej modlitwy uwielbienia – to trzeba podkreślić znamieny fakt, że

68 Zob. W.F. ALBRIGHT, C.S. MANN, *Matthew, Introduction, translation, and notes* (AB 26), New York i in. 1971, s. 350.

69 Zob. W. SINKIEWICZ, „Medyczne aspekty śmierci krzyżowej Jezusa – spojrzenie kardiologa”. *Słowo Krzyża* 1(2007), s. 295.

70 Zob. dyskusja w R.E. BROWN, *The death of the Messiah*, New York 1994, s. 1044-1051; zob. też K. ROMANIUK, *Medytacje...*, s. 177.

71 Zob. D.A. HAGNER, „The Story of Jesus’ Death and Resurrection (26:1-28:20). The Death of Jesus (27:45-50). Comment”, *Matthew 14-28* (WBC 33B), wyd. elektr.

72 Zob. D. SENIOR, *La Passione di Gesù nel Vangelo di Matteo*, Milano 1990, s. 135-136.

73 H. WITCZYK, „Miłość w oddaleniu krzyża”. *Tygodnik Powszechny* 12/2008 (3063), s. 3.

w psalmodii Godziny czytań Wielkiego Piątku podana jest tylko pierwsza część psalmu (ww. 2-23), a zatem zachowano jedynie pierwszy werset rozpoczynający część dziękczynną („Będę głosił swym braciom Twoje imię i będę Cię chwalił w zgromadzeniu wiernych”). W ten sposób dla uczestnika Liturgii Godzin Psalm 22 pozostanie pełną żalą skargą człowieka opuszczonego i samotnego, bo brak motywu dziękczynienia obecnego w następujących wersetach pełnej wersji psalmu nie pozwala wręcz dostrzec tego wprowadzenia⁷⁴. Zwłaszcza że również w tym przypadku antyfona jest zaczerpnięta bezpośrednio z tekstu psalmu (22,9) i wskazuje na nieuchronność, w pojęciu prześladowców, losu skazanej na śmierć ofiary poprzez rozdysponowanie jej własności jakby już umarłego⁷⁵.

Błaganie nieszczęśliwego grzesznika

Trzeci i ostatni psalm tej godziny to Ps 38, który w przeciwieństwie do poprzednich nie zawiera wyraźnych wskazówek mogących świadczyć o pierwotnym zastosowaniu liturgicznym⁷⁶. Nagłówek – niezachowany w wersji brewiarzowej – לְהַזְכִּיר, tłumaczony dosłownie jako „dla przypomnienia”⁷⁷, może nawiązywać do całopalnej ofiary z produktów rolnych⁷⁸, połączonej z kadzielną⁷⁹, jest jednak na tyle problematyczny, że nie może raczej stanowić argumentu za kulturowo-liturgicznym *Sietz im Leben* utworu⁸⁰. Trzeba przyjąć, że psalm ten jest modlitwą chorego⁸¹. Można by tu mówić o „liturgii” jedynie w znaczeniu

74 W tym kontekście nie dziwią rozmaite ascetyczno-biblijne komentarze podkreślające ten właśnie wymiar Ps 22,2, a także – w konsekwencji – okrzyku Jezusa z Mt 27,46 i Mk 15,34. Pewną przesadą jednak wydaje się komentarz następującej treści: „Bóg święty i sprawiedliwy, który w świątyni swej w Jeruzalem tyle dobroci świadczył swym sługom, wobec Chrystusa pozostaje nieubłagany. Własnemu Synowi Swemu Bóg nie przebaczył, bo widział na Nim brzemień naszych grzechów”, S. WÓJCIK, *Księga Psalmów oraz kantyki biblijne Liturgii Godzin*, Warszawa 1983, s. 110.

75 P.C. CRAIGIE, „A Liturgy for One Threatened with Death (22:1-32). Comment”, *Psalms...*; zob. też C.C. BROYLES, *Psalms...*, s. 118.

76 P.C. CRAIGIE, „A Sick Person's Prayer (38:1-23). Comment”, *Psalms...*

77 Tak też wersja BT i in.

78 S. ŁACH, *Księga Psalmów...*, s. 229.

79 Tak tłumaczy H.-J. KRAUS, zob. tenże, *Psalms...*, s. 29.

80 Tamże, s. 411.

81 Por. tytuły w P.C. CRAIGIE, *Psalms...*, H.-J. KRAUS, *Psalms...*, s. 409, C.C. BROYLES, *Psalms...*, s. 185; S. ŁACH tytułuje go jako „Modlitwa grzesznika”, co stoi w pewnej sprzeczności z następującą dalej egzegezą (tenże, *Księga Psalmów...*, s. 227-231); zob. niżej.

swoistej „liturgii domowej”, podejmowanej przy samym posłaniu chorego, której przewodniczącym miałby być naczelnik klanu (niekoniecznie kapłan oficjalnego kultu sanktuaryjnego)⁸². Jest to zatem starannie opracowana kompozycja literacka o budowie alfabetycznej⁸³, ujęta w klamrę błagania rozpoczynającego (w. 2) i kończącego (ww. 22-23) cały utwór. Brak jest wzmianki o odpowiedzi Boga⁸⁴ – psalm w całości jest monologiem skarżącego się, chorego człowieka.

W Nowym Testamencie, w narracjach o Męce, można znaleźć jedną aluzję do treści Ps 38: Łk 23,49 Εἰστήκεισαν δὲ πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ, ἀπὸ μακρόθεν („Wszyscy Jego znajomi stali z daleka” – BT) przywołuje werset Ps 38,12 (37,12 LXX): καὶ οἱ ἐγγιστὰ μου ἀπὸ μακρόθεν ἔστησαν („a moi bliscy trzymają się z daleka” – LG). Poza tym może się też nasunąć pewne skojarzenie – na bazie leksykalnej – w. 14: „jestem jak niemy, co ust nie otwiera” (ὥσεὶ ἄλαλος οὐκ ἀνοίγων τὸ στόμα αὐτοῦ – Ps 37,14 LXX) i Iz 53,7: „jak owca niema wobec strzygących ją, tak On nie otworzył ust swoich” (ὥς ἄμυνὸς ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτόν ἄφωνος οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ)⁸⁵. Jest to jednak skojarzenie powstałe wyłącznie na podstawie polskich przekładów, w tekście Septuaginty bowiem stan pozbawienia mowy określony jest, jak widzimy, w każdym przypadku różnym przymiotnikiem: ἄλαλος w Ps 37,14 i ἄφωνος w Iz 53,7. Jest to też z całą pewnością niewystarczająca przesłanka, aby cały Ps 38 interpretować poprzez odniesienie go do Pieśni Sługi Pańskiego z Księgi Izajasza, wskazując na wątek Cierpiącego Sprawiedliwego, by w konkluzji ukazać Jezusa jako tego, w którym najpełniej ten wątek się realizuje⁸⁶.

Jednakże interpretacja chrystologiczna również tego psalmu nasuwa się natychmiast, przede wszystkim na podstawie dwóch poprzednich psalmów, wprowadzających w pewien określony rodzaj reakcji, ale także dzięki antyfonie ukazującej wątek [niesłusznego] prześladowania⁸⁷ oraz wspomnianych zależności tekstualnych uwidaczniających się w trakcie recytacji. Skojarzenie to wydaje się być tak silne, że nie zaprzeczają mu nawet wyraźne w treści psalmu nawiązania do własnej winy psalmisty (ww. 4-6. 18-19), sprzeczne z prawdą o bezgrzeszności

82 C.C. BROYLES, *Psalms...*, s. 185.

83 H.-J. KRAUS, *Psalms...*, s. 410.

84 P.C. CRAIGIE, „A Sick Person's Prayer (38:1-23). Comment”, *Psalms...*

85 S. ŁACH, *Księga Psalmów...*, s. 230.

86 Tamże, s. 231.

87 LG, t. II, 363

Jezusa⁸⁸. Jest to o tyle niebezpieczne, że może w skrajnej sytuacji prowadzić do konkluzji, że cierpienie i śmierć Jezusa były skutkiem Jego grzechu i przejawem gniewu Boga wobec Niego samego (w. 1).

Hic et nunc

Zalecenia liturgiczne mówią, że „uczestnictwo w modlitwie czytań [w Wielki Piątek] powinno nas wprowadzić w uwielbienie Chrystusa za Jego miłość okazaną nam przez śmierć na krzyżu”⁸⁹, sama zaś „psalmodia ma pomóc nam w okazaniu miłości należnej Chrystusowi Odkupicielowi”⁹⁰. Dobór psalmów zdaje się prowadzić uczestnika liturgii od pełnej tryumfu proklamacji władzy królewskiej (Ps 2), poprzez pełne ufności wyznanie wiary w ostateczne zwycięstwo Boga (Ps 22)⁹¹, do pokornego uznania swojej grzeszności i skierowanego do Boga błagania o wybawienie (Ps 38). Jednak Tradycja teksty te wkłada w usta Jezusa⁹², również ukazane zależności tekstualne i leksykalne narzucają niejako chrystocentryczną percepcję tych psalmów. W tym kontekście, paradoksalnie, niepotrzebny wydaje się postulat, by we wspólnym odmawianiu tekstów Godziny czytań poprzedzać je komentarzami „wyjaśniającymi ich sens typiczny”⁹³, ponieważ nawet osoby niemodlące się na co dzień psalmami nie powinny mieć problemu z rozpoznaniem w nich odniesień mesjańskich⁹⁴. Przeciwnie wręcz – ewentualny komentarz powinien dotyczyć pierwotnego sensu psalmów, aby tym pełniej ukazać ich głębię i znaczenie⁹⁵, skoro interpretacja typiczno-chrystologiczna jest nieunikniona. Według niej istotnie Ps 2 „wprowadza w sytuację Jezusa w obliczu męki”⁹⁶, w Ps 22 utożsamiamy się z Jezusem „w jego postawie skargi na prześladowanie, która jednak rozwija się w kierunku wołania o Bożą pomoc i ogarniania modlitwą

88 Por. IV Modlitwa Eucharystyczna; zob. też *Liturgia Godzin na Triduum Paschalne*, Lublin 1995, s. 13, gdzie tekst 1 P 2,21-24 został wskazany jako alternatywna forma responsorium do I czytania w Godzinie czytań Wielkiego Piątku.

89 P. KULBACKI, „Pasyjny wymiar...”, s. 182

90 Tamże.

91 Z zastrzeżeniem dotyczącym wzmiankowanego skrócenia psalmu.

92 P. KULBACKI, „Pasyjny wymiar...”, s. 182

93 Tamże, s. 181.

94 Zob. tamże.

95 „We would be the poorer if we did not also try to hear it within its earlier OT contexts”, C.C. BROYLES, *Psalms...*, s. 115.

96 P. KULBACKI, „Pasyjny wymiar...”, s. 182

braci, za których cierpi”⁹⁷, a Ps 38 „wprowadza uczestników liturgii w położenie człowieka pełnego skargi na doświadczenia, lecz z wiarą, w milczeniu poddającego się cierpieniu”⁹⁸.

Jednak dla analizy percepcji trzeba uwzględnić jeszcze inne, pozatekstualne czynniki mogące składać się na sytuację odbiorcy⁹⁹. W przypadku wielkopiątkowej liturgii ciężko jest określić takie elementy, jak zawód, wiek czy wykształcenie; jedyne, co można z pewnością wskazać jako cechę wspólną uczestników liturgii, to ich zaangażowanie i pogłębione życie religijne. Można także określić sytuację komunikacyjną, w jakiej odbywa się lektura tekstów¹⁰⁰, w naszym przypadku połączona z modlitwą. Jest to sytuacja Wielkiego Piątku. Na postawę odbiorcy będą mieć wpływ czynniki zewnętrzne, widoczne chociażby w wystroju miejsca celebry: obnażony ołtarz, puste tabernakulum, wygaszone świece¹⁰¹, w przypadku dobrze przygotowanej liturgii ma znaczenie również odpowiedni dobór melodii do poszczególnych psalmów¹⁰², a także czynnik wewnętrzny, jakim jest nakazany tego dnia post ścisły¹⁰³. Są to wskazane przez Kościół oznaki żałoby¹⁰⁴, zatem w takim też duchu będzie się odbywała percepcja tekstów liturgicznych.

Zgodnie z atmosferą dnia i treścią wprowadzającego w nią hymnu odbiór zdaje się akcentować samą mękę i cierpienie. I tak pierwszy werset i pierwsze pytanie Ps 2 „Dlaczego się burzą narody...?” zdaje się tracić swoją wymowę pełnego ironii zdziwienia¹⁰⁵, za to nabiera wymowy skargi, żalu i niezrozumienia. Przez to również dalsza treść psalmu jest przyswajana w podobnym duchu, nie jako tryumfalna manifestacja królewskiej władzy i majestatu. Podobnie w przypadku Ps 22, gdzie jest to wręcz efekt zamierzony zarówno dla sensu pierwotnego, jak i danego kontekstu liturgicznego, wzmocniony dodatkowo skróceniem psalmu jedynie do

97 Tamże.

98 Tamże, s. 183.

99 H. MARKIEWICZ, „Odbiór i odbiorca...”, s. 224-225.

100 Tamże, s. 224.

101 Zob. rubryki w Mszałe (*Mszale Rzymski dla Diecezji Polskich*, Poznań 1984, s. 131-133).

102 P. KULBACKI, „Pasyjny wymiar...”, s. 185; zob. też OWLG, nr 103; *List okólny*, nr 42.

103 *Kodeks Prawa Kanonicznego*, nr 1251; zob. też *List okólny*, nr 39.

104 Tamże, nr 58.

105 M. FILIPIAK, „Mesjanizm królewski...”, s. 57

części lamentacyjnej. Ps 38, kończący psalmodię, zdaje się być ukoronowaniem doświadczenia cierpienia, niesłusznego prześladowania i zagrożenia śmiercią. Całkowicie zanika więc obecny zarówno w samych psalmach, jak i podkreślany przez wprowadzenia liturgiczne, wymiar dziękczynno-chwalebny Godziny czytań.

„Modlitwa liturgiczna, zwłaszcza wtedy gdy gromadzi jakąś wspólnotę, wyraża prawdziwą naturę modlącego się Kościoła i staje się rzeczywistym jego znakiem”¹⁰⁶. Modlitwa ta jest „głosem umiłowanej oblubienicy Chrystusowej” i „staje się modlitwą Chrystusa i Jego Ciała zwróconą do Ojca”¹⁰⁷. Szczególnym uznaniem cieszy się w oczach papieża Pawła VI modlitwa psalmami, które „wciąż głoszą i przedstawiają działanie Boże w historii zbawienia”¹⁰⁸. Ten zbawczy plan Boga rozwija się stopniowo, zmierzając ku pełni, którą – w interpretacji chrześcijańskiej – stanowiło paschalne misterium Chrystusa¹⁰⁹. Jednak to „pojęcie wypełnienia się jest pojęciem niezwykle złożonym, które można łatwo zniekształcić [...]. Wiara chrześcijańska uznaje spełnienie się Pisma i oczekiwań Izraela w Chrystusie, lecz nie uważa tego spełnienia się za prostą realizację tego, co zostało napisane [...]. Jezus nie ogranicza się do odegrania, jak w teatrze, już ustalonej roli – roli Mesjasza [...]. Błędem byłoby uważać proroctwa Starego Testamentu za swego rodzaju fotografie, które antycypowałyby przyszłe wydarzenia. Wszystkie teksty, łącznie z tymi, które potem czytano jako proroctwa mesjańskie, miały wartość i bezpośrednie znaczenie dla współczesnych, zanim otrzymały pełniejszy sens dla przyszłych słuchaczy”¹¹⁰.

W świetle tej nauki Papieskiej Komisji Biblijnej wezwanie do pogłębionego rozumienia psalmów, zarówno przez duchownych, jak i, dzięki odpowiedniej katechezie, przez wszystkich wiernych¹¹¹, powinno zostać uzupełnione wezwaniem do pogłębiania znajomości macierzystego tła literackiego, do którego należy

106 PAWEŁ VI, Konstytucja Apostolska *Laudis Canticum*, nr 8.

107 Tamże.

108 Tamże.

109 PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Naród Żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, nr 21.

110 Tamże.

111 *Laudis Canticum*, nr 8.

odesłać utwór, ażeby go poprawnie zrozumieć¹¹². Ponadto niewolnicze trwanie w duchu egzegezy alegorycznej, która na każdej stronie Starego Testamentu doszukuje się bezpośrednich aluzji do osoby Chrystusa¹¹³, grozi zawężeniem perspektywy patrzenia na jedność obu Testamentów i pozbawieniem Starego Testamentu wartości religijno-duchowych, jakie niesie on dla ludu Pierwszego Przymierza.



112 J.S. HOLMES, „Báseň a metabáseň”. *Romboid* 1970, nr 5; cyt. za A. POPOVIČ, „Rola odbiorcy...”, s. 207.

113 *Naród Żydowski i jego Święte Pismo...*, nr 20.



*Duchowość
Pasyjna*

Ks. STANISŁAW URBAŃSKI

Mistyka krzyża

Od czasów pierwszych męczenników po stygmaty św. Ojca Pio, od mistyki kobiet średniowiecza aż po polskie mistyczki XIX i XX wieku płynie prąd chrześcijańskiej mistyki pasyjnej. Świadcstwo śmierci krzyżowej Wcielonego Syna Bożego nie zamyka się na linii horyzontalnej, ale przenosi się w tajemnicę boskiej transcendencji, z doczesności – w nadzieję, że istnieje Bóg miłosierny. Postać kenotycznego Zbawiciela nadaje charakterystyczny rys mistyce Zachodu jako głęboki kult cierpiącego człowieczeństwa Chrystusa. Tymczasem Wschód chrześcijański poszedł dalej w kontemplacji Jego misterium, czcząc w milczeniu niewyrażalną tajemnicę samego „Boga, który wycierpiał mękę”¹. Jednak elementy pasyjne są tutaj równoważone przez paschalną perspektywę zmartwychwstania. Bizantyjski Chrystus w stanie największego upokorzenia łagodnie promieniuje tajemnicą przemienienia. Z wyobrażenia Ukrzyżowanego powinno przebijać coś, co wskazuje już na oczywistość przemiany i zmartwychwstania. A więc mistyka Wschodu nie eksponuje tak mocno cierpienie ludzkiej natury Jezusa². Jednak trzeba powiedzieć, że krzyż jest znakiem szczególnym mistyki Zachodu i Wschodu.

1. Mistyczny wymiar krzyża

Aby zrozumieć wymiar mistyczny krzyża, trzeba sobie uświadomić, że Ewangelia, będąc ośrodkiem życia, wszczepiła go samemu sercu swego przepowiadania. Dlatego pierwsi chrześcijanie widzieli w krzyżu nie przegrane życie, ale nowy styl życia, nową drogę prowadzącą do prawdziwego życia oraz nowy styl życia we wspólnocie z Bogiem i ludźmi. Samo wyrażenie „wywyższenie Jezusa” na

1 Por. W. HRYNIEWICZ, „Kenotyczny etos Ewangelii”. *Słowo Krzyża* 1(2007), s. 3.

2 Por. tamże, s. 33-34.

krzyżu stało się celem wiary paschalnej w zwycięstwo życia (por. J 10,11; J 8,28; J 12,32). Tak więc „krzyż” wkroczył w terminologię paschalną łącznie ze zmartwychwstaniem, uwielbieniem, wniebowstąpieniem i zesłaniem Ducha Świętego przez Zmartwychwstałego. Tym samym „język krzyża” (por. 1 Kor 1,18) stał się pojęciem kluczowym mistyki studyjnej, a przede wszystkim mistyki przeżyciowej – pojęciem dającym moc na drodze świętości, aż do mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Moc, która nie pochodzi z tego świata, lecz wypływa z tajemnicy paschalnej, potwierdzając relację jedności mistycznej między człowiekiem a Jezusem Ukrzyżowanym. Dlatego niektórzy Ojcowie Kościoła mówili o „sakramencie krzyża”, łącząc go z sakramentem chrztu. Dopiero „Chrystus gotycki” zaczyna nabierać wyrazu cierpiącego Sługi Jahwe. Ale w mistycznej tradycji Kościoła zostały zachowane te dwa momenty: cierpienie i życie. Ich wzajemna korelacja wyraża istotę mistycznego życia chrześcijanina. Prawdziwym bowiem motywem tego, czego domaga się Jezus od człowieka, jest tajemnica Jego krzyża dająca możliwość zrozumienia paradoksalności błogosławieństw, które budują autentyczną, mistyczną świętość, zawierającą kenozę własnej pychy³.

Mistyczny wymiar krzyża zawiera w sobie uświęcone Tradycją sformułowanie „pro nobis”, które domaga się odpowiedzi człowieka na ofiarowaną mu miłość, aby mogła ona mistycznie go ogarnąć i ukształtować na świętego chrześcijanina. Dlatego teologia mistyczna skupia swoją uwagę na mistycznym wymiarze konania i śmierci Jezusa, który na krzyżu dokonuje przejścia do nowego życia. Ta duchowa pascha Chrystusa posiada przede wszystkim wymiar zbawczy, ale też wymiar odkupieńczy i ofiarniczy. Wcielony Syn Boży dobrowolnie składa całkowitą ofiarę z samego siebie, wypełniając do końca wolę Boga i realizując Jego miłosny plan zbawienia całego rodzaju ludzkiego. W odniesieniu do życia i śmierci Jezusa niektórzy teologowie używają określenia „pro-egzystencja”, gdyż Chrystus podczas męki jest „człowiekiem dla innych”, który przez śmierć składa totalny dar z siebie⁴.

J. Ratzinger pisze, że krzyż jest naprawdę centrum objawienia, które objawia nam nas samych, objawiając nas przed Bogiem i Boga pośród nas⁵. A więc Bóg wieczny i transcendentny w swojej zbawczej inicjatywie umieszcza wydarzenie

3 Por. J. LESCRAUWAET, „Paradoksalny charakter krzyża”. *Communio* 1(1984), s. 51-56.

4 Por. D. BONHOEFFER, *Sequela*, Brescia 1971, s. 279-282.

5 Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994, s. 288.

krzyża, które staje się znakiem i momentem objawienia Jego własnego bytu⁶. To objawienie Boga ma charakter trynitarny, ponieważ Syn otwiera się na Ojca i pozwala się rodzić, a Ojciec, od którego wszystko pochodzi, pozwala Jemu umrzeć w ten sposób i rodzi Go w śmierci. Natomiast jedyny Duch Boży jest jednocześnie Duchem ojcostwa i synostwa, jest mocą śmierci i zmartwychwstania. Z tego właśnie boskiego źródła wypłynęło i objawiło się zbawcze działanie Boga jako bezwarunkowa miłość wyrażona w szczególności w męce i w krzyżu Wcielonego Syna Bożego. Syn w swoim człowieczeństwie, w postawie posłuszeństwa, ogołocony oddał się cały Ojcu, który wszystko Mu dał i daje, we wspólnym węzle, jakim są połączeni przez Ducha Świętego. Tak więc to, co w ekonomii czasowej ukazuje się jako cierpienie krzyża, jest manifestacją Eucharystii trynitarnej Syna: będzie On zawsze zabitym Barankiem na tronie ojcowskiej chwały⁷.

Z tego wynika, że wyniszczająca męka i śmierć na krzyżu staje się jednak momentem najwyższego wywyższenia i objawienia Bóstwa. Jezus ukrzyżowany jest prawdziwym Bogiem i Królem pełnym mocy, który rozpoczyna panowanie nad światem. Jest prawdziwym Bogiem pośród nas oraz prawdziwym obrazem człowieka. Dlatego nie tyle krzyż się liczy, co Ukrzyżowany Chrystus, który umiera, aby naznaczyć opatrnościowy porządek odsłaniający boską transcendencję. Koncentrując uwagę na Jezusie Ukrzyżowanym, odkrywamy, że jest On żyjący i objawia nam oblicze Boga. Tak jak całe ziemskie życie Jezusa było służbą miłości dla zbawienia ludzi, tak Jego śmierć jest ostatecznym dopełnieniem tej służby. W nieustannym dawaniu, dzieleniu się własnym życiem, w sposobie egzystencji dla braci i dla Ojca należy szukać mistycznego sensu śmierci Chrystusa na krzyżu⁸. Dzięki hermeneutyce wiary przekraczamy wymiar egzystencjalno-historyczny krzyżowej śmierci Chrystusa, gdyż pozwala ona nam dostrzec boski, metahistoryczny wymiar krzyża jako nowy początek życia mistycznego. Drzewo krzyża w trakcie agonii Zbawiciela radykalnie zmienia swoją rolę i z drzewa haniebnego śmierci staje się drzewem wydającym owoc. Tylko sam Jezus staje się na krzyżu autorem życia wiecznego, ofiarując już nie śmierć, lecz samego siebie Ojcu w ofierze.

6 Por. A. STAGLIANO, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, Bologna 1996, s. 543-563.

7 Por. H. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni. Misterium paschale*, Brescia 1990, s. 41; F. Durrwell, *Cristo nostra Pasqua*, Cinisello Balsamo 2003, s. 50.

8 Por. C. DUQUIC, *Cristologia*, Brescia 1972, s. 663-665; H. KESSLER, „Cristologia”. w: *Nuovo Corso di dogmatica*, red. T. SCHNEIDER, Brescia 1995, s. 302-307; K. RAHNER, W. THUSING, *Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica*, Brescia 1974, s. 41.

Dlatego współczesna teologia używa określenia „krzyż paschalny”, „krzyż rozkwitający”, „krzyż chwalebny”, ponieważ przynosi on zbawienny owoc, który prowadzi chrześcijanina na wyżyny mistycznej świętości nacechowanej nieśmiertelnością. Krzyż więc przedstawiany jest jako drzewo życia, aby człowiek stworzony przez Boga z miłości i dla miłości zjednoczył się z Nim i mógł uczestniczyć w Jego wiecznym istnieniu. W Chrystusie ukrzyżowanym Bóg stawia przed człowiekiem po raz drugi drzewo krzyża i zachęca, aby spożył on owoc odpowiedni do jego ludzkiej natury, owoc godny dziecka Bożego. We Wcielonym Synu Bożym, który pełen miłości umiera na krzyżu, człowiek otrzymuje nadprzyrodzone bogactwo życia mistycznego, gdyż nadprzyrodzone życie bogotwórcze pozwala mu osiągnąć pełnię świętości poprzez stanie się dzieckiem Bożym według odwiecznego zamysłu Bożej miłości⁹. Człowiek jest więc istotą otwartą na uczestnictwo w takim życiu. Po prostu krzyż jest kształtem miłości Boga do człowieka i znakiem Boga Trójjedynej Miłości. W ten sposób krzyż staje się drzewem zwycięstwa życia, czyli źródłem mistycznej świętości.

Mistyka dostrzega w agonii i śmierci Chrystusa na krzyżu punkt kulminacyjny Misterium Paschalnego. W tym kontekście krzyż jest pieczęcią miłości dopełniającą zbawczego dzieła, a przede wszystkim przejściem ze śmierci do życia, z ziemi do nieba, z siebie do Boga. Przejście dokonane przez Zbawiciela na krzyżu stanowi istotę Paschy Chrystusa. Ukrzyżowany Chrystus wykonuje ostatni i zarazem największy akt miłości, na jaki może zdobyć się człowiek, a jednocześnie Jego krzyż staje się największym aktem miłości Bożej, miłości Oblubieńczej, jak nazywa ją mistyka. Wobec tego w krzyżu możemy widzieć koniec egoizmu i zła, a zarazem początek dobra i miłości. Tutaj właśnie dokonuje się dzieło przemiany duchowej chrześcijanina i przywrócenia mu nadprzyrodzonych uzdolnień utraconych po grzechu pierworodnym. W przejściu Jezusa Ukrzyżowanego ze śmierci do życia dostrzegamy pełnię miłości oblubieńczej Zbawiciela, który dobrowolnie oddaje całego siebie oblubienicy, jaką jest osoba każdego człowieka. Odkupiciel przelewając swą krew, staje się dla każdego człowieka najlepszym Ojcem, bratem, przyjacielem, staje się wszystkim dla nas. Na krzyżu daje wszystko, co ma, składa w darze własne życie na ołtarzu miłości i przez całkowite ogołocenie, wyniszczenie wyznaje miłość do ludzi. Jest to miłość wieczna i życiodajna, która umierając, wydaje owoc nowego życia Bożego w duchu przez mistyczne zjednoczenie z Bogiem w miłości. J. Ratzinger dodaje, że krzyż ukazuje się jako

⁹ Por. F. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo. Storia di una nuova prassi*, Brescia 1980, s. 163; P. SCHOONENBERG, *Mysterium Salutis*, Brescia 1970, s. 645-646.

dążenie z góry ku dołowi, gdyż niepojęta miłość Boga oddaje się aż do poniżenia, by w ten sposób ratować człowieka. Ofiara Chrystusa jest wyrazem całkowitości Jego oddania i Jego służby, istotą faktu, że daje ni mniej, ni więcej, tylko samego siebie. Jest to gest miłości dającej wszystko, miłości, która trwa do końca¹⁰.

Wyżej wymieniłem dwa momenty tajemnicy krzyża: cierpienie i życie. Ale zwróciłem uwagę w prezentacji na drugi moment, który jest sercem i tworzywem chrześcijańskiej kontemplacji mistycznej. To fundamentalne założenie znajduje potwierdzenie w doktrynie mistycznej najwybitniejszych mistyków Kościoła, którzy żywili zawsze szczególne nabożeństwo do Człowieczeństwa i Bóstwa Chrystusa. Nie istnieje autentyczna mistyka chrześcijańska poza Chrystusem. Doświadczenie mistyczne polega przede wszystkim na nadprzyrodzonym przenikaniu i poznawaniu tajemnic Chrystusa. Innymi słowy, normalna droga do życia mistycznego prowadzi przez wiarę w Chrystusa zrodzoną z uważnego kontemplowania Jego życia i nauki. Wiara w Chrystusa, w tajemnicę Jego życia i śmierci, jest fundamentem i źródłem autentycznej mistyki. W tym procesie życia mistycznego dokonuje się przenikanie immanencji i transcendencji, tego co ludzkie i tego co boskie, nadprzyrodzone. Można powiedzieć, że na tej drodze staje krzyż, który łączy oba wymiary ludzkiego życia, gdyż w nim objawia się, jak pisze J. Ratzinger, „miłość dająca wszystko”. Na tym właśnie polega prawdziwa męka Jezusa, której istotą jest „męka miłości”. Chrystus bowiem kocha wszystkich ludzi i zwraca uwagę na każdego, dlatego jest obecny przez swe Wcielenie w życiu człowieka, przyjmując jego cierpienie. I dźwigając cierpienie każdego człowieka, podobnie jak dźwigał wszystkie ludzkie grzechy, przemierzył swą drogę krzyżową. Jego krzyż drewniany wyraża przede wszystkim ogromny mistyczny krzyż wzniesiony w sercu ludzkości wszystkich czasów¹¹.

Z krzyża wynika, że Chrystus nie potrafił się obronić przed swoją miłością. Dlatego dał człowiekowi swój dar miłości objawiony już we Wcieleniu, a na Kalwariiskierował człowieka na nowo w miłości ku wieczystej Miłości. „Wynalazek miłości Jezusowej – według M. Quoista – polega na tym, że spożytkował zdarzenie, które na Jego barki spadło, dołączył do niego wszystkie cierpienia i wszystkie śmierci, wszystkie męki swych braci walczących o budowę świata i ludzkości, przemienił absurdalne i straszliwe cierpienia – tragiczne produkty uboczne grzechu. Z miłości przyjął to niewdzięczne zadanie równie dobrowolnie jak grzech. Z cierpienia i śmierci uczynił On pierwsze tworzywo Odkupienia.

10 Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie...*, s. 277, 281.

11 Por. M. QUOIST, *Chrystus zawsze żywy*, Paris 1974, s. 93.

Miłość nieskończona, zwyciężająca brak miłości, stała się zawiązką Odkupienia. Cierpienie samo w sobie jest niczym, jedynie miłość może zrodzić życie”¹².

W tym kontekście krzyż jako „wynałazek miłości” Jezusa, miłości „dającej wszystko” rodzi w chrześcijaninie nowe życie mistyczne, które jest odpowiedzią na ten dar Zbawiciela, który pierwszy umiłował. Dlatego krzyż jest warunkiem zjednoczenia z Bogiem w doskonałej miłości. Odkupienie jest stałym działaniem Bożym, misterium nieprzerwanej miłości, w które chrześcijanin powinien się włączyć i przeżywać miłość razem z Jezusem. Jest ono uzależnione od całkowitego otwarcia się ludzkiej duszy na ten dar. Bóg udziela tego daru duszy ludzkiej w takiej mierze, w jakiej ona poprzez krzyż wyzbyła się przywiązania do rzeczy nie mających nic wspólnego z Bogiem. Innymi słowy, jest to objawienie miłości Boga na krzyżu, zgodnie z obietnicą Chrystusa dla tych, którzy Go kochają niepodzielnym sercem. Wówczas mistyk rozumie, że pełnią szczęścia jest kochać Boga i wyrzec się wszystkiego ze względu na Niego¹³. Wyrzec, tzn. ogołocić się ze wszystkiego i przyjąć postawę Jezusa całkowicie oddanego Ojcu. Dlatego krzyż jest znakiem cierpienia, zwłaszcza duchowego, i znakiem miłości odkupienia, czyli miłości obłubieńczej. Można powiedzieć, że mistyk znajduje się nieustannie w „atmosferze” krzyża. Wszystkie jego drogi prowadzą na krzyż – krzyż cierpienia i krzyż miłości.

Pomijam tutaj głębszą analizę życia mistycznego, ale w dalszym ciągu chcę zwrócić uwagę na jego relację z krzyżem. T. Merton pisze, że żywe doświadczenie miłości krzyża jest doświadczeniem mistycznego odnowienia w Chrystusie. To mistyczne odnowienie oznacza śmierć egoistycznego „ja” w bólach cierpień duchowych i pojawienie się nowego „ja”, żyjącego i działającego w świetle tajemnicy Wcielenia i Odkupienia. Dlatego tajemnica krzyża jest źródłem mistycznego odnowienia w Chrystusie, będącego w istocie uczestnictwem w Jego Męce i Zmartwychwstaniu. Trzeba dodać, że to życie duchowe dokonuje się nie tylko w sposób mistyczny, ale także przez czynne naśladowanie we wszystkim Chrystusa. Wejście w Jego tajemnicę krzyża jest równoznaczne z umieraniem pragnieniom ciała, z całym procesem oczyszczenia, czyli z nocami ciemności według św. Jana od Krzyża. Nie może się to dokonać bez cierpienia i ofiary. Dlatego życie mistyczne posiada ścisły związek z misterium Chrystusowej męki, które nie odrzuca spraw codziennych, a raczej je prześwieśla mocą tajemnicy krzyża. Nie usuwa cierpienia z ludzkiego życia, ale wypełnia je swoją Boską

¹² Tamże, s. 95.

¹³ Por. P. OGÓREK, *Mistyka według Tomasza Mertona*, Warszawa 1996, s. 205.

miłością. Krzyż Chrystusa oznacza radość, a nie desperację, życie mistyczne, a nie śmierć, wypełnienie, a nie zniszczenie¹⁴. Chrystus nie tylko dodaje sił do niesienia krzyża, ale sam pomaga w drodze świętości. Taka pełna nadziei wizja jest dla każdego chrześcijanina umocnieniem na drodze naśladowania Chrystusa przyjmującego krzyż, aż do mistycznego zjednoczenia z Nim.

2. Mistyka przeżyciowa krzyża

Dla lepszego zrozumienia mistycznego wymiaru krzyża odwołam się do mistyki przeżyciowej mistyków, w tym szczególnie do polskich mistyczek. Szukanie Chrystusa w misteriach bolesnych i pójścia drogą Jego krzyża nie ma na celu odtwarzania cierpienia w znaczeniu dosłownym, lecz służy do szukania ich związku z dziełem Jezusa i przymiotami przez Niego ukazanymi, by ostatecznie odkryć Jego tajemnicę miłości i osiągnąć mistyczne zjednoczenie z Nim.

Szczególne miejsce w teologii mistycznej zajmuje św. Bernard z Clairvaux, który zwrócił uwagę na wartość jedności z przykładami i uczuciami Jezusa. Rozważając tajemnicę Chrystusa w różnych etapach Jego życia, pokazuje, w jaki sposób prowadzi On do zjednoczenia¹⁵. Dlatego dla wielu mistyków naśladowanie Chrystusa w życiu mistycznym zaczyna się od przyjęcia cierpienia, które stało się szansą zbliżenia do Jezusa ukrzyżowanego i poznania Go. Pragną uczestniczyć w Jego zbawczej męce, aby ulżyć Jego cierpieniom. W ten sposób cierpienia fizyczne i duchowe są darem, który starają się wykorzystać dla przybliżania światu prawdy o miłości Bożej objawionej w krzyżu. Cierpienia te przyjęte w jedności z cierpieniami Jezusa mają decydujące znaczenie w rozwoju ich życia mistycznego. Bogactwo przeżyć w tej sferze było fundamentem ich mistycznego zjednoczenia z Bogiem, przyjęcia Jego woli i misji posłania do świata.

Św. Teresa od Dzieciątka Jezus całą naukę o odkupieniu ujmuje w obrazowych rozważaniach wizerunku Ukrzyżowanego, ujmowanych w sposób jak najbardziej konkretny i egzystencjalny. Widzi wciąż Jezusa jako Boga-Człowieka z „boskimi rękoma”. Wierzy, że Jezus jest Zbawicielem i że Jego krew została wylana na krzyżu za wszystkich ludzi. Wierzy również, że ta krew musiała być wylana i przelana „na dusze”, aby do nich dotarła i je uratowała. Krew Jezusa przelana z miłości na krzyżu rozpała w niej ogień, „pragnienie dusz” odpowiadające pragnieniu Jezusa

14 Por. tamże, s. 223-224.

15 Por. J. MACHNIAK, *Doświadczenie Boga w Tajemnicy Jego Miłosierdzia u bł. Siostry Faustyny Kowalskiej*, Kraków 1999, s. 146.

na krzyżu, pragnienie rozlewania Jego krwi na inne dusze. W tym właśnie Święta odkrywa swoje powołanie: ma ona, tak jak Maryja i z Nią razem, stać u stóp Krzyża, aby należeć całkowicie do Jezusa. Im bardziej to powołanie staje się wyraźne, tym bardziej żyje „synergią” z jedynym Odkupicielem. Chociaż nic nie dodaje do dzieła Chrystusa, to jednak jej obecność pod Krzyżem jest nieodzowna do tego, by krew Zbawiciela dotarła do wszystkich ludzi¹⁶.

Można dodać, że Krew Chrystusa jest wyrazem tajemnicy krzyża, gdyż właśnie na krzyżu Jezus przelał swoją Krew w najbardziej widoczny sposób, ratując świat. Dlatego znak krzyża przedstawia krzyż jako spotkanie z Krwią Chrystusa, z drugiej strony ta Krew przybliża, podsumowuje i ożywia znaczenie krzyża, odsłaniając jego istotę. To przez Krew Chrystusa krzyż jest Krzyżem, czyli narzędziem ratunku i odkupienia. Stąd podkreślenie rzeczywistości odkupienia przez Krew Chrystusa przywraca tajemnicy krzyża jej pełną moc jako znakowi śmierci i zwycięstwa. To uświadomienie, że krzyż Chrystusa został uświęcony Jego Krwią, daje nowe spojrzenie zarówno na wydarzenie na Golgocie, jak też na krzyż naszego życia. A więc każdy nasz krzyż jest spotkaniem z Krwią Chrystusa i każdy staje się bogaty w Jego Krew. A więc kochać krzyż, to znaczy kochać Ukrzyżowanego.

Św. Jan od Krzyża pisze, że na drzewie krzyża natura ludzka została odkupiona i naprawiona. Tam bowiem zwrócił jej Bóg swoją łaskę i podał rękę miłosierdzia. Przez swą mękę i śmierć usunął rozdział, jaki między człowieka i Boga wprowadził grzech pierworodny. W cieniu łaski drzewa krzyża, nazwanego drzewem jabłoni, Syn Boży odkupił człowieka, a tym samym poślubił sobie naturę ludzką. Na krzyżu więc każda dusza otrzymała od Niego łaskę umilającą i ułatwiającą drogę. Słowa Jezusa: „Poślubiłem cię, ma miła, tam moją rękę ci oddałem” oznaczają pomoc łaski, którą dźwignął duszę z nędznego stanu i podniósł do swojego towarzystwa i do zaślubin z sobą. To wydarzenie Święty opisuje następująco: natura ludzka została naruszona w pierwszych rodzicach pod drzewem. Również pod drzewem krzyża została odkupiona. I jak pod drzewem krzyża matka, czyli natura ludzka, obdarowała człowieka śmiercią, tak pod drzewem krzyża Jezus dał jej życie. W ten sposób odsłania Bóg zarządzenia i postanowienia swojej mądrości oraz to, że potrafi On wyprowadzić ze zła dobro¹⁷.

Doktor karmelitański odkupienie dokonane przez Jezusa na krzyżu nazywa zaślubinami z Nim. Omawia je w porównaniu z zaślubinami, jakie dokonują się

16 Por. CH. SCHÖNBORN, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002, s. 411.

17 Por. JAN OD KRZYŻA, *Pieśń duchowa*, w: *Dzieła*, Kraków 1986, s. 635.

w sakramencie chrztu świętego. Zaślubiny te dokonują się jeden raz, gdy Jezus udziela duszy pierwszej łaski. Natomiast zaślubiny na drzewie krzyża dokonują się na drodze świętości i spełniają się bardzo powoli, stopniowo. Te dwojaki zaślubiny są jednym i tym samym, ale różnią się sposobem realizacji. Jedne odbywają się według postępowania człowieka, a więc powoli, a drugie według postępowania Bożego, czyli dokonują się naraz. Święty uważa, że ten stan duszy sam Bóg najlepiej tłumaczy słowami Ezechiela (16,5-14)¹⁸. Ten proces powolny dokonuje się za pomocą łaski umilającej i ułatwiającej, jaką Jezus wysłużył na drzewie krzyża, ale zaznacza, że jest to wąska droga. Jednocześnie proces ten dokonuje się poprzez wysiłek człowieka. Ta wąska droga do mistycznego zjednoczenia z Bogiem opiera się na jednej niezbędnej rzeczy, to jest na umiejętności prawdziwego zaparcia się siebie tak co do zmysłów, jak i co do ducha, na cierpieniu dla Chrystusa i unicestwieniu się we wszystkim. Przez tę praktykę, uważa św. Jan od Krzyża, chrześcijanin więcej czyni i więcej duchowo zdobywa niż przez wszystkie ćwiczenia ascetyczne, które są potrzebne na drodze początkujących. Gdy zaś zaniedba się to ćwiczenie, które jest fundamentem i korzeniem cnót, wszelkie inne ćwiczenia stają się bezużytecznym kołowaniem, chociażby osiągały tak wzniosłych rozważań i obcowań jak anielskie. Jeśli człowiek zdecyduje się naprawdę podjąć i znosić dla Boga uznojenie we wszystkich rzeczach, znajdzie w nich wszystkich wielką ulgę i słodycz, aby tak ogołocony ze wszystkiego mógł postępować tą drogą, nie szukając czegokolwiek. Jeśliby jednak zechciał cośkolwiek mieć dla siebie, czy to od Boga, czy to od stworzeń, nie będzie zupełnie ogołocony i pełen zaparcia się we wszystkim, a co za tym idzie, nie będzie mógł wejść na tę ciasną ścieżkę ani po niej postępować. Wobec tego postęp duchowo-mistyczny chrześcijanina, według św. Jana od Krzyża, to nic innego jak tylko naśladowanie Chrystusa, który jest drogą do Ojca. Dlatego Święty stwierdza, że nie jest oznaką dobrego ducha, jeśli chrześcijanin chce iść przez słodkości i wygodę życia, uciekając od naśladowania Chrystusa¹⁹.

Polska mistyczka s. Eliza Cejzik (1858–1898) pod datą 24 listopada 1897 roku pisze o swojej czci do św. Jana od Krzyża, którego nazywa wielkim miłośnikiem krzyża i wszelkich cierpień: „Bardzo kochałam tego Świętego, odkąd Go poznałam, i nieraz z wielką ufnością do Jego przyczyny się udawałam”²⁰. Dodaje,

18 Por. tamże, s. 635-636.

19 Por. JAN OD KRZYŻA, *Droga na Górę Karmel*. w: *Dziela...*, s. 193.

20 Listy Matki Elizy Cejzik do ojca Honorata Koźmińskiego Kapucyna, nr 195 (Archiwum Wynagrodzicielek Najświętszego Oblicza).

że krzyż i cierpienie były od dawnych lat jej marzeniem, ideałem najwyższego szczęścia na ziemi. Natomiast nadzieja zbliżenia się przez cierpienie do Boga pomagała jej znosić cierpienia, jakich doznawała w swoim sierocym życiu, gdyż wcześniej została pozbawiona matki. Rok przed śmiercią oskarża się, że w swoim wnętrzu nie czuje zamilowania do krzyża. Z dalszego kontekstu listu wynika, że Eliza przeżywa pełną noc biernych oczyszczeń ducha, która między innymi charakteryzuje się brakiem przeżywania miłości Bożej²¹.

Szczególnym momentem mistycznego zjednoczenia s. Elizy z cierpieniem Jezusa były wizje krzyża. Pierwszą otrzymała pod koniec pierwszych rekolekcji odbywanych w Sławucie. W otrzymanej wizji widziała złoty, płaski krzyż z promieniami, średniej wielkości, unoszący się niezbyt wysoko w powietrzu. Powtarzające się wizje przedstawiały różne w formie zewnętrznej krzyże: drewniane, brązowe, złote. Widziała również kawałek przedłużonego ramienia krzyża, które lśniło od światła, i do tegoż krzyża miała być przybita gwoździami utrzymanymi w ręku. Odczuwała w sercu cierpienie w kształcie niewielkiego, drewnianego, brązowego krzyża, ale tak grubego, że nie mogła go umieścić w swoim sercu. Widywała też często w duchu jakby unoszący się nieco w powietrzu mały krzyż brylantowy, z jednej strony jakby jaśniejący od tryskającego na niego światła. To wpatrywanie się w ten krzyż w Wielką Sobotę napełniało ją dziwną radością serca, które nie chciało oderwać się od tej wizji. W Wielki Piątek 1892 roku doświadcza w duchu krzyż niewielki, ale gruby, czworokanciasty, brązowy, z drzewa podobnego do wyrobów zdobiących kapucyńskie ołtarze, który przeszkadzał jej w modlitwie²².

W doświadczeniu bliskości Ukrzyżowanego kryje się tajemnica oblubieńczej mistyki pasyjnej s. Elizy, o której pisze 26 grudnia 1891 roku. Podobnie jak św. Teresa od Dzieciątka Jezus, s. Eliza od żłobka przechodzi do krzyża, Wcielenie zespala się z Krzyżem. Te dwa szczyty Bożego samoogółocenia s. Eliza ogląda we wspólnej wizji zbawczej miłości. W przeżyciu ostrego bólu serca po Komunii św. widzi Dziecię Jezus mówiące do niej: „Chcę cię naznaczyć krzyżem, jako moją Oblubienicę”. Było to przygotowanie s. Elizy do „zaślubin mistycznych” z Jezusem, który daje jej w posagu olbrzymie bogactwo swojego dzieciństwa i swojej męki. Po pewnym czasie Dziecię Jezus uskarża się, że niewiele jest dusz, chcących przyjąć cierpienie i gorycz, poprzez które umiałyby rozpoznać w krzyżu najwyższy dar Jego miłości. Na słowa Jezusa s. Eliza odpowiada aktem oddania

21 Por. tamże.

22 Por. tamże, nr 128, 107.

i wynagradzania za te dusze. W tym dziele Jezus zapewnia ją: „Ja Sam będę mocą twoją”²³. Miłowanie Jezusa u s. Elizy dokonuje się nie tylko ze względu na Jego święte człowieczeństwo, ale też ze względu na boską Osobę Wcielonego Syna Bożego. Boskiego Jezusa można miłować przez cierpienie, które otwiera człowiekowi dostęp do Ojca. Dlatego uważa, iż każdy, kto dąży do świętości, zmierza ku krzyżowi. Innej drogi nie ma, gdyż miłość nie polega na odczuwaniu wielkich rzeczy, lecz na wielkim ogołoceniu i cierpieniu dla Umiłowanego.

Łaska Bożego Narodzenia i obraz Jezusa na krzyżu są łaskami całkowitej jej duchowej przemiany. To, co przeżywa ona sama, jest całkowicie zespolone z tym, co przeżywa dla niej Syn Boży w żłobku i na krzyżu. Z Jego Wcielenia wypływa jej zbawienie, jej przemiana, która miała dla s. Elizy nie tylko charakter osobisty, ale przede wszystkim apostołski. Im bardziej przyjmuje ona Bożą miłość, tym bardziej chce ją rozpowszechniać przez gotowość podzielenia wszystkich cierpień, upokorzeń i wzgard Boskiego Oblubieńca. Dlatego stwierdza, że była świadoma tej misji, a tym bardziej, iż krzyż zawsze w jej duszy „błogie robił wrażenie”, czyli dawał całkowitą pewność pomocy Jezusa w chwilach doświadczeń. W tym też celu prosi o wstawiennictwo Maryję, by ją jako swoją niewolnicę oddała swojemu Synowi i pomogła w jej sercu przygotować „salę godową” na odpowiednie przyjęcie Boskiego Oblubieńca i ustroić ją w wieńce róż oraz w wonne bukiety lilii. Ponadto do „zaślubin” s. Eliza przygotowywała się duchowo poprzez liczne modlitwy, prosząc o siły i męstwo do radosnego dźwigania krzyża. Zaznacza, że „wyobrażała” sobie, iż Jezus do niej mówił: „Już nie będę cię zwał niewolnicą, ale moją oblubienicą”, ale ten Jezus powiedział jej też wyraźnie, że zawsze będzie z nią. Zaś w dzień składania ślubów – zaznacza – jej ręce zostały przywiązane do krzyża stułą. W tym momencie jej serce, jak pisze, bardziej niż usta ślubowało wierność Boskiemu Oblubieńcowi. Wiedziała, że Oblubienica ma być podobna do swego Oblubieńca. Czuła, że należy do Chrystusa, a Oblubieniec posiada ją. Od tej chwili zaślubin była pewna, iż jej serce jest złączone węzłem nierozzerwalnym z Boskim Sercem Jezusa, że stała się Jego własnością²⁴.

Powyższy opis zaślubin z krzyżem Chrystusa jest niespotykany w polskiej mistyce przeżyciowej. Siostrze Elizie została wytyczona konkretna droga wynagradzania za grzeszników. Kontemplując Ukrzyżowanego, czuje potrzebę wynagradzania Mu za Jego cierpienie. Kocha cierpienie ze względu na to, że upodobniło ją do Ukochanego. Na tej drodze Mistyczka odpowiada na miłość

23 Tamże, nr 92.

24 Por. tamże, nr 93.

Krzyża i równocześnie uświadamia sobie, że Jezus jest Tym, który wszystko czyni. Jest przy niej, naucza ją i zachęca do dźwigania krzyża. Dlatego swojego dzieła wynagradzania nie przypisuje sobie samej. Odtąd pragnie, aby jej dusza była podobna do obrazka, który staje się jej przedmiotem marzeń, a wyraża duszę w uniesieniu miłości przyciskającą do serca krzyż, który rani ją głęboko. Na krzyżu umieściłaby napis „fiat” wypisany złotymi zgłoskami, a każda kropla krwi i łez, spływająca z serca i oczu, wyrzeźbiłaby napis „Magnificat”, płomieniejący ogniem najgorętszej miłości²⁵. Pragnie tulić Jezusa do serca z taką miłością, z jaką Zbawca obejmował krzyż, na którym miał za nas umrzeć w straszliwych męczarniach. To odkrycie w sobie obrazu Chrystusa prowadzi ją do upodobnienia w Jego śmierci. Postępując na drodze świętości, rozumie, jak bardzo potrzebne jest cierpienie, by dzieło Boże dokonało się w duszy. Mistyczne zjednoczenie z Bogiem dokonuje się na krzyżu. Dlatego też wysławia błogosławione cierpienie, wszystkie udręczenia życia, które wyciskały na jej duszy i ciele wizerunek Ukrzyżowanego. To pragnienie było potwierdzone wizją dwóch serc przeszytych mieczami na wylot. Jedno większe to serce Jezusa, drugie mniejsze to Maryi, i obok serce s. Elizy przebite mieczem tak, że jest zespolone z sercem Maryi²⁶. Siostra Cejzik zaznacza, że Jezus od młodych lat obdarzał ją łaską poznania niezmiernej wartości krzyża²⁷, pragnieniem spalenia się na krzyżu z miłości ku Temu, który z miłości ku nam na krzyżu się spalił. Nazywa krzyż najmiłszym swym marzeniem, najdroższą nadzieją na tym padole płaczu, największym skarbem²⁸.

Te charakterystyczne zaślubiny s. Elizy z Chrystusem rozjaśniają jej całe mistyczne życie, jej modlitwę i działanie apostolskie. Dlatego jej mistyka jest jedyną pieśnią i wielbieniem tego, co miłość Boga na krzyżu dla niej uczyniła, aby okazać jej swoją miłość i domagać się od niej miłości. Jest mistyką wynagradzania za własne i wszystkich bliźnich niewdzięczności. Przykładem dla niej był św. Jan Apostoł, do którego serca jak bolesne strzały miłości wpadły słowa konającego Zbawiciela: „Oto syn twój, oto matka twoja”. Nic też dziwnego, że wypowiedział: „Bóg jest miłością”. Dlatego każde wspomnienie św. Jana rozgrzewa miłością jej serce, miłością ku Ukrzyżowanemu i ku Matce²⁹. Wobec tego każda jej modlitwa mówi o nieskończonych pragnieniach miłości krzyża, Jezus jest dla

25 Por. tamże, nr 108.

26 Por. tamże, nr 190.

27 Por. tamże, nr 24.

28 Por. tamże, nr 48, 51.

29 Por. tamże, nr 93.

niej umiłowanym Oblubieńcem i wszystko, co jest Jego, do niej należy. Każdy chrześcijanin, który wynagradza cierpieniom Chrystusa na krzyżu, odkrywa swoją godność w tym, że Bóg okazuje mu miłość.

Druga polska mistyczka, s. Leonia Nastał (1903–1940), otrzymuje od Jezusa pouczenia o tzw. drodze niemowlęctwa duchowego prowadzącej do świętości. Jezus mówi jej, że kto chce być święty, musi się wyrzec wszelkiej ofiary składanej takiemu bóstwu, za jakie chce uchodzić nieujarzmione „ja” i nieopanowana zmysłowość. W miejsce tych ofiar trzeba składać Bogu ofiarę czystą i szlachetną. Święci byli poszukiwaczami ofiar, a najbardziej genialnymi byli ci, co szukali ofiar ukrytych, niedostrzeżonych przez nikogo. Niektórym duszom sam Bóg wskazuje taką kopalnię ukrytych ofiar, a są nimi cierpienia wewnętrzne. A więc sam Jezus przygotowuje s. Leonię do zrozumienia i ogłoszenia tej drogi świętości, którą łączy z tajemnicą swego krzyża. Dlatego zapowiada jej, że umrze na krzyżu cierpienia, wśród ciemności i trwogi. Ale wpierw musi umrzeć śmiercią ciała, według Jego woli, umrzeć wszystkim, co nie jest Bogiem. Taka droga „śmierci” ma prowadzić do stania się oblubienicą Jezusa³⁰.

Pan Jezus w wizjach zachęca osobiście s. Leonię do łączenia się z Jego cierpieniami na krzyżu. On wyznaczał jej drogę zbliżenia do Boga przez rozważanie męki, przypominając, że jest to najlepszy sposób „podobania się” Bogu i szansa poznania Jego miłości z krzyża. Dlatego rozważanie Jego bolesnej męki było dla s. Leonii najlepszą „szkołą świętości” i jednocześnie warunkiem przeżycia mistycznego zjednoczenia z Bogiem. W jednej z wizji widzi, że każda kropla Jego krwi staje się łagodnym płomieniem miłości, jaką chce zająć każdą duszę za ziemskiego jeszcze życia. Jezus poucza ją, że płomienie miłości połączył z nauką o krzyżu dlatego, że w krzyżu tli się zawsze iskra miłości, której trzeba się poddać i dorzucać paliwa, by ją rozdmuchać. „Niech każda dusza – mówi Jezus – którą nawiedzam krzyżem, obejmie go z wdzięcznością, otworzy mu bramy serca, bo w krzyżu jest ogień miłości, który może zastąpić płomienie czyścicowe. Kto na ziemi będzie czcił i kochał krzyż, owo śmiertelne łóżce swego Zbawcy, nie ulęknie się go w dzień sądu ostatecznego, gdy zajaśnieje na niebie w obliczu świata całego”³¹.

W rozważaniach wydarzeń męki krzyżowej Jezus odkrywa s. Leonii tajemnicę krzyża i wzywa do podejmowania dla Niego największych ofiar duchowych, gdyż z krzyża płynie „nektar słodczy” Boga wzywający do krzyżowania samego

30 Por. L. NASTAŁ, *Uwierzyłam Miłości*, Stara Wieś 2000, s. 77.

31 Tamże, s. 88, por. s. 86.

siebie. Pójście drogą cierpiącego Jezusa oznacza uwolnienie Go z ukrzyżowania w sercach ludzkich. Dlatego żąda od niej pomocy w uwolnieniu, czyli w zdjęciu z krzyża. Aby to uczynić, Zbawiciel proponuje jej drabinę miłości Boga i bliźniego, która będzie stanowić dwa pionowe ramiona, natomiast ofiary, umartwienia, akty zaparcia się, pokory, ufności stanowią poszczególne szczeble, po których człowiek dochodzi do nieba. Przez rany Jezusa wszystkie dusze, które dostaną się do nieba, wejdą w tę ranę Jego miłości³².

Męka Pańska była dla s. Leonii szkołą, w której poznawała drogę niemowlęstwa duchowego. Jezus uczy ją, że na tej drodze można przez naśladowanie Go dojść do takiego wyniszczenia, do jakiego doprowadza Kalwaria. Wiedziała, że nie wszyscy ludzie są zdolni zbliżyć się do tajemnicy cierpienia Chrystusa i zrozumieć Go w męczeństwie miłości, dlatego pragnie razem z Nim zawisnąć na krzyżu. W tym ma pomóc ludziom niemowlęstwo duchowe, które wymaga wielkiej ofiary i zaparcia samego siebie graniczącego z unicestwieniem. Oznacza ono zmniejszenie siebie aż do rozmiarów niemowlęstwa. Unicestwić swoje „ja”, by na jego miejscu zakrólowało „Ja” Jezusowe. W tym celu trzeba wejść aż do dna, aż do samego źródła, i to źródło oddać, by się unicestwić przed Bogiem. Złożyć ból miłości w Sercu Jezusa i kochać Go miłością ufną, serdeczną, wylaną aż do rozrzutności. Jest to droga miłości Boga, ustawicznego wzrostu w tej miłości, zapomnienia o sobie i unicestwienia siebie. Na tej drodze świętości Jezus nie znosi marudzenia³³.

Spotkanie z Chrystusem na krzyżu prowadziło s. Leonię do głębokiego zrozumienia prawdy, że cierpienie jest najpewniejszym sposobem upodobnienia się do Jezusa Ukrzyżowanego. Tym krzyżem upodobnienia są akty upokorzeń, jakby nowe pociągnięcia pędzla na tle duszy, które moc Boska utrwała na wieczne czasy. Są też akty umartwienia rzeźbiące duszę na modłę Bożą. Są one wykonywane na drodze niemowlęstwa, gdyż źródło męki umacniają ją. W niemowlęstwie – mówi Jezus – miał ustawicznie przed oczyma swoją mękę bolesną. Niemowlęstwo było streszczeniem męki. Dlatego dusza idąca drogą niemowlęstwa musi zrozumieć, w miarę udzielanej jej łaski, tajemnicę krzyża. Tylko w krzyżu umartwienia i zaparcia się siebie może być rozumiana tajemnica życia mistycznego na drodze niemowlęstwa. Wąska to drożyna, ale maleńcy dla Boga nie potrzebują szerokich i przestronnych dróg. Wystarczy pić z kielicha krwi Chrystusa. Natomiast płomienie krzyża pała to, co człowiek przyniesie na ołtarz

32 Por. tamże, s. 92-93, 143, 149.

33 Por. tamże, s. 151, 168, 177-179, 183.

ofiarny, by na nim umrzeć. Miłość płomienna obejmuje całkowicie człowieka i wyniszcza go do ostatka³⁴.

Odprawianie drogi krzyżowej pozwalało s. Leonii zbliżyć się do tajemnicy cierpienia Chrystusa na krzyżu i utożsamiać się z Jego stanami, by zjednoczyć się z Nim całkowicie w akcie miłości. Pan Jezus ukazujący się w wizjach cierpienia krzyża potwierdzał szczególną wartość duchową rozważania Jego męki, zachęcając do gorliwości w tej dziedzinie: „Miłe mi jest rozważanie mojej męki. Wchodzę do serca twego, by w nim spocząć po trudach krzyżowych, ale niech to serce będzie dla Mnie ogrodem kwiatowym – jest ono tym przez miłość. Dziś już do pustego i zimnego grobu serc nie chcę wchodzić, bo więcej nie umieram – śmierć już nie ma nade Mną panowania. Toteż jeśli w którejś duszy panuje groza śmierci, opuszczam ją, by iść pomiędzy żyjących i kochających”³⁵.

Rozważając mękę Chrystusa, s. Leonia otrzymuje łaskę uczestniczenia w „bólu męki” oraz w miłości, jaka wypływa z męki. Ale ten krzyż cierpienia w otrzymanej wizji przybiera nadprzyrodzony wymiar drzewa żywota. Przed końcem świata części drzewa krzyżowego będą zebrane przez aniołów i przeniesione do nieba, aby były zasadzone pośrodku raju wiekuistej szczęśliwości. Drzewo to będzie tablicą pamiątkową dla tych, którzy w życiu składali w krzyżu swoje cierpienia. Imiona ich będą wryte na drzewie krzyża i dusze doznawać będą szczególniejszej radości na widok swego imienia jaśniejącego chwałą³⁶.

W mistyce przeżyciowej tajemnicy krzyża s. Leonii towarzyszyło emocjonalne zaangażowanie, które obejmowało całą jej osobę, prowadząc do decyzji przyłgnięcia do Jezusa. Doświadczając w swoim ciele bólu z powodu niewdzięczności ludzi odrzucających miłość Ukrzyżowanego, wypraszała łaski dla świata. Wejście zaś w „ból męki” dawało jej poznanie, czym jest grzech człowieka i jak wielki ból sprawia on Chrystusowi. Dlatego współcierpienie z Jezusem miało charakter świadomej decyzji jako oblubienicy, decyzji wypływającej ze zrozumienia wartości Ofiary Krzyżowej. Udział w cierpieniu Chrystusa obejmował rozważanie poszczególnych etapów męki Pańskiej oraz przeżywanie wielkiego wzruszenia w czasie wnikania w tajemnicę miłości krzyża. Cierpienie z Jezusem stawało się więc „szkołą świętości”, w której Mistyczka ze Starej Wsi uczyła się naśladować Chrystusa na drodze niemowlęctwa duchowego. Zjednoczenie z Nim przez

34 Por. tamże, s. 205, 214, 217.

35 Tamże, s. 218.

36 Por. tamże, s. 226.

wczuwanie się w Jego stany duchowe prowadziło ją do wynagradzania za grzechy i przekazywania ludziom miłości krzyża.

Mistyka przeżyciowa krzyża s. Roberty Babiak (1905–1945) zaczyna się od słów Jezusa, że wszystko wycierpiał, aby tylko ludzi uszczęśliwić; że mieszkanie w swoim Sercu zgotował na krzyżu; że krzyż jest świadectwem prawdy, iż Bóg miłuje. Jezus zapewnia ją, że prawdziwym Zbawicielem stał się wtedy, gdy zawisł na krzyżu. Wówczas s. Roberta zrozumiała, że prawdziwymi Jego przyjaciółmi są ci, którzy chętnie znoszą cierpienia; zrozumiała wartość miłości ofiarnej. Jezus uczy ją, że na krzyżu Jego natura ludzka dała Bóstwu dowód miłości jako prawdziwa oblubienica Syna Bożego. Słowa Zbawiciela: „Boże, czemuś mnie opuścił”, były okrzykiem natury ludzkiej w Chrystusie do Bóstwa. Jednocześnie poznała, że każda dusza, chcąc być oblubienicą Baranka bez zmyzy, musi się unicestwić³⁷.

Podobnie jak s. Eliza Cejzik, siostra Roberta dostępuje zaślubin mistycznych z Jezusem Ukrzyżowanym, było to dnia 22 listopada 1942 roku, w święto św. Cecylii. Wówczas po modlitwach porannych usłyszała słowa, że na krzyżu Jezus stał się małżonkiem jej duszy, że od tej chwili należy całkowicie do niej, a ona do Niego. Potem Chrystus przedstawił jej dwa pierścienie, objaśniając, iż one symbolizują miłość Ducha Świętego, która łączy Jego z nią, a ją z Nim przez wiarę, ponieważ na ziemi miłość zawsze jest ukryta w wierze. Następnie Jezus wypowiedział słowa: „Oddam się tobie jako Małżonek Oblubienicy, lecz zapisz to, aby inne dusze wiedziały, że nie jestem Oblubieńcem tylko z tytułu, ale z czynu. Miłości Mojej nikt nie dorówna”³⁸. Z bezgranicznym oddaniem wypowiedział słowa: „Umiłowana Serca Mojego, oddaję się tobie jako wierny Małżonek ze wszystkimi skarbami swojego Bóstwa i Człowieczeństwa”. Wówczas s. Roberta doznaje największej jedności, którą opisuje następująco: „w tej chwili wchłonął mnie Jezus w Siebie, a moja dusza stała się jedno z Nim”. Jezus jeszcze dodał: „Wszystko Moje jest twoje z łaski, wszystko twoje jest Moje z prawdy (...). Pozwalam Ci dziś przez cały dzień nazywać Mnie umiłowanym Małżonkiem swojej duszy”³⁹. Od tej chwili s. Roberta rozumie, że zaślubiny z duszami są szczytem Jego pragnień w dziele odkupienia.

37 Por. R.Z. BABIAK, *W oceanie miłości i miłosierdzia Trójcy Przenajświętszej*, Stara Wieś 2005, s. 205, 213, 216, 237, 280.

38 Por. tamże, s. 286.

39 Tamże, s. 287.

Mistyczka miała też liczne wizje krzyża, m.in.: podczas drogi krzyżowej, przy trzeciej stacji, przez wyobrażenie zobaczyła świetlany krzyż wielkości krzyża misyjnego. Widziała również poprzeczne ramiona krzyża w niepojętym blasku. Umysłem poznała w tym krzyżu – krzyże wszystkich sprawiedliwych dusz od początku aż do końca świata. Zaś krzyż świetlany zostanie wzięty do nieba po sądzie ostatecznym i będzie wieczną radością dla wybranych⁴⁰.

Jezus żąda od s. Roberty ofiarowania Jego Krwi za grzeszników, ucząc ją specjalnej modlitwy ofiarowania. W tym momencie przeżyła ona tak wielką miłość Ukrzyżowanego, że wydawało się jej, iż żywcem rozerwie się jej serce, aby w nim umieścić krzyż Zbawiciela. Równocześnie otrzymuje pouczenie, że dusza wtedy staje się godną posiadać uwielbione cierpienia Syna Bożego, gdy miłuje to cierpienie w Nim i oddaje się bez zastrzeżeń na wszelkie osobiste cierpienia z miłości według woli Bożej. Przez to dusza czyni z siebie niejako formę na przyjęcie cierpień Chrystusowych i chociażby nawet sama nie cierpiała, to wszystkie zasługi cierpień Zbawiciela dane jej będą przez miłość. Z cierpienia wyrasta niepojęte szczęście i chwała Boga. Ale przyjmując cierpienie, dusza powinna trwać z Nim w bolesnym usposobieniu, jakie On miał na krzyżu, gdy wołał: „Boże mój... czemuś mnie opuścił”⁴¹.

W jednej z wizji krzyża s. Roberta poznaje istotę swego posłania do świata, a mianowicie przypomnienia przykazania miłości Boga i bliźniego. Jezus własną Krwią przypieczętował nierozzerwalną miłość natury Boskiej z naturą ludzką, dlatego miłość Boga i miłość bliźniego jest fundamentem zbawienia człowieka. Ludzie winni na ziemi naśladować Jezusa, jak to czynią aniołowie, czyli kochać bliźnich dla Boga i okazywać im miłość zawsze i we wszystkim. Również cokolwiek człowiek otrzyma od Boga, to z powrotem ma Mu oddać, aby wszystko powróciło do swojego Źródła. Kto otrzymał miłosierdzie, ma też okazać miłosierdzie bliźniemu ze względu na Boga. Człowiek najwyższą miłość wyraża Bogu, jeżeli wybiera cierpienie ponad radość, ażeby przez to upodobnić się do Jezusa. Wtenczas współuczestniczy w Jego oddaniu za ludzkość w miłości krzyża⁴².

Trzeba zaznaczyć, że przeżyciowa mistyka krzyża s. Roberty ma wymiar trynitarny. W Jezusie, w swojej miłości znajduje całe boskie życie Trójcy Przenajświętszej, całe stworzenie i zbawienie świata. Często zwraca się do

40 Por. tamże, s. 328-329.

41 Por. tamże, s. 348-349, 388-389, 452.

42 Por. tamże, s. 566, 577, 606.

całej Trójcy Świętej, a gdy rozmawia z Jezusem, to zawsze w perspektywie trynitarnej. Trynitarne doświadczenie Boga w życiu siostry podkreśla charakter ogólnochrześcijański.

Zakończenie

Mistyka krzyża została ukazana na płaszczyźnie studyjnej i przeżyciowej mistyki, a przede wszystkim na przykładzie najwybitniejszych polskich mistyczek. W mistyce przeżyciowej nie tyle chodzi o teologię krzyża, ile o mistyczne doświadczenie miłości i cierpienia krzyża. To doświadczenie s. Eliza Cejzik przeżywa na drodze umiłowania cierpiącego Oblicza Pana, s. Leonia Nastał na drodze niemowlęstwa duchowego, a s. Roberta Babiak na drodze realizacji przykazania miłości Boga i bliźniego. Wszystkie zatem Mistyczki otrzymały posłanie od Jezusa do ludzkości, aby osiągnęła ona zbawienie, aby każdy chrześcijanin idąc drogą danej Mistyczki, osiągnął osobistą świętość.

Wielbiąc Jezusa Ukrzyżowanego, pragnęły wynagradzać Mu i pocieszać Go za wszystkie nienawiści, grzechy i bluźnierstwa. Jednocząc się z Nim w mistycznych zaślubinach miłości i cierpienia, rozumieją miłość jako akt woli polegający na całkowitym oddaniu siebie aż po złożenie ofiary ze swojego życia na wzór Zbawiciela. Obejmował on miłość Boga i bliźniego, wszystkie akty upokorzenia i umiłowania, cierpienia i radości, ofiarowania za grzeszników. Przeżywana miłość Boga rodziła pragnienie złożenia swojego życia w ofierze w jedności z Ofiarą Chrystusa na krzyżu. Zaś zjednoczenie z Jezusem w małżeństwie mistycznym dawało im przedsmak nieba, w którym będą uczestniczyły w owocach krzyża. Jednocześnie to zjednoczenie przez miłość prowadziło zawsze mistyków do wnikania w tajemnicę Trójcy Świętej, szczególnie w relację z Osobą Syna Bożego, który poprzez krzyż wprowadza ich w misterium Boga.



TERESA PASZKOWSKA

Pasyjność - niezbywalny wymiar duchowości życia konsekrowanego

Duchowość życia konsekrowanego, podobnie jak cała duchowość eklezjalna, przyjmuje za punkt wyjścia „doświadczenie samego Chrystusa”, wyłania się z doświadczenia, które było Jego własnym. Tu też należy upatrywać źródła praktycznego wymiaru duchowości, zabezpiecza ona bowiem osobę przed koncentrowaniem się na samej tylko nauce Jezusa, a w konsekwencji przed teoretycznym jedynie opowiedzeniem się za Chrystusem. Syn Boży zstąpił z nieba, by włączyć człowieka w życie wytryskające z Ojca, a nie zaledwie o nim poinformować. Za wielką cenę zostaliśmy nabyci (1 Kor 6,20), co oznacza, że także człowiek winien Bogu ofiarować wiele.

Nietrudno dostrzec obecnie w Kościele symptomy swego rodzaju schorzeń duchowych, polegających na tym, że „powtarza się gesty i znaki związane z wiarą (...), ale nie odpowiada im rzeczywista akceptacja treści wiary i przyłgnięcie do Osoby Jezusa. Miejsce pewności wielkich prawd wiary u wielu ludzi zajęło niejasne i mało zobowiązujące uczucie religijne; szerzą się różne formy agnostycyzmu i praktycznego ateizmu, które przyczyniają się do pogłębienia rozdźwięku między wiarą a życiem” (adh. ap. *Ecclesia in Europa*, nr 47).

Syn Boży został nam dany jako „żywa Ewangelia”, dopiero wtórnie wpisano historię Jego czynów i słów w księgi. Bóg pragnie człowieka wywieść z ciemności i wprowadzić w życie ewangeliczne, tj. uchrystusowione, przemienione. Punktem wyjścia w duchowości życia konsekrowanego nie jest nigdy jednostkowe doświadczenie osoby powołanej. Takie doświadczenie niesie w sobie bowiem

zagrożenie subiektywizmu, indywidualizmu czy innych deformacji wynikłych z ludzkiej logiki. Św. Piotr z Alkantary, poproszony przez św. Teresę od Jezusa – zdeorientowaną ludzkimi radami – o pouczenie w sprawie ubóstwa, tłumaczył: „Nade wszystko ufam Chrystusowi i mocno wierzę, że jego rady są najlepsze, gdyż są to rady Boże (...). Stąd uważam, że błogosławieni są ubodzy w duchu, jak mówi Pan, to znaczy dobrowolnie ubodzy. Sam tego doświadczyłem, chociaż bardziej wierzę Bogu niż własnemu doświadczeniu”¹.

W orędziu wydanym po IX Zwyczajnym Zgromadzeniu Ogólnym Synodu Biskupów stwierdzono, że obecnie „praktyka rad ewangelicznych jest wyzwaniem dla współczesnej kultury dotkniętej kryzysem i ukazuje ludziom, ofiarom »rozczarowania«, wzorce zdolne odmienić ich życie. To świadectwo wzywa ludzi, by odnaleźli w sobie obraz Boży, zatarty przez grzech”².

Współczesne antropologie uparcie pomijają fakt grzeszności człowieka. Akcentując „jedynie jasne strony ludzkiej natury”, zdają się wcale „nie dostrzegać rozmiarów zła, jakie czai się w człowieku i zagraża jego społecznej koegzystencji”³ – zauważa bp S. Budzik. Wielu zdaje się nadal hołdować pogładowi „wymyślonemu przez Rousseau i charakterystycznemu dla zachodniego myślenia o naturalnej, prymitywnej dobroci człowieka”⁴. Tymczasem papież Jan Paweł II zauważył już na progu swego pontyfikatu, iż współczesny człowiek „coraz bardziej bytuje w lęku. Żyje w lęku, że jego wytwory (...), i to właśnie te, które zawierają w sobie szczególną miarę ludzkiej pomysłowości i przedsiębiorczości, mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciwko człowiekowi (...), stać się środkami i narzędziami jakiegoś wręcz niewyobrażalnego samozniszczenia, wobec którego wszystkie znane nam z dziejów kataklizmy i katastrofy zdają się błędną” (enc. *Redemptor hominis*, nr 15).

Człowiek współczesny bytuje w kontekście *passio* w dwojakim tego słowa znaczeniu: z pasją rzuca się w wir życia, a zarazem doświadcza pasywnego wymiaru życia przez cierpienia zewnętrzne i wewnętrzne.

1 Z listu do św. Teresy, *Annales Minorum*, t. XIX, s. 341; cyt. za: *Liturgia godzin. Teksty własne zakonów franciszkańskich w Polsce*, t. 3/4, Katowice-Panewniki [b. r.], s. 240.

2 IX Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Orędzie Ojców Synodu «At the end of the Synod»*, Rzym 27 października 1994; pełny tekst zob. *L'Osservatore Romano*, wyd. pol. 1(1995), s. 44-46.

3 S. BUDZIK, „Teologia a obraz człowieka na przykładzie antropologii René Girarda”. w: *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, red. M. HELLER, S. BUDZIK, S. WSOŁEK, Tarnów 1996, s. 227-252, zw ł. s. 247.

4 Tamże, s. 228.

1. *Pasja chwili czy pasyjność ukierunkowana na życie wieczne?*

Nasuwa się pytanie: czy człowiek został powołany do istnienia jako *ens ad passionem*, czy stan *homo patiens* zawiera ontyczną wartość i sens? Czy jest to raczej wtórny wymiar jego istnienia, u podłoża którego tkwi stan grzeszności? Wydaje się, że można wprost stwierdzić, iż żyjący grzesznik – to „stan absurdalny” wobec Życia, zwłaszcza gdy to ostatnie pojęcie oznacza Boga. Świadomy wybór grzechu (niosącego śmierć) jest w istocie buntem przeciw życiu. Jest to bunt skierowany nade wszystko przeciw wiecznemu wymiarowi życia, gdyż człowiek dopatruje się wystarczającej racji dla swego postępowania w logice „krótkotrwałej pasji” intensywnych doznań.

Podczas gdy Bóg powołał człowieka do wieczystego pasjonowania się życiem, ojciec kłamstwa wiedzie go do ekscytacji zaledwie chwilą. W tym znaczeniu ewangeliczna kultura życia jest diametralnie różna od „propozycji kultury chwili”⁵. Współcześni zdają się coraz częściej przejawiać niezdolność do podejmowania trwałych decyzji i wyborów⁶, hołdując – być może bezwiednie – tej „kulturze chwili”. Zadaniem osób konsekrowanych jest prowadzić ich wzrok ku horyzontom niedomkniętym linią doczesności, prowokować wezwaniem: *sursum corda, duc in altum...*

Człowiek – jak widać już u dziecka – nosi w sobie skłonność do naśladowania, potrzebuje życiowego wzorca. Osoby konsekrowane zdecydowane nieść „ludziom, ofiarom »rozczarowania«, wzorce zdolne odmienić ich życie”⁷, nie mogą same tracić z oczu Boskiego Wzorca. To do Chrystusa należy przychodzić z pytaniem o to, co czynić i jak osiąść życie – „co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne” (Mk 10,17; Mt 19,16; Łk 10,25; Łk 18,18). Pytanie o czyn i o życie wskazuje na pragmatyzm wierzącego, jak też na jego umiejętność rozeznawania i wolę zaangażowania się. Nie jest to pytanie o posmak zaledwie gnostycznym: „Co powinienem wiedzieć?”, albo konsumpcjonistycznym: „Jak osiągnąć pomyślność doczesną?”. Powołani do konsekracji życia ostatecznie wyrzekają się realizowania własnej woli, zabiegania o majątności, przekazania życia potomstwu – czyniąc

5 Określenia tego użył papież Benedykt XVI podczas spotkania z prezbiterami i alumnami w warszawskiej archikatedrze 25.05.2006 r.

6 Zob. A. J. NOWAK, „Trudności psychologiczno-środowiskowe w podejmowaniu decyzji trwałych”, w: *Vivere in Christo – Chrześcijański horyzont moralności. Księga pamiątkowa ku czci Ks. prof. Seweryna Rosika w 65 rocznicę urodzin*, red. J. NAGÓRNY, A. DERDZIUK, Lublin 1996, s. 269-289.

7 Por. przypis 2.

to w akcie radosnej rezygnacji, którą determinuje wybór wąskiej drogi ku życiu wiecznemu.

Kard. Ratzinger nazywa najgłębszym ubóstwem obecnego czasu „nieumiejętność doznawania radości, znużenie życiem, postrzegany jako bezsensowne i wewnętrznie sprzeczne. Ten rodzaj ubóstwa występuje dziś powszechnie w bardzo różnych postaciach zarówno w społeczeństwach materialnie zamożnych, jak i w krajach ubogich. Nieumiejętność doznawania radości jest skutkiem i zarazem źródłem nieumiejętności kochania...”⁸. Ostatecznie jest to nieumiejętność odnosząca się do „sztuki życia”, która jeżeli „pozostaje nieznana, wszystko inne zawodzi. Ta sztuka nie jest jednak przedmiotem badań nauki: może ją przekazać tylko ten, kto ma życie, kto jest uosobioną Ewangelią”⁹.

Powołani do konsekracji życia są pasjonatami życia, gotowymi zarazem poświęcić własne życie, by tej sztuki nauczyć wielu. Nie chodzi przy tym o próbę „natychmiastowego przyciągnięcia - za pomocą nowych, bardziej wyrafinowanych metod - wielkich mas ludzi, którzy oddalili się od Kościoła. Nie, nie na tym polega obietnica nowej ewangelizacji (...). W dziejach zbawienia zawsze trwa jednocześnie Wielki Piątek i Niedziela Wielkanocna...”¹⁰. Pierwszy trud, jaki podejmuje osoba konsekrowana, to trud zewangelizowania własnego życia (por. VC 25), by nabrało ono wymowności ewangelicznej, czytelnej dla świata. „Pierwszym zadaniem życia konsekrowanego jest ukazywanie wielkich dzieł, jakich Bóg dokonuje w ułomnej ludzkiej naturze osób powołanych. Bardziej niż słowami osoby konsekrowane dają świadectwo o tych wielkich dziełach wymownym językiem życia przemienionego, zdolnego zadziwić świat” (VC 20).

Świat – w znaczeniu przestrzeni poddanej panowaniu grzechu – podsuwa człowiekowi własne wzorce do naśladowania; propaguje własne tezy, co należy czynić, lansuje ziemskie pasje, które uwodzą wielu.

Współczesny francuski myśliciel René Girard¹¹ przyjął za fundament swojej

8 J. RATZINGER, *Nowa ewangelizacja*, cyt. za:

http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/inne/ratzinger_ewangelizacja.html

9 Tamże.

10 Tamże.

11 Urodził się w Awinionie w 1923 roku, po studium filozofii w tym mieście i paleografii w paryskiej École de Chartes, w 1947 wyemigrował do USA. Wykłada język, literaturę i cywilizację francuską w Stanford University w Kalifornii. Jest przede wszystkim teoretykiem literatury, przekonany, że analiza dzieł literackich jest o wiele cenniejszym źródłem dla antropologii niż pozostałe, żmudne metody dociekań. „Jest przekonany, że prawda o człowieku kryje się nie w tym, co autorzy myślą, ale w tym, o czym opowiadają. Należy dotrzeć do sedna tego, co opisują, sami jednak sobie tego nie uświadamiają...” – tamże, s. 231.

antropologii „twierdzenie, że człowiek jest istotą pożądaną, przy czym chodzi o pożądanie (*désir*) rozumiane bardzo szeroko, jako nieodparte pragnienie zdobycia czegokolwiek, co można by posiadać”¹². Píše on: „Zaspokoiwszy swe podstawowe potrzeby – a czasem nawet wcześniej – człowiek intensywnie pożąda, ale nie wie dokładnie czego, gdyż pożąda bytu, którego czuje się pozbawiony w przeciwieństwie do kogoś innego”¹³. Ta pożądlivość ma wyraźny związek ze skłonnością do przemocy.

Poglądy Girarda cechuje zatem pesymizm antropologiczny i kulturowy¹⁴, który wyraża się w tezie, iż „zasada oko za oko, ząb za ząb, ma u swych początków przemożną skłonność, znajdującą się na samym dnie natury ludzkiej, do naśladowania, a zwłaszcza do naśladowania negatywnego. Tu właśnie leżą źródła zła przejawiającego się w dziejach ludzkości”¹⁵.

Ostatecznie dochodzi on do wniosku, iż teksty Ewangelii należy postawić nie tylko ponad tekstami prześlakniętymi myśleniem magicznym, lecz „również ponad współczesną interpretacją stosunków międzyludzkich, jaką proponują nam nasza psychologia i psychiatria, nasza etnologia i socjologia oraz inne dziedziny nauk o człowieku”¹⁶. W konsekwencji Girard przyjmuje, że Jezus Chrystus swoją nauką, męką i śmiercią dokonał dla ludzkości rzeczy cennej i nieodwracalnej. W Jego ukrzyżowaniu ludzka przemoc zostaje pokonana w swej istocie; w tym przypadku „ofiara przestaje być winna, ryt ofiarniczy nie ma już sensu (...). Chrystus zmusza nas do spojrzenia w twarz destrukcyjnej przemocy...”¹⁷. On jest jedynym w dziejach człowiekiem, który doskonale wypełnił najistotniejsze ludzkie powołanie, jakim jest przewyciężenie przemocy i kłamstwa. „Ponieważ On sam nic nie zawdzięcza przemocy i jej dziełom, dlatego słusznie nosi [...] tytuł Syna Człowieczego”¹⁸ – konstatuje Girard.

12 Tamże, s. 236.

13 R. GIRARD, *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987, s. 299; cyt. za: S. BUDZIK, *Teologia a obraz człowieka...*, s. 234.

14 Por. tamże, s. 236.

15 C. ROWIŃSKI, *Myśl René Girarda*. Literatura na świecie 12(1983), z. XII, s. 303; cyt. za: S. BUDZIK, *Teologia a obraz człowieka...*, s. 238.

16 R. GIRARD, *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987, s. 285; cyt. za: S. BUDZIK, *Teologia a obraz człowieka...*, s. 234.

17 G. SORMAN, *Powrót człowieka religijnego. Wstęp [do] RENÉ GIRARD, Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, Warszawa 1992, s. 9; cyt. za: S. BUDZIK, *Teologia a obraz człowieka...*, s. 247.

18 R. GIRARD, „Rzeczy ukryte od założenia świata”. *Literatura na świecie* 12(1983) z. XII, s. 171 [obszerne fragmenty przekładu - ss.74-182]; cyt. za: S. BUDZIK, *Teologia a obraz człowieka...*, s. 247.

Ci, którzy pragną życia i decydują się pójść za Jezusem (*sequela Christi*), naśladować Chrystusa (*imitatio Christi*) – stawiają sobie przed oczy »normę« Nowego Człowieka (*homo novus*), autentyczną »formę życia« *homo perfectus*. Postępowanie według takiego wzoru, formowanie własnego życia według tej miary implikuje doświadczenie egzystencjalnej pasyjności.

2. Psychopatologia przeciętności i powołanie do poświęcenia siebie

Współczesny człowiek z upodobaniem narzeka na otaczającą rzeczywistość i osobisty los, a przy tym – co znamienne – często nie chce zmiany sytuacji, wybiera bierność i akceptuje swój stan „psychopatologii przeciętności”¹⁹. Choć na ogół tego nie ujawnia, to można się domyślać, że wybiera własną niedolę i decyduje się w niej tkwić z obawy, iż trzeba byłoby „znieść dość krótki ból zmiany zachowania”²⁰, odmiany życia.

Człowiek obawia się bólu, za wszelką cenę próbuje wymknąć się doświadczeniu cierpienia, w ten sposób jednak bezwiednie skazuje się na inny rodzaj bólu, który nie niesie szansy rozwoju. Już G.C. Jung uznał nerwicę za erzac normalnego cierpienia. Ucieczka z drogi cierpienia staje się ostatecznie ucieczką w nerwicę²¹. Współcześni terapeuci, nawet chrześcijańscy, „mało wierzą w uzdrawiającą siłę cierpienia i zapominają, że wzmocnienie i siła terapeutyczna działań pochodzi od Boga”²².

Autentyczne uzdrowienie rozpoczyna się wówczas, gdy człowiek otwiera się świadomie na tę dozę cierpienia i bólu, jaką właśnie stawia przed nim życie; gdy oczyma serca styka się z tą rzeczywistością i dokonuje przewartościowania swych przekonań i postaw. Dobrym przykładem takiego doświadczenia są dwaj bardzo różniący się od siebie święci – św. Franciszek z Asyżu (1182-1226) i św. Ignacy z Loyoli (1491-1556).

„Franciszek w wieku 20 lat dostał się do niewoli, trwającej cały rok, a Ignacy w wieku 30 lat odniósł ciężkie obrażenia nóg w wyniku postrzału w czasie obrony cytadeli. Okoliczności te stały się dla nich obu nie tylko okazją do stopniowej przemiany życia, ale stanowiły też impuls do wychodzenia z głębokiej

19 Por. G. EGAN, *Kompetentne pomaganie. Model pomocy oparty na procesie rozwiązywania problemów*, Poznań 2002, s. 471.

20 Tamże, s. 476.

21 Por. R. JAWORSKI, *Ku pełni życia. Od zabiegów o przeżycie do osiągnięcia życia w pełni*, Płock 2002, s. 38.

22 Tamże, s. 39.

nieświadomości. Podały bowiem w wątpliwość dotychczasowe ukierunkowanie ich jaźni, czyli osobowego »ja«. Zewnętrzne przeciwności stworzyły przestrzeń dla kolejnego spotkania z samym sobą...»²³.

Jeśli człowiek znajduje w sobie dość męstwa, by świadomie wejść w proces przemiany, »drugiego nawrócenia«, doznaje tego, co św. Franciszek wyraził słowami: »to jest to, czego chcę, to jest to, czego szukam, to całym sercem pragnę czynić»²⁴. Dojrzałe rozeznanie powołania nie dokonuje się bez bólu, towarzyszy mu bowiem doznanie człowieka, iż pod jego »dotychczasowym projektem życia, wraz z towarzyszącymi mu wyobrażeniami, niejako zapada się ziemia i musi nastąpić ponowne jej wykopanie, aby było możliwe położenie fundamentu o innej głębokości i szerokości»²⁵. Ostatecznie jednak, takie przejście owocuje radością. Ewangelia i doświadczenia świętych wyraźnie ukazują, że w życiu nie chodzi tylko o »przewycięzenie cierpienia, ale także o odkrycie jego sensu»²⁶, o rozpoznanie jego funkcji służebnej wobec ostatecznego przeznaczenia człowieka.

Ks. Popielski dopowiada, że »sens, jego poczucie, jest właściwością osobową. To znaczy osoba odnajduje sens wśród osób czy w relacji do nich, do świata, do tego, co jest wartością. Ale relacja nie jest jeszcze sensem. Jest warunkiem zaistnienia, ale nie przyczyną wystarczającą, bo gdyby tak było, wszyscy ludzie musieliby go odkrywać. Sens odkrywa człowiek w relacji do wartości, i to wartości osobowych, gdy odpowiadają one wielkością sile wewnętrznego napięcia»²⁷.

Ci, którzy zostali wybrani do konsekracji życia, powinni sobie uświadamiać, że etap duchowego strapienia²⁸ jest niezbędny na drodze duchowej przemiany i duchowego wzrastania. Św. Franciszek poucza o tym wyraźnie: »Naprawdę, mówię ci, że nikt nie powinien uważać się za sługę Bożego, dopóki nie przejdzie przez pokusy i udręczenia. Przewyciężona pokusa staje się w jakiś sposób pierścieniem, za pomocą którego Pan zaślubia sobie duszę swego sługi» (2C 118)²⁹.

23 E. DURCHHOLZ, N. KNOEPFFLER, *Franciszek, Ignacy i naśladowanie Jezusa. Porównanie teologiczne i psychologiczne*, Kraków 2005, s. 26.

24 Por. TOMASZ Z CELANO, *Życiorys pierwszy 22, Relacja Trzech Towarzyszy 25*; cyt. za: tamże, s. 28.

25 Tamże, s. 31.

26 R. JAWORSKI, *Ku pełni...*, s. 48.

27 K. POPIELSKI, »«Sens» i «wartość» życia jako kategorie antropologiczno-psychologiczne». w: *Człowiek – pytanie otwarte. Studia z logoteorii i logoterapii*, red. K. POPIELSKI, Lublin 1987, s. 133.

28 Por. E. DURCHHOLZ, N. KNOEPFFLER, *Franciszek, Ignacy i naśladowanie...*, s. 40-41.

29 Cyt. za: tamże, s. 41.

Współczesny człowiek, stanąwszy na drodze *konsekracji całego życia*, musi jasno oceniać rzeczywistość zewnętrzną i samego siebie. Żyjemy w świecie, w którym „podejmowane są próby unikania bólu, niezadowolenia i cierpienia przy pomocy różnych środków znieczulających. Osłania się ludzi przed tymi trudnymi doświadczeniami, które są odbierane jako zagrożenie wewnętrznej równowagi. W rzeczywistości człowiek, który nie jest zdolny do cierpienia, nie jest też zdolny do radowania się (...). Kto omija ból, nie jest zdolny do miłości. Miłować może tylko ten, kto pozwala się zranić”³⁰.

Prawdę, iż miłość jest w tym świecie nieodłączna od cierpienia, najdobitniej odsłonił przed człowiekiem Syn Umiłowany, którego Ojciec „poświęcił i posłał” (J 10,36) na ratunek światu.

3. Cierpienie miłującego Ojca zstąpiło w doczesność, przyzywając człowieka

Konsekrowani postępują za Synem Umiłowanym, którego Ojciec „dał”, by człowiek, uwierzywszy, „nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Życie Syna jest „misterium” rozjaśniającym życie człowieka. W pięknej refleksji teologicznej wyraził to melchicki prezbiter J. Corbon: „Chrystus żyje jako Bóg na sposób ludzki, a jako człowiek na sposób Boski, w każdym swoim najmniejszym zachowaniu. Podczas Jego życia doczesnego wszystko będzie ukazywało się jako wielkie dzieło namaszczenia. Kiedy Chrystus mówi, ludzie słuchają człowieka Jezusa, ale to Ojciec wyraża siebie w swoim Wcielonym Słowie (...). Kiedy Jezus działa, najmniejsza z Jego najbardziej ludzkich reakcji – a nie tylko Jego »zadziwiające« czyny – jest odbłaskiem misterium Ojca. Jezus jest pokorny nie po to, ażeby udawać, ani po to, ażeby nas przystosowywać do swojej świętości. Prawda o człowieku i o Bogu pozostaje jednak taka, iż pokora naszego Ojca przewyższa wszystko to, co możemy sobie wyobrazić. Kiedy Jezus płacze, znaczy to, że przedziwne cierpienie miłującego Ojca naprawdę weszło w naszą doczesność. Całą Ewangelię należałoby ponownie odczytać w tym teofanijnym świetle – każdy aspekt kenozy Słowa, czyli nasza autentycznie ludzka kondycja, ukazuje, iż Święty Boga w niej się zanurzył”³¹.

30 R. JAWORSKI, *Ku pełni...*, s. 38.

31 J. CORBON, *Liturgia - źródło wody życia*, Poznań 2005, s. 39. Autor urodził się w 1924 r. w Paryżu, najpierw przebywał u Ojców Białych, a od 1959 w Libanie był ks. obrządku melchickiego, zginął w wypadku samochodowym 25 lutego 2001r.

W myśli kard. Ratzingera wiara „w Boga, który właśnie w zniekształconej postaci Ukrzyżowanego objawił siebie jako miłość »do końca« (por. J 13,1)”, jest początkiem logiki zdolnej przyjąć, że „piękno prawdy obejmuje okaleczenie, ból, a nawet mroczną tajemnicę śmierci, że piękno to można odnaleźć tylko przez przyjęcie bólu, a nie niezależnie od niego”³². W tej logice można twierdzić z przekonaniem, że „prawdziwą apologią chrześcijaństwa, dowodem jego prawdziwości – niezależnie od wszystkiego, co negatywne – są z jednej strony święci, a z drugiej piękno, które zrodziło się z wiary. Aby wiara mogła dzisiaj wzrastać, my sami musimy iść na spotkanie ze świętymi i na spotkanie z pięknem, prowadząc na nie ludzi, których spotykamy”³³.

Osoby konsekrowane, same spragnione świętości i piękna, wielokrotnie stają wobec tego ludzkiego pragnienia, które można wyrazić formułą: „chcemy ujrzeć Jezusa” (J 12,21). Wskazują wówczas na paradoksalną logikę Ewangelii, w której *passio* staje się jedynym rzeczywistym kontekstem oglądania Boga. Jezus mógłby im odpowiedzieć: „...zobaczą Mnie poprzez pasję. Poprzez pasję nie przychodzę już tylko do pewnego geograficznego miejsca, ale do całego świata, który chce widzieć Ojca”³⁴. Jego pasja przekracza granice przestrzeni i czasu, jest tym uniwersalnym „jedynym miejscem, w którym i poprzez które można Go zobaczyć. Jezus rozszerza metaforę obumierającego ziarna, które tylko dzięki temu, że obumiera, wydaje plon, odnosząc ją do ludzkiego życia oraz do życia wiary: »... niech idzie za Mną, a gdzie Ja jestem, tam będzie i mój sługa« (J 12,25-26). Widzenie dokonuje się w naśladowaniu, które jest życiem w miejscu, w którym znajduje się Jezus, a miejscem tym jest pasja”³⁵. Pragnienie ujżenia Boga zostało w tym kontekście skonfrontowane z wezwaniem do obrania szczególnego stylu życia. „Pojęcie widzenia nabiera nieoczekiwanej dynamiki. Widzenie dokonuje się przez sposób życia, który nazywamy naśladowaniem, poprzez wejście w pasję Jezusa”³⁶.

Człowiek pragnąłby zobaczyć Boga, tak jak się ogląda ludzką osobę. Już w Starym Testamencie słowo *panîm* – oblicze - odnosi się ok. 100 razy do Boga³⁷. W tym znaczeniu – stwierdza kard. Ratzinger – „słusznie w języku greckim *panîm*

32 J. RATZINGER, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, Kraków 2004, s. 35.

33 Tamże, s. 39-40.

34 Tamże, s. 13.

35 Tamże, s. 13-14.

36 Tamże, s. 14.

37 Tamże, s. 15.

oddawano słowem *prosopon* (twarz), a zatem słowem, które w filozofii greckiej nie było używane jako termin techniczny. Trafne było też łacińskie tłumaczenie *prosopon* jako *persona*³⁸.

W Chrystusie misterium Boga zostaje uwolnione od nieosobowych ujęć, człowiek zyskuje możliwość doświadczenia relacji w pełni osobowych, co odpowiada jego godności i pragnieniu. W czasach Nowego Przymierza „Kościół kontempluje przemienione oblicze Chrystusa, aby utwierdzić się w wierze, a później nie załamać się wobec Jego oblicza zniekształconego na Krzyżu (...). Szczególne doświadczenie światła promieniującego ze Słowa Wcielonego jest niewątpliwie udziałem powołanych do życia konsekrowanego” (VC 15). Już nie do napromieniowanej twarzy Mojżesza odnosi człowiek swe wyobrażenia o bliskim obcowaniu z Bogiem, lecz podąża swą drogą „ze wzrokiem bardziej niż kiedykolwiek wpatrującym się w oblicze Pana” (RNCh 23; por. NMI 16). A jeśli na tej drodze przyjmuje za program i normę „ewangeliczne rady czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, którymi Chrystus żył w pełni swojego człowieczeństwa Syna Bożego”, to dlatego właśnie, że jawią się one „jako potężne antidotum na skażenie ducha, życia i kultury” (RNCh 13).

Benedykt XVI podkreśla, że człowiecza „prośba o to, aby Bóg nie ukrywał swojego oblicza, jest prośbą o życie, o zdolność widzenia, bez którego nic nie może być dobre. Milczenie Boga, ukrycie Jego oblicza jest najwyższą formą kary”³⁹. W czasach, gdy dla grzeszników „ukrycie Boga” jest powodem do szyderstwa i bezbożności, „kiedy Jego oblicze wydaje się nierozpoznawalne (...), powinniśmy z pewną dozą przerażenia zastanowić się nad znaczeniem ukrycia Boga (...) [a] jednocześnie tym głośniej i bardziej natarczywie prosić Boga, aby ukazał swoje oblicze”⁴⁰.

Osoby konsekrowane w procesie formacji nabywają tej głębokiej świadomości, że doskonałego człowieczeństwa nie wypracowuje się metodami tego świata. Ich zachowanie i postawy kształtuje bardziej świętość przyjmowana niż wypracowywana. Kard. Ballestero wyraził to dosadnie, podkreślając, że udzielanie świętości przez „Ducha konsekrującego nie jest związane z sublimacją ludzkiej natury, lecz z jej przekraczaniem (...). Dlatego konsekracji towarzyszy także aspekt rozdarcia...”⁴¹. Natura ludzka – także u osób konsekrowanych –

38 Tamże, s. 17.

39 Tamże, s. 22.

40 Tamże, s. 22.

41 A. A. BALLESTRERO, *Wiara, nadzieja, miłość drogą do świętości*, Kraków 2000, s. 42.

wzdraga się nieraz przed poddaniem się temu bólowi przemienienia. Jesteśmy wówczas podobni do uczniów na Górze Tabor, którzy oglądają w zachwycie jaśniejące oblicze Pana, sami pozostając w cieniu i bełkocząc coś o stawianiu tutaj namiotów⁴². Pan jednak przyzywa nas jak niegdyś ich do wejścia z Nim także w Jego *mysterium passionis*: „Wstańcie, chodźmy...” (por. Mt 26,46; 17,7; par.). To „wstańcie” rozbrzmiewa w zwykłych okolicznościach życia konsekrowanego, zaś „chodźcie” odnosi się nade wszystko do codziennej ofiary, która moc czerpie z Eucharystii.

4. Beata passio nadaje odkupieńczą wartość konsekracji życia

W trzecim tysiącleciu istnienia Kościoła zachowuje swą aktualność prawda wyrażona w Kanonie rzymskim: „wspominając błogosławioną mękę (*beata passio*) (...) naszego Pana, Jezusa Chrystusa, składamy (...) Ofiarę czystą, świętą i doskonałą...”⁴³. Ten eucharystyczny kontekst jest najwłaściwszym miejscem rozjaśnienia tajemnicy konsekracji życia w Kościele. *Beata passio* Chrystusa objawia się tu jako pełnia życia „rozdawanego” każdemu, kto przyjdzie i zechce brać.

Osoby konsekrowane tutaj rozeznają wzajemne powiązanie między kenozą Wcielenia (przyjęcia ciała) i kenozą Krzyża (śmiertelnej ofiary), by zastosować je do osobistego życia. J. Corbon pomaga zrozumieć tę ukrytą harmonię istniejącą pomiędzy Zwiastowaniem a Ukrzyżowaniem, stosując kryterium kenozy: „W zwiastowaniu ma ona swój początek, a ziarno jest delikatne; w krzyżu znajduje swoje wypełnienie, a kłos jest nabrzmiały. W zwiastowaniu Słowo otrzymuje od Matki swą ludzką kondycję; w krzyżu przyjmuje od wszystkich ludzi ciężar ich grzechu i śmierci”⁴⁴. Nie wolno jednak przeoczyć prawdy, że ta głęboka harmonia między „dwoma kenoząmi Jezusa tkwi ostatecznie w działaniu Ducha Świętego. Działanie to jest dziewicze, gdy Misterium objawia się, i zaznacza się jeszcze wspanialej w Jego Wydarzeniu”⁴⁵. Jezus, świadomie i dobrowolnie oddając się Ojcu, poświęca w ofierze samego siebie (por. J 17,19), „nie jest zaskoczony przez śmierć i nie doświadcza jej jako jakiegoś fatalizmu. Nie tylko nie próbuje się jej

42 Por. tamże, s. 46.

43 Zob. głęboki komentarz w: O. CASEL, *Pamiętka Pana w liturgii pierwotnego Kościoła. Główne idee kanonu mszalnego*, Tyniec – Kraków 2005, s. 57nn.

44 J. CORBON, *Liturgia...*, s. 45.

45 Tamże, s. 45.

wymknąć, ale nie walczy z nią, jak my to odruchowo robimy, usiłując ją opóźnić. Nie, On wchodzi w nią dobrowolnie, wszechwładnie⁴⁶, z całym swoim ludzkim i Boskim zdrowiem, które się nią brzydzi⁴⁷.

W ten skandal i zarazem radość, „że Słowo życia wydaje się na śmierć dobrowolnie, nie stawiając oporu (...), że właśnie przez Jego śmierć została zniszczona śmierć”⁴⁸, wpisuje się cała eklezjalna tradycja ofiarowania Bogu życia przez profesję rad ewangelicznych. W niej to, co ewangeliczne (radosne), miesza się z tym, co pasyjne (bolesne i ciemne). „Na dnie każdego wydarzenia, którego dotyka człowiek, na dnie otchłani ludzkiego serca jest noc – noc śmierci i rozdarcia⁴⁹, niedorzeczności i nieobecności. Tej nocy nie mogą rozproszyć »ciało i krew« (J 1,13; 1 Kor 15,50); nic z tego, co jest na zewnątrz człowieka, nie może dać mu światła. Noc króluje w sercu i stamtąd okrywa wszystko swoją zasłoną – od najtajniejszej głębi w człowieku aż po jego najbardziej świadome struktury. Jedynie Ten, który jest Światłością, może ogarnąć istotę ludzką, niczego w niej nie niszcząc”⁵⁰. Obie kenozy Chrystusa (Wcielenie i Krzyż) zbiegają się i przecinają w Eucharystii, która osobom konsekrowanym dostarcza nie tylko wzoru – ofiary z ciała, oddania ducha na krzyżu – ale też codziennego pokarmu umacniającego do trwania w stanie ofiarowania.

Nie jest łatwo trwać na drodze, którą Chrystus prowadzi. Jednak Vaticanum II wskazuje konsekrowanym tę powinność, wskazując, że każdy „usiłnie starać się winien o to, aby wytrwał i wzniósł się wyżej w tym powołaniu, do którego Bóg go wezwał, dla przysporzenia świętości Kościołowi, na większą chwałę jednej i niepodzielnej Trójcy, która w Chrystusie i przez Chrystusa jest źródłem i początkiem wszelkiej świętości” (KK 47). Formuła „wytrwać i wznieść się wyżej” wyraźnie wskazuje na pasyjność tej drogi życia, gdyż dla wytrwania człowiek jest zmuszony unizować samego siebie, a dla wzniesienia się wyżej – podejmować wciąż wielki trud harmonizowania w sobie przeciwstawieństw natury i łaski. Kard. Ratzinger otwarcie stwierdza: „Z pewnością, droga na wysokościach ku prawdzie, ku dobru nie jest wygodna. Stawia przed człowiekiem wymagania. Ale nie wybawi go wygodne trwanie przy swoim – człowiek marnieje wówczas

46 Ten rys jest szczególnie zaznaczony w czwartej Ewangelii - przypis J. Corbona.

47 Tamże, s. 46.

48 Tamże, s. 47.

49 Najczęstszy hebrajski i semicki termin na określenie *grzechu* odwołuje się do obrazu nieosiągniętego celu, do *rozdarcia* (תַּחֲצִית).

50 Tamże, s. 48.

i zatracą samego siebie”⁵¹. Przez profesję złożywszy Bogu w darze „ziarno” swego życia, osoba konsekrowana dzień po dniu zabiega o to, by z obumierania zrodził się „dojrzały kłos”.

Grzesznikowi prawdy Boże jawią się zawsze jako ciężkie jarzmo, zwłaszcza gdy dotyczą konkretnych wymiarów życia. Jednak objawienie tych prawd w osobie Syna Bożego dokonało przełomu. „Jarzmo prawdy nabrało »lekkości« (Mt 11,30), gdy prawda przybyła, miłowała nas i naszą winę spaliła w swej miłości. Dopiero gdy potrafimy doświadczyć tego od wewnątrz, stajemy się istotami wolnymi, które bez lęku i z radością wsłuchują się w przesłanie sumienia”⁵². Konsekracja przez profesję rad ewangelicznych dokonuje się przez zjednoczenie życia osoby z Życiem, które objawiło się jako pełne poświęcenia i miłości dla człowieka, przez swoistą transfuzję własnego poświęcenia do tego Źródła Poświęcenia, które poniesie je do Ojca.

Na wzór proroka Amosa, który swą tożsamość określił słowami: „jestem pasterzem i tym, który nacina sykomory” (Am 7,14), konsekrowani pozwalają Chrystusowi „nacinać” swe człowieczeństwo, tak by przynosiło owoc pełen smaku. „Sykomora jest drzewem, które rodzi bardzo wiele owoców. Jeśli jednak nie zostaną nacięte, nie mają smaku; nabierają go dopiero wówczas, gdy wycieknie z nich sok (...). Jeśli sykomorę tę uda się naciąć przez Logos, wówczas staje się smakowita i przydatna”⁵³. W procesie formacji uzdatniającej osobę do pełnego przeżywania konsekracji należy uwzględnić ten zabieg nacinania z całą świadomością, iż taka „interwencja zakłada odpowiednią wiedzę, znajomość owoców i procesu ich dojrzewania, doświadczenie i cierpliwość”⁵⁴. Dokument Kongregacji Zakonów i Instytutów Świeckich *Dimensio contemplativa* (12.08.1980) akcentuje, że „szczególnym zadaniem formacji zakonnej w jej różnych fazach, początkowej i permanentnej, jest zanurzanie zakonników w doświadczeniu Boga i dopomożenie im w stopniowym doskonaleniu tego doświadczenia we własnym życiu” (nr 17). W tym doświadczeniu Boga Wcielonego pasyjność nie może być zignorowana.

51 Kard. J. RATZINGER, *Prawda. Wartości. Władza, Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, Kraków 1999, s. 55-56.

52 Tamże, s. 58.

53 Tenże, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 49.

54 Tamże, s. 50.

Refleksja końcowa

W kontekście wyżej przywołanym pasyjność jawi się jako istotny wymiar ducha, w jakim przeżywają swą codzienność ci, którzy są zwani osobami Bogu poświęconymi. Kto przyjmuje prawo *forma Christi*, ten w bólach się rodzi (por. Ga 4,19), aż Chrystus się ukształtuje w nim, co oznacza, że w ciele swoim nosi „konanie Jezusa” (nie tylko własne cierpienia) w tym celu, „aby życie Jezusa objawiło się” (2 Kor 4,10). Można wręcz mówić tu – jak Hans Urs von Balthasar – o „wspólniesieniu (...) konania Chrystusa”⁵⁵, który umarł „moją śmiercią za grzechy, podczas gdy ja, po drugiej stronie samego siebie, w tej śmierci osiągam życie wypływające z miłości Boga”⁵⁶. Jego zastępcze cierpienia „nie są ekskluzywne, lecz inkluzywne, Jego włączający gest może tylko nakazywać współ-cierpienie (...). Obrazy opuszczenia przez Boga w Starym i Nowym Testamencie nie mogą być rozumiane »psychologicznie« albo »etycznie«, lecz, o ile są prawdziwe, tylko chrystologicznie; co więcej, jako takie muszą być postulowane”⁵⁷.

Teologia krzyża rozumiana jako naukowa refleksja nad faktem i tajemnicą krzyża domaga się w Kościele dopełnienia współlucznictwem wierzących w tej tajemnicy, przelaniem jej w ich osobiste życie. Z wrażliwością głębszą od innych, konsekrowani winni przejąć się do głębi myślą von Balthasara wskazującą, iż także dziś Chrystus „rozdziela eucharystycznie swoje opuszczenie przez Boga. To »com-passio« jest więc tym, co należy do istoty Jego testamentu pozostawionego Kościołowi...”⁵⁸.

Pomni na swój status (por. VC 6) „niosących Krzyż” (*staurophóroi*) i zarazem „niosących Ducha” (*pneumatophóroi*) konsekrowani mężczyźni i kobiety zabiegają o ten stan duszy, którego świat nie pojmuje: „Z powodu wielkiej miłości ku Bogu nawet wielkie cierpienie i zmartwienia znoszone dla Boga uważa za nic. Owszem, gdyby mogła, z radością oddałaby po tysiąc razy życie dla tejże miłości” (Jan od Krzyża, *Noc ciemna* II,19,3).

Autentyczna pasja wierności przyjętemu powołaniu przekracza miarę ludzkiego wysiłku. Jedynie dzięki Panu, który przyłącza się *w* drodze do smutnych i zrezygnowanych, wciąż na nowo rozpalają się serca i rozjaśniają umysły, a przy Łamaniu Chleba odradza się pasja życia i wiary.

⁵⁵ Cyt. za: J. CORBON, *Liturgia...*, s. 133.

⁵⁶ Cyt. za: tamże, s. 131.

⁵⁷ Tamże, s. 130.

⁵⁸ Tamże, s. 130.

O. MAREK MIOTK, CP

Hybris i kenosis

*Niech będą bezradni jak dzieci,
bowiem słabość jest wielka, a siła jest niczym.
Kiedy człowiek się rodzi, jest słaby i podatny,
kiedy umiera, jest twardy i nieczuły.
Kiedy drzewo rośnie, jest delikatne i wiotkie,
lecz kiedy wyschnie i stwardnieje, umiera.
Twardość i siła to towarzysze śmierci.
Giętkość i słabość to przejawy żywotności.
Bo to, co zatwardziało, nigdy nie wygra.*

Z filmu „Stalker” Andreja Tarkowskiego

Za pomocą tych dwóch słów – *hybris* i *kenosis* – dotykamy szerokiego obszaru znaczeń i problemów oraz trudnej kwestii wzajemnego stosunku obu pojęć. Dlatego dla tych, którzy po tym artykule mogliby spodziewać się więcej niż on zawiera, już w samym tytule należało dokonać pewnego uściślenia i zawężenia. Mam wszakże nadzieję, że kilka zawartych w tym opracowaniu wstępnych uwag będzie miało wartość heurystyczną i sprowokuje do dalszych przemyśleń i rozwinięć. Niezależnie od pierwszego wrażenia abstrakcyjności i teoretyczności, jakie może sprawiać poruszony temat, według mojego przekonania stoi za nim szereg bardzo poważnych konsekwencji dla życia chrześcijańskiego i w ogóle ludzkiego w najważniejszych jego aspektach. Możliwe, że da się to pokazać w części prezentacji historycznego rozwoju i rozumienia pojęcia *hybris*.

Uściślenie pojęć

a). Hybris

Hubris lub *hybris* (ὕβρις) jest pojęciem greckim. W literaturze wczesnej kultury greckiej częstym kontekstem dla tego pojęcia jest obszar religii, szczególnie przestrzeń relacji między człowiekiem a bogami. Przez *hybris* rozumiano pełną buty i pychy postawę człowieka czy herosów wobec bogów. Tak więc mitologia grecka pełna jest przykładów postępowania wyrażającego postawę pychy wobec bóstw, postawę *hybris*. Najwymowniejsze i najbardziej znane nam przykłady to Prometeusz, Ikar, Iksjon czy Polikrates¹. Opowieści o tych mitologicznych postaciach ujawniają jeden stały rys: brak respektu dla autorytetu bogów. Inaczej ich postępowanie można by określić jako bezbożność czy wręcz bluźnierstwo. W tym ujęciu *hybris* byłaby aktem bliskim biblijnemu pojęciu grzechu, zwłaszcza w jego najbardziej podstawowym znaczeniu, jakim jest zlekceważenie Boga i odwrócenie się od Niego.

b). Kenosis

Greckie słowo *kenosis* oznacza „uczynienie pustym”, „akt unicestwienia”. Jest to specjalistyczny termin teologiczny użyty na oznaczenie idei uniżenia i ogołocenia, którą opisuje św. Paweł w drugim rozdziale Listu do Filipian: „(...) ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi”. Nie wdając się w różne interpretacje, z jakimi można się spotkać u różnych autorów, pozostaniemy przy najczęściej reprezentowanym poglądzie, mówiącym, że idea *kenosis*, a więc idea samoogółocenia, odnosi się do preegzystującego Chrystusa, który „zamiast trwać w Boskiej chwale, wolał się unicestwić przyjmując postać sługi”². Nie chodzi w tym pojęciu o unicestwienie się bóstwa czy pozbycie się boskiej natury przez wyzbycie się atrybutów boskości, ale o przyjęcie przez Chrystusa postawy całkowitego posłuszeństwa wobec Ojca poprzez realizowanie postawy służby wobec ludzi – aż do krzyża, miejsca najpełniejszego objawienia się miłości Boga do ludzi.

Chrystus kenotyczny był dla św. Pawła Apostoła modelem chrześcijańskiego życia: jego ogołocenie się miało być wzorcem postępowania chrześcijan, wyznacznikiem sposobu postępowania i myślenia, a nawet odczuwania, dlatego

1 Por. Z. W. DUDEK, *Podstawy psychologii Junga. Od psychologii głębi do psychologii integralnej*, Warszawa 2002, s. 212.

2 X. LÉON-DUFOUR, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1998, s. 337 n.

w Flp 2,5 napisał: „to dążenie niech was ożywia; ono też było w Chrystusie Jezusie”. Słowo „dążenie” można oddać przez dynamiczny aspekt pojęcia postawy, która ma konotacje uczuciowe, poznawcze, wolitywne i behawioralne.

2. Założenie

Zestawienie ze sobą powyższych haseł i ich definicyjnych określeń powinno dać wrażenie ich przeciwstawności. Mimo że etymologia obydwu sięga języka greckiego, to wywodzą się one z różnych kontekstów znaczeniowych i zadomowiły się w różnej literaturze, zwłaszcza pojęcie *kenosis*. Obydwa pojęcia mają jednakże wydźwięk moralno-religijny oraz – co jeszcze ważniejsze – opisują bardzo fundamentalną właściwość postaw człowieka i podstawowe skłonności jego natury. Jedno i drugie pojęcie odsyła do idei najwyższego stopnia spełnienia i samourzeczywistnienia. Mają więc sens soteriologiczny, zwłaszcza gdy zatrzymamy się na płaszczyźnie religijnej. To właśnie na tej płaszczyźnie ujawnia się przeciwieństwo tych pojęć, a raczej przeciwstawność postaw przez nie opisywanych. Przeciwieństwo to trwa, a pod pewnymi względami nawet się pogłębia, do dnia dzisiejszego, przyjmując formę konkurujących ze sobą prądów umysłowych i duchowości. Celem tego artykułu jest ukazanie tego przeciwieństwa i zwrócenie uwagi na kategoryczność imperatywu, jaki kryje się w teologicznej idei kenozy, dla współczesnej duchowości chrześcijańskiej. Imperatyw ten może być zarazem tym, co jako chrześcijanie mamy do zaproponowania współczesnej nauce o człowieku i współczesnym prądom duchowości, budującym na mialkim piasku idei kultury sukcesu i dobrostanu jako form samourzeczywistnienia. Z braku miejsca trzeba się tutaj ograniczyć do bardzo skrótowej prezentacji historycznej ewolucji pojęcia *hybris* czy opisu jedynie egzemplarycznych zjawisk i przejawów *hybris* we współczesnej kulturze i nauce, natomiast w odniesieniu do pojęcia *kenosis* trzeba będzie poprzestać na jego zdefiniowaniu i skonfrontowaniu z pojęciem *hybris*.

3. *Hybris na przestrzeni dziejów*

a). *Hybris w epoce hellenistycznej i rzymskiej*

Pojęcie *hybris* odnosiło się w antyku przede wszystkim do „pewnej postawy samowywyższenia, postawy godzącej tak w bogów, jak i w wierzących”³.

3 L. LYONS, *Einführung in die moderne Linguistik*, München ⁴1975, s. 287, cyt. za: G. VINDIGNI,

Del Grande definiuje postawę *hybris* w następujący sposób: „Starożytni Grecy terminem *hybris* oznaczali „arogancję”, niepowściąganą gwałtowność kogoś, kto nie potrafi nałożyć swemu działaniu hamulców, które się biorą z respektowania praw drugiego, z poczucia sprawiedliwości, z litości; kto w stosunkach ze swoim bliźnim, na zimno albo w złości, przekracza granice tego, co słuszne, w sposób zamierzony popełnia niesprawiedliwość. Arogancja ta dotyczy jednego człowieka lub wielu ludzi; ale nie tylko dąży do niegodziwego celu, lecz także bezpośrednio obraża bogów, stróżów porządku społecznego i prawa miłości między ludźmi. (...) Różne są jej stopnie; ale to, że jest w swej istocie grzechem, nawet gdy występuje w stopniu mniejszym, nie podlega dyskusji”⁴.

Tenże autor wymienia dwie formy owej postawy:

a). Postępowanie natchnione własną dumą i poczuciem ważności, które pociąga za sobą niewrażliwość na dobro innych ludzi.

b). Niesprawiedliwie – prywatnie czy instytucjonalnie – wydany sąd w jakiegokolwiek sprawie⁵.

W szeroko pojętej greckiej umysłowości zauważa się różne odcienie i różną naturę *hybris*. W greckiej tragedii *hybris* przyjmuje znaczenie bardziej religijne: istnieje porządek kosmiczny, któremu bogowie są posłuszni, i porządek społeczny, którego strzegą. Zachowywanie tego porządku oznacza szacunek wobec bogów i określa się go mianem *eunomii*, natomiast naruszanie go oznacza ten sposób postępowania, który oddaje termin *hybris*, i musi być pomszczone przez bogów, aby nie zanikła religijna bojaźń. *Hybris* ma tutaj znaczenie grzechu. Bardzo reprezentatywnym przykładem jest sztuka Ajschylosa *Persowie*, traktująca o działaniach wojennych i klęsce Kserksesa, która jest skutkiem jego polityki niepowstrzymanej agresji, uznanej za przejaw *hybris*⁶.

W starożytnych pismach filozoficznych, w których uprawia się filozofię jako „umiłowanie mądrości”, właśnie mądrość bywa ukazywana jako zaprzeczenie

Die negative Konnotation des Heidenbegriffes. Fehldeutungen und Übersetzungsfehler im NT anhand der paulinischen Schriften. Praca doktorska dostępna na stronie internetowej: <http://etd.uovs.ac.za/ETD-db/theses/available/etd-12122007-082532/unrestricted/VindigniG.pdf>, s.28.

4 C. DEL GRANDE, *Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica da Omero a Cleante*, Napoli 1958, s. 1, cyt. za: G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. V, Lublin 2002, s. 98.

5 Por. G. REALE, tamże.

6 Por. H.D.F. KITTO, *Tragedia grecka. Studium literackie*, Kraków 2003, s. 40-41.

postawy *hybris*. Niekiedy mówi się o niej jako *noein* czy *noema* (poznanie, myśl), jak u Parmenidesa, a gdzie indziej, np. u Heraklita, jako *phronein* (myślenie, bycie mądrym). Za użyciem jednego i drugiego słowa kryje się idea *logosu* jako wszystko przenikającego i ponadludzkiego porządku i sensu. Człowiek mądry to ten, który potrafi ten porządek-myśl poznać i według tego żyć⁷. Logos jest nie tylko tym, co powszechne, ale też tym, co wspólne, i co może oraz powinno łączyć ludzi, stąd mądrość ta ma charakter społeczny i moralny. Podczas gdy mądrością jest świadome uznanie owej powszechnej myśli i porządku, to świadome naruszanie go nazywane jest *hybris*⁸.

W dziełach historyków rozumienie *hybris* sprowadza się do pojmowania mechanizmów historycznych, zwłaszcza w kontekście wojen i podbojów. Tam to agresywne i nieuprawnione naruszenie granic innych narodów, wynikające z nadmiernej żądzy posiadania i niesłusznego poczucia wyższości nad innymi, przedstawiane jest jako *hybris*. Opisywanie wojennych i politycznych działań władców za pomocą tego terminu miało pokazać, że dalszą ich konsekwencją jest klęska i kara. Pojęcie *hybris* w mniejszym stopniu ma tutaj znaczenie indywidualno-religijne, a bardziej odnosi się do immanentnych praw rządzących dziejami narodów i oznacza jakieś powszechne prawo sprawiedliwości⁹. Sprawiedliwość ta nadal jest jednak strzeżona przez bogów. U początków długiego procesu zmierzającego do klęski, degradacji i upadku zawsze stoi pycha jednostek lub grupy osób.

W religijno-filozoficznej umysłowości greckiej zauważa się pewną ewolucję pojęcia *hybris*. Początkowo nacisk został położony głównie na arogancką postawę człowieka łamiącego autorytatywne zakazy i nakazy bogów, którzy – strzegąc porządku społecznego – nie wahali się nałożyć na pyszałka kary mającej znamię wszechobowiązującej natury rzeczy. W późniejszych czasach nastąpiło pewne oderwanie tego pojęcia od kontekstu religijnego i przyjęło się rozumienie go w kategoriach pewnej naturalno-historycznej prawidłowości. Wówczas to za złamanie prawa nie mścili się sami bogowie, ale raczej Natura mściła się na człowieku za potraktowanie jej bez respektu¹⁰.

7 Por. W. JAEGER, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, Kraków 2007, s. 178 n.

8 Por. tamże.

9 Por. G. BERTRAM, „ὕβρις κτλ.”, w: G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *The Theological Dictionary of the New Testament*, t. VIII, Michigan 2000, s. 296.

10 Tę nałożoną na krnąbrnego przez bogów lub samoziszczająca się karę nazywano *ate*. Gdy jednak kara ta pochodziła od bogów, podyktowana była *nemesis*, czyli słusznym oburzeniem tychże bogów, którzy nie mogli znieść widoku emancypującego się człowieka. Zob. E.R. DODDS,

Arystoteles, choć umieszcza pojęcie *hybris* w kontekście politycznym, interesuje się subiektywną i psychologiczną stroną tego zjawiska. U niego przestępstwa wyrażające grzech *hybris* odnosiły się do stosunków międzyludzkich. Grzech ten opisany jest od strony pewnych mechanizmów motywacyjnych, jak widać to w poniżej przytoczonych słowach, w których definiuje, czym jest *hybris* jego zdaniem:

„Spowodowanie pohańbienia ofiary, nie po to by cokolwiek stało się dla Ciebie albo ponieważ cokolwiek się Tobie stało, ale tylko i wyłącznie dla twojego spełnienia. *Hybris* nie jest wyrównaniem porachunków przeszłości; byłaby to zemsta. Co do przyjemności¹¹, jaka mieści się w *hybris*, to jej przyczyną jest przekonanie, że przez złe traktowanie innych wzrasta własna wyższość nad innymi”.

b). Hybris w Biblii

Stary Testament

Terminem ὕβρις Septuaginta tłumaczy zazwyczaj hebrajskie słowo גָּאָה, wywodzące się z rdzenia גָּה, który oznacza „być lub stać się wielkim, wzniosłym”, a następnie – „być dumnym, aroganckim”¹². W biblijnym rozumieniu tego słowa znajdziemy wiele podobieństw do wcześniejszego pojmowania *hybris* u Greków. Jednakże *duma* czy *wzniosłość* jako możliwe ekwiwalenty słowa *hybris* same w sobie nie są złe. Mogą natomiast przyjąć różną konotację moralną, w zależności od tego, jaka motywacja za nimi stoi i jaką przyjmują naturę moralną. Czymś złym stają się wtedy, gdy łączą się z postawą arogancji i pretensjonalności. Często przypisywana jest ta postawa narodom pogańskim, wrogim Izraelowi, a tym samym wrogim Bogu i Jego zamiarom (Egipt: Ez 30,18; 32,12; Asyria: Za 10,11. Babilon: Iz 23,9). Wówczas Bóg staje się wykonawcą sprawiedliwości przez spowodowanie upadku tych narodów. Tę samą groźbę kierują prorocy pod adresem Izraela, gdy ten staje się nieposłuszny swojemu Bogu (Am 6,8; Jr 13,9; Lb 26,19; Ez 7,24; 33,28).

Ludzie pełni arogancji wydają się należeć do specyficznej grupy społecznej, którą Biblia identyfikuje i potępia (por. Prz 15,25; Ps 94,2; 123,4; 140,5). Są

Grecy i irracjonalność, Bydgoszcz 2002, s. 34.

11 Skojarzenie *hybris* z przyjemnością występuje po raz pierwszy u Arystotelesa, zob. G. BERTRAM, „ὕβρις κτλ.”..., s. 297.

12 Por. G. BERTRAM, „ὕβρις κτλ.”..., s. 298.

to ludzie żądni władzy, uciskający lud biedny i powodujący odstępstwo od pobożności. W wielu miejscach znajdziemy wyjaśnienie korzenia pychy i potępienie zamysłów ludzi pysznych (por. Syr 10,12-14) oraz obietnicę ich upadku (por. Ps 36,12). Początkiem pychy jest odwrócenie się człowieka od prawdy o sobie jako o stworzeniu Boga, a tym samym od samego Stwórcy¹³.

Pojęcie *hybris* w Biblii, jeśli weźmiemy jego liczne odcienie i odmiany, odnosi się do wielu różnych obszarów i denotuje dyspozycje, postawy, zachowanie czy grzeszne odwrócenie się od Boga bądź prowokację wobec Niego, światowość, chępliwą arogancję, naruszenie granic i pogwałcenie praw, tyranie wobec innych ludzi¹⁴. Z tego powodu trudno zamknąć je w wąskim zakresie znaczenia. Mimo to wiele z nich odnosi się do wspólnych korzeni pojęć – רום, גבה, גרל – opisujących cechy chępliwości, pychy i arogancji (por. Jr 48,30; Iz 9,8; 10,12; Prz 6,17; Ps 76,5). W innych miejscach *hybris* odnosi się do grzechów przeciw bliźniemu i Bogu: deptać i gardzić (1 Sam 2,29), złorzeczyć (Kpł 20,9; 24,11-23), być człowiekiem o sztywnym karku, czyli sprzeciwiać się Bogu (Hi 15,20nn)¹⁵.

Interesująca jest forma językowa wywiedziona z pojęcia *hybris* w postaci μίσους. Słowo to w 3 Mch 6,9 odnosi się do Boga i oznacza występującą u Niego nienawiść względem wszelkiej *hybris*. Bóg jest więc tutaj ukazany jako przeciwieństwo tych wszystkich, którzy się tego grzechu dopuszczają, zwłaszcza pogan¹⁶.

Nowy Testament

Z pojęciem *hybris* w NT spotykamy się rzadko. Z wyjątkiem dwóch przypadków słowo to jest użyte w znaczeniach nie odnoszących się do grzechu i postawy grzesznej¹⁷.

13 Por. tamże.

14 Por. tamże, s. 300.

15 W przywoływanych tekstach nie znajdziemy samego pojęcia *hybris*, natomiast w rozumieniu Bertrama wszystkie wskazane określenia posiadają jakieś odniesienie do opisywanej przez *hybris* rzeczywistości. Zob. tamże, s. 301.

16 Por. tamże, s. 302.

17 Forma rzeczownikowa występuje jedynie trzy razy: dwa razy w mowie Pawła Apostoła do żeglarzy, gdzie oznacza doznane niebezpieczeństwa, szkody, trudności i straty (Dz 27,10.21) i raz w 2 Kor 12,10, gdzie *hybris* znowu oznacza trudności doznane w drodze misyjnej. W formie czasownikowej słowo pojawia się częściej i odnosi się do prześladowczych czynów wobec misjonarzy, jak znieważenie, chłosta i uwięzienie (Mt 22,6; 1 Tes 2,2; Dz 14,5; 16,22-24), oraz opisuje cierpienia sprawiedliwych, proroków i męczenników, zwłaszcza cierpienia Chrystusa (Łk 18,32), ale także w ten sposób faryzeusze określają stosunek Jezusa do nich samych (Łk 11,45).

Tam jednak, gdzie mamy do czynienia z odniesieniem do grzechu, jest to wyrażone w sposób pośredni. Raz w Rz 1,30, gdzie postawa człowieka dotkniętego *hybris* powiązana jest z podobnymi jej odmianami, włącznie z nienawiścią do Boga (potwarcy, oszczercy, nienawidzący Boga, zuchwali – $\theta\epsilon\omicron\sigma\tau\upsilon\epsilon\iota\varsigma\ \upsilon\beta\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\varsigma$ – pyszni, chełpliwi), natomiast drugi raz w Hbr 10,29 (o ileż surowszej kary stanie się winien ten, kto by podeptał Syna Bożego i zbezczęścił krew Przymierza, przez którą został uświęcony, i obelżywie zachował się – $\epsilon\nu\beta\rho\iota\sigma\alpha\varsigma$ – wobec Ducha łaski). Trzy sformułowania z tego cytatu są paralelne, także trzy użyte czasowniki ($\kappa\alpha\tau\alpha\pi\alpha\tau\acute{\eta}\sigma\alpha\varsigma$, $\kappa\omicron\iota\nu\delta\omicron\nu$ $\eta\gamma\eta\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ i $\epsilon\nu\beta\rho\iota\sigma\alpha\varsigma$) ze sobą korespondują¹⁸. W niebezpośrednim znaczeniu formuła ta odnosi się do trzech osób Trójcy Św. i mogłaby określać w sposób chrześcijański rozumianą bezbożność.

c). *Hybris w chrześcijańskim antyku*

Wczesne odniesienia do *hybris* znajdziemy w 1 i 2 Liście św. Klemensa. W pierwszym z nich rozumienie tego pojęcia bazuje na przywoływanym wyżej fragmencie Hbr 10,29. *Hybris* jest tutaj postawą tych, którzy godzą w Ciało Chrystusa, tj. w Kościół, jak i we własne ciało. W 2 Liście mowa jest o Bogu, który upokarza zuchwałych pyszałków. W tym przypadku rozumienie *hybris* opiera się na Iz 13,11.

Justyn widzi *hybris* jako odrzucenie Chrystusa, które jest jednocześnie odrzuceniem Boga, oraz jako ustanawianie idoliów w miejsce Boga¹⁹.

Choć z początku niewiele znajdziemy bezpośrednich odniesień do pojęcia *hybris*, to z biegiem czasu, gdy chrześcijańska doktryna nabierała pełnego kształtu, pojęcie to stawało się coraz ważniejsze. Od II wieku w pismach teologicznych (zwłaszcza za sprawą św. Hipolita jako więźnia politycznego) przedstawia się tyranów jako władców naznaczonych postawą *hybris*, to znaczy jako autonomicznych rządców występujących przeciw Bogu.

Na temat *hybris* wiele miał do powiedzenia Orygenes, chrześcijański autor pochodzący z Egiptu i żyjący w III wieku. W jego koncepcji *hybris* jest najbardziej podstawowym grzechem: „kiedy grzeszymy, to znaczy kiedy świadomie czynimy coś złego, pragniemy, tak jak Adam i Ewa, postępować jak Bóg. Podejmujemy decyzję, że nasza wola będzie miała pierwszeństwo przed wolą Bożą, że skłamiemy,

18 Por. G. BERTRAM, „ $\upsilon\beta\rho\iota\varsigma\ \kappa\tau\lambda.$ ”..., s. 306.

19 Por. tamże, s. 307.

zamiast powiedzieć prawdę”²⁰. W pojęciu tego wybitnego teologa i filozofa *hybris* jest niejako wyrazem każdego możliwego grzechu, którego natura polega na tym, że, nie respektując Boga i Jego woli, stawiamy na wolę własną, a tym samym stawiamy siebie powyżej Boga lub na Jego miejscu. Innymi słowy, *hybris* jest wyrazem aktu detronizacji Boga dokonany przez człowieka, aby siebie samego uczynić bogiem co do sposobu i racji czynienia czegokolwiek, mimo że intencja z własnego punktu widzenia może być dobra. Zawsze jest jednak zła, gdy pomija Boga jako ostateczną instancję poznania dobra i zła oraz czynienia dobra.

Podobna do Orygenesowej, ale bardziej brzemenna w konsekwencje dla późniejszej teologii, była nauka św. Augustyna, który, podsumowując niejako już istniejącą tradycję chrześcijańską, w *superbia* widział przyczynę upadku i źródło każdej schizmy oraz indywidualnego grzechu²¹. Dla niego pycha była korzeniem wszelkiego zła²². Tak więc grzech pychy tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie stał się grzechem podstawowym, źródłem wszelkich innych grzechów²³, w pierwszej kolejności wymierzonym przeciw Bogu. *Hybris* jest bluźnierstwem, ponieważ wyraża sprzeciw wobec Boga, któremu jedynie należy się cześć²⁴.

Innym określeniem pokrewnym była dla pierwszych teologów chrześcijaństwa miłość własna (*philautia*). W tego rodzaju miłości człowiek staje się „przyjacielem siebie przeciwko sobie”²⁵. Ten paradoks możliwy jest w przypadku pomieszania szczęścia z przyjemnością, obiektywnego spełnienia z subiektywnym dobrostanem. Człowiek najpierw szuka przyjemności, a następnie, przechodząc przez wszystkie grzechy, dochodzi do pychy²⁶. Ojcowie, podobnie jak Grecy, opisują dynamikę rosnącej pychy jako pewien wewnętrzny fatalizm, jako pewną władzę, która jest w stanie opanować i zniekształcić w człowieku dążenie do prawdziwego dobra.

20 J.F. KELLY, *Jak odpowiadać na zło?*, Kraków 2008, s. 31.

21 Por. G. BERTRAM, „ὕβρις κτλ.”..., s. 307.

22 Por. S. MAJORANO, „Superbia”, w: *Dizionario di mistica*, red. L. BORIELLO i in., Città del Vaticano 1998, s. 1186 n.

23 Por. T. ŠPIDLIK, *Duchowość chrześcijańskiego wschodu. Przewodnik systematyczny*, Kraków 2005, s. 328.

24 Por. R. DEVILLE, „Blasphème”, w: X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1966, kol. 106-107, zvl. kol. 106.

25 Por. S. MAJORANO, „Superbia”..., s. 1186.

26 Por. T. ŠPIDLIK, *Duchowość...*, s. 328. Tak samo rozumowali wcześniej Grecy, którzy twierdzili, że sukces człowieka powoduje u niego samozadowolenie (*koros*), które z czasem przeradza się w pychę (*hybris*), czyli arogancję w słowach bądź czynach, czy nawet w myślach. U niektórych autorów *hybris* jest „prymarnym złem”, grzechem karany śmiercią, zob. E.R. DODDS, *Grecy i irracjonalność...*, s. 34.

Nazywali oni tę władzę *idion thēlema*, która jest irracjonalną skłonnością do pójścia za tym, co wiedzie ku złemu²⁷.

Określenie *hybris* jako działania podyktowanego miłością własną i fałszywym rozumieniem dobra, które naprawdę służy człowiekowi, pociąga za sobą jednocześnie korespondujące z tym rozumienie postawy przeciwnej, jaką jest pokora. Itutaj pokora nabiera poznawczego wymiaru i jest zdolnością opowiedzenia się za prawdą, w sposób absolutny wyznaczoną przez Boga. Pyszałkiem jest ten, kto odrzuca uznanie granic obecnych w jego historii, granic wyznaczonych kondycją istoty stworzonej. Tam, gdzie człowiek uzasadnia swoją nadmierną autonomię i swoją pretensjonalność, pojawia się konieczność dopasowania obrazu Boga do własnych oczekiwań, aż do stworzenia z Niego idola, tym samym pozbawiając Go rangi absolutnego punktu odniesienia i transcendencji.

d). Hybris w kulturze chrześcijańskiego Średniowiecza

Średniowieczna teologia i duchowość chrześcijańskiego Zachodu zachowała wyżej zarysowaną orientację, z jej silnym zaakcentowaniem negatywnego znaczenia pychy i pozytywnego znaczenia pokory. Jest tu obecny wyraźny stygmat teologii św. Augustyna, który ujawnia się w koncentracji na bliskoznacznym wobec *hybris* pojęciu *concupiscentia*. Oznacza ono nie tylko i nie tyle jakiegokolwiek pożądanie, ale ten typ pożądliwości, który kieruje się ku określonej celowi i pragnie go osiągnąć nawet wbrew głosowi sumienia²⁸.

Pojęcie to – w najszerszym rozumieniu jako pożądliwość – ma silne zakorzenienie w Biblii. W Starym Testamencie mowa jest bardziej o negatywnych przejawach takiej pożądliwości w postaci złych czynów przeciw Bogu i bliźniemu. W Nowym Testamencie pod pojęciem *pożądania* najpierw rozumie się naturalne pragnienie, a dopiero w dalszej kolejności złą chciwość. Podobnie jak w przypadku *hybris* pożądliwość przyjmuje swoją naturę od przedmiotu pożądanego lub od samej intencji. Jeśli człowiek pozwala się opanować przez swoją pożądliwość, to odwraca się wówczas coraz bardziej od Boga.²⁹

U Augustyna w kontekście rozważań na temat woli znajdujemy rozróżnienie

27 T. ŠPIDLIK, I. GARGANO, V. GROSSI, *Duchowość Ojców Greckich i Wschodnich* (Historia Duchowości, t. 3A), Kraków 2004, s. 115.

28 Por. K.H. KLEBER, „Begehren/Konkupszenz”, w: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, red. CH. SCHÜTZ, Freiburg-Basel-Wien 1988, s. 113.

29 Por. tamże, s. 114.

dóbr na te, których się używa (*uti*), i te, którymi można się napawać (*frui*)³⁰. Dobra drugiego rodzaju mają tę właściwość, że sięganie po nie prowadzi do podległości im – zniewolenia. Wnioskiem ostatecznym, jaki z tego rozróżnienia wynika, jest dla Augustyna konieczność uhierarchizowania dóbr tak, by na czele ich stanął Bóg, wobec którego wszystkie pozostałe dobra mają wartość użytkową (*uti*), umożliwiającą osiągnięcie Boga. Dopiero osiągnięcie Boga czyni wolnym (*illo solo dominante liberrimus*). Jedynie Bogiem należy się napawać (*solo Deo fruendum est*)³¹. W gruncie rzeczy, w węższym sensie, za pożądlivością kryje się podstawowe rozdzielenie czy rozdarcie spowodowane grzechem. Opisuje to św. Paweł w swoim Liście do Rzymian (7-8) jako dążność ciała – pierwiastka przeciwnego temu, czego chce Bóg.

Biblijna, wyważona wizja nabierze znamion dość silnego dualizmu u św. Augustyna, gdzie sfera cielesna naznaczona jest pewnym piętnem – piętnem *concupiscentia* jako pożądlivości cielesnej, a nawet przede wszystkim seksualnej. Będzie to miało ten skutek, że w niektórych wersjach nauki o grzechu pierwotnym największy nacisk zostanie położony na nieuporządkowanie pragnień seksualnych i całej sfery zmysłowej. Nie to jednak określa pełny obraz hubrystycznej pożądlivości, o jaką tutaj chodzi. Ta bowiem jest postawą najbardziej zasadniczą i leżącą u podstaw wszelkich działań, na zewnątrz określanych jako działania *hybris*. W średniowieczu, w którym do głosu dochodzi przede wszystkim duchowość monastyczna, widać to wyraźnie. I właśnie z tego faktu, że najsilniej reprezentowana jest w nim duchowość oparta na radach ewangelicznych, wolno wnosić, że duchowość ta jako walka przeciw pożądlivości ciała, pożądlivości oczu i pysze tego żywota (por. 1 J 2,16), czyli przeciw postaciom *hybris*, jest ukierunkowana na przewyciężenie tej podstawowej choroby ducha.

e). Renesans i czasy nowożytne

Czasy nowożytne, w dużej części z powodu niezrozumienia właściwego ducha chrześcijaństwa i ze zbytniego zasugerowania się bądź co bądź marginalnym potępieniem tego, co światowe i cielesne, z jednej strony popadną w swoistą gnozeologiczną schizofrenię i dualistycznie zabarwioną antropologię rozdzielającą ciało i duszę, a z drugiej strony stopniowo zaczną jednostronnie waloryzować przygodną doczesność i jej wartości, na czele z wartością człowieka jako miary

30 Por. PH. BOEHLER, E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1962, s. 213.

31 Por. AUGUSTYN, *De doctrina christiana* XXII, 20, 26.

wszechrzeczy. Dość szybko następuje przewrót, który ma się nazywać powrotem do wartości greckiej kultury antycznej, w istocie jednak – jak widać to właśnie w kontekście rozważań na temat *hybris* – jest jednostronnym dowartościowaniem pewnych tylko aspektów tej kultury, wraz ze źle pojętym antropocentryzmem. Trudno uniknąć wrażenia, że to, co do tej pory określane było mianem *hybris* jako nieposzanowanie pewnego obiektywnego i przez Boga (bogów) ustalonego porządku i jako nadmierna pretensjonalność, arogancja i zuchwałość, teraz swoje odbicie znajduje w programowym dla czasów nowożytnych manifestie Pico della Mirandoli z roku 1486 roku. Chodzi o jego *Mowę o dostojności człowieka*, której fragment brzmi następująco:

„Nie wyznaczam ci, Adamie, ani określonej siedziby, ani własnego oblicza, ani też nie daję ci żadnej swoistej funkcji, ażebyś jakiegokolwiek siedziby, jakiegokolwiek oblicza lub jakiegokolwiek funkcji zapragniesz, wszystko to posiadał zgodnie ze swoim życzeniem i swoją wolą. Natura wszystkich innych istot została określona i zawiera się w granicach przez nas ustanowionych. Ciebie zaś, nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami, oddaję w twoje własne ręce, abyś swą naturę sam sobie określił, zgodnie z twoją wolą. Umieściłem cię pośrodku świata, abyś tym łatwiej mógł obserwować wszystko, co się w świecie dzieje. Nie uczyniłem cię ani istotą niebiańską, ani ziemską, ani śmiertelną, ani nieśmiertelną, abyś jako swobodny i godny siebie twórca i rzeźbiarz sam sobie nadał taki kształt, jaki zechcesz. Będziesz mógł degenerować się i staczać do rzędu zwierząt; i będziesz mógł odradzać się i mocą swego ducha wznosić się do rzędu istot boskich”³².

W istocie pretensjonalna, arogancka i zuchwała wydaje się być owa wizja człowieka i wizja drogi realizowania jego człowieczeństwa, która pozbawiona jest odniesienia do jakiegokolwiek wyższej instancji. Punktem odniesienia jest tutaj raczej wewnętrzny potencjał człowieka i ludzka ambicja, by go rozwinąć, niekiedy za cenę pomniejszenia innych. Realizuje się tu zarazem znamienność dla czasów nowożytnych i wpisana w rozwój europejskiej kultury i nauki „wola mocy”. Bardzo ciekawymi literackimi tego egzemplifikacjami są nowożytne wersje mitu Fausta (*Tragiczna historia Doktora Faustusa* Ch. Marlowe’a; *Faust* J.W. Goethego czy *Doktor Faustus* T. Manna), które opowiadają o dumnej żądzy wiedzy, władzy i seksu głównego bohatera gotowego płacić całym sobą³³.

W tym punkcie chciałbym zwrócić uwagę na kilka zjawisk obecnych w wiekach nowożytnych i współczesnych, które uzasadniają określenie ich jako

32 Zob. R. TARNAS, *Dzieje umysłowości zachodniej*, Poznań 2002, s. 257.

33 Por. T. OLCZAKOWSKI, *Psychologia Pychy. Drogi ku Jaźni*, Warszawa 2003, s. 129.

dotkniętych *hybris*. Z konieczności wskazanie jest wybiórcze i tylko aluzyjne, stąd też i dyskusyjne. Jednakże nie chodzi tutaj o dogłębne studium współczesności, ale o takie ujęcie znaczenia oraz ewolucji *hybris* w czasie i kontekście kultury, który umożliwiałby lepsze zestawienie z pojęciem *kenosis*, a także o uwydatnienie znaczenia *kenosis* jako wizji teologicznej.

Nowy duch, który można nazwać duchem hubryzmu³⁴, narodził się we Włoszech. Tam właśnie zrodziła się i rozwinęła specyficzna osobowość człowieka Zachodu, dalej rozprzestrzeniając się na kraje Europy. Nowego ducha zaczęły charakteryzować „indywidualizm, świeckość, siła woli, wielość zainteresowań i pobudek, twórcza wynalazczość i gotowość rzucania wyzwań tradycyjnym ograniczeniom krępującym dzielność człowieka”³⁵. Znaczącymi postaciami w pierwszym stadium rozwoju tego ducha byli: Franciszek Bacon, protagonista nowożytnego rozumienia nauki jako dziedziny autonomicznej w stosunku do religii³⁶ i jako instrumentu władzy i sukcesu, oraz jego przyjaciel Thomas Hobbes, zwolennik teorii, według której człowiek jest z natury egoistą, i twórca nowożytnego socjologizmu etycznego³⁷, inaczej relatywizmu społecznego, czyli kolejnego ogniwa w kierunku relatywizmu indywidualnego. Obydwaj filozofowie oparli swoje teorie na mechanicystycznej i materialistycznej wizji świata, obywatelkiej się bez odniesienia do Boga i Bożej Opatrzności.

W ten sposób powstała też pewna teoretyczna oprawa umożliwiająca uzasadnienie ludzkiej autonomii w kreowaniu porządku świata i miejsca człowieka w nim. Oznacza to szybki rozwój wiedzy i techniki. Kolejni filozofowie będą ową materialistyczno-mechanicystyczną wizję natury świata i człowieka uzasadniali na różne sposoby. Ważnym przyczynkiem w rozwoju hubrystycznej kultury nowożytnej jest wizja Johna Locka, który uważał, że powstający człowiek jest *tabula rasa*, czyli niezapisaną kartą, jak plastelina podatną na bodźce z zewnątrz³⁸. Wizja ta ugruntowuje pozytywizm naukowy, opierający się na radykalnym empiryzmie, a jednocześnie uprawomocnia relatywistyczne spojrzenie na naturę człowieka i wszelkie eksperymenty na jego osobie, jakie tylko dopuszcza naukowa wiedza.

34 Choć pojęcie to może mieć różne dookreślenia, ogólnie odnosi się do zjawiska pozytywnego i wielkościowego myślenia na swój temat, wynikającego z potrzeby sukcesu, uznania, itp.

35 Por. R. TARNAS, *Dzieje umysłowości...*, s. 271.

36 Por. tamże, s. 322.

37 Por. W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 2002, s. 69.

38 Por. G. W. ALLPORT, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 14.

Inne uprawomocnienie postawy hubrystycznej, jakkolwiek przeciwstawne do nurtu wywodzącego się od J. Locka, mieści się w tradycji biorącej początek od Gottfrieda W. Leibniza³⁹, który twierdził, że człowiek jako zamknięta monada jest źródłem wszelkich swoich aktów. Aktualnie lub potencjalnie są one w nim zapisane. Aby „zrozumieć, jaki ktoś jest, trzeba zawsze mieć na uwadze, czym może stać się w przyszłości, gdyż każdy stan człowieka wskazuje kierunek przyszłych możliwości”⁴⁰. Jest to swego rodzaju spinozjański *connatus*, czyli silne dążenie człowieka do zachowania swojego stylu życia pomimo możliwych przeszkód. Inaczej chodzi o swoisty instynktualizm, podkreślający obecność wrodzonych dążeń i potrzeb. Jest tylko kwestią otwartą, jakie są to potrzeby i możliwości.

f). *Hubrystyczna kultura współczesna*

Skutki rozwoju tych dwóch prądów obecne są w różnych postaciach współczesnej kultury. Nie wdając się w analizę wielu możliwych przejawów tej kultury, zatrzymamy się na polu psychologii. To tutaj bodaj najwyraźniej widać obecność wyżej wspomnianych nurtów. Z tym jednak, że nie występują one już w czystej postaci, gdyż zarówno behawioryzm, który jest spadkobiercą filozofii Johna Locka, jak i psychoanaliza, będąca spełnieniem wizji Leibniza (pominąwszy oczywiście jej religijny kontekst), mieszą się ze sobą, łącząc się z wieloma innymi szkołami psychologii i teoriami osobowości. Zasadniczo można jednak wykazać, że w wielu współczesnych teoriach owe dwa podstawowe nurty kompilują się w różnych proporcjach.

Z połączenia tych dwóch opcji powstaje nowa jakość, która jeszcze bardziej potęguje obecne wcześniej elementy kultury hubrystycznej/narcystycznej. Jedna i druga wersja, również z tego tytułu, że pragną zachować naukowy status, obywają się bez odniesienia do boskiej transcendencji. Nową jakość wizji człowieka charakteryzuje z jednej strony liberalizm, relatywizm i indywidualizm, które opierają się na niesprecyzowanej naturze człowieka, a z drugiej strony cechuje ją myślenie związane z ruchem potencjału ludzkiego, który wychodzi z założenia, że są w człowieku złożone różnego rodzaju dyspozycje rozwojowe, bądź to o treści ogólnoludzkiego czy genetycznego rodzaju, bądź to po prostu

39 W jednym i drugim przypadku mowa jest o tradycji nowożytnej, gdyż elementy tych nurtów znajdujemy w wielu starszych wersjach filozofii. Odpowiednikiem teorii Locka byłby na przykład starożytny materializm, natomiast teorii Leibniza – filozofia Arystotelesa z pojęciem *entelechii*.

40 Por. G.W. ALLPORT, *Osobowość...*, s. 17.

nieokreślone dyspozycje do rozwoju. Jeszcze innym czynnikiem odpowiedzialnym za powstanie nowej kultury hubrystycznej/narcystycznej jest swoisty przymus sukcesu. On w skali makro i mikro wyzwala mentalność narcyzmu, która w różnych społeczeństwach przyjmuje różne postaci: od narcyzmu ekshibicjonistycznego w indywidualistycznej kulturze Stanów Zjednoczonych do narcyzmu utajonego w kolektywistycznej kulturze Japonii⁴¹.

Sprawą oczywistą jest to, że wiedza psychologii, zwłaszcza jej psychoterapeutyczne zastosowanie, jest obrazem kultury współczesnej, ale też to, że ma ona być lekarstwem na tej kultury bólączki, a konkretnie – na chorobę człowieka, jaką w najszerszym sensie jest brak spełnienia, ukierunkowania i sensu. Powstaje pytanie, czy w takim razie skutek bądź symptom choroby może stać się lekarstwem na samą chorobę. Takie pytanie zadają sobie krytycy psychologii współczesnej, zwłaszcza ci, którzy sytuują się na pozycji chrześcijańskiego obiektywizmu i wskazują na fałszywe przesłanki psychologii i psychoterapii, krytykując je za przyodziewanie się w szaty religii, a więc za jej soteriologiczne ambicje. Jest to więc nic innego jak krytyka *hybris* w psychologii, która przejawia się w przekraczaniu granic i wkraczaniu na teren, który przynależy jedynie Bogu.

Do klasyki tejże krytyki psychologii należą pozycje W.K. Kilpatricka oraz P.C. Vitza⁴². Pokróćce przyjrzyjmy się tej krytyce. Kilpatrick, opierając się na własnym doświadczeniu, występuje bardziej w intencjach apologetycznych chrześcijaństwa. Uważa, że powab, z jakim psychologia kusi i jest w stanie uwieść współczesnego człowieka, wynika z jej podobieństwa do religii chrześcijańskiej oraz z przejęcia przez nią tej roli, jaką dotychczas spełniało chrześcijaństwo⁴³. Jednakże nie jest w stanie tej roli spełniać chociażby z tego względu, że posiada zawężony obraz człowieka, nie mówiąc już o jej immanentnej słabości w stosunku do transcendentnej siły chrześcijaństwa. Autor wskazuje również na konkretne słabości tej wizji człowieka, jak złe rozumienie poczucia własnej wartości i jego umacniania, opartego na takich cytowanych stwierdzeniach, jak: „Istniejesz. Jesteś człowiekiem, nic więcej Ci nie potrzeba. Sam określisz, ile jesteś wart”;

41 Por. T. MILLON, R. DAVIS, *Zaburzenia osobowości we współczesnym świecie*, Warszawa 2005, s. 369. Odpowiednio do tych dwóch typów Rosenfeld (1987) rozwija rozróżnienie narcyzmu na „gruboskórny” i „delikatny”, natomiast Cooper (1999) – na „typ otwarty” i „typ zamknięty”. Por. T. CANTELMİ, F. ORLANDO, *Przekroczyć narcyzm*, Kraków 2007, s. 23.

42 W.K. KILPATRICK, *Psychologiczne uwiedzenie. Czy psychologia zastąpi religię?*, Poznań 2002; P.C. VITZ, *Psychologia jako religia. Kult samouwielbienia*, Warszawa 2002.

43 Por. W.K. KILPATRICK, *Psychologiczne...*, s. 11.

„Jesteś wartościowym człowiekiem, ponieważ mówisz, że tak właśnie jest” czy „Miłość własna oznacza akceptowanie samego siebie jako wartościowej osoby, ponieważ taka jest twoja wizja”⁴⁴. Uzasadnienie jest tutaj zupełnie odmienne niż chrześcijańskie, według którego jesteśmy wartościowi, gdyż Bóg nas kocha. Psychologiczna perspektywa prowadzi człowieka do obsesji na punkcie samego siebie i postawienia własnego „ja” w roli Boga. A jeśli człowiek nie jest bogiem, to wystarczy mu, że jest stwórcą samego siebie⁴⁵. Po przeprowadzonej krytyce autor rozwija pozytywną wizję chrześcijańskiej drogi prowadzącej do spełnienia życia.

Na samej krytyce poprzestaje natomiast P.C. Vitz, rozwijając ją wokół pojęcia-kłucza, jakim jest „selfizm”. Zarzut dotyczący propagowania egocentrycznych (selfistycznych) postaw powtarza się i jest tutaj przyjęty jako właściwa choroba psychologii. Głównym słabym punktem tej ostatniej jest bałwochwalstwo, czyli zbyt duża chwała oddawana ludzkiemu „ja”⁴⁶. Protagonistami psychologii selfistycznej są, zdaniem Vitz, takie osobistości, jak: C. Jung, E. Fromm, C. Rogers, A. Maslow czy R. May⁴⁷. Osobiście nie zgodziłbym się z tym prostym przyporządkowaniem wymienionych myślicieli do psychologii selfizmu, zarówno w ramach rozumienia selfizmu jako psychologii „ja”, jak i w kontekście negatywnego pojmowania tej psychologii w formie selfizmu. Wydaje się, że taka krytyka jest niesprawiedliwa, a poza tym przekreśla szansę wykorzystania myślowego dorobku niektórych z nich, zwłaszcza C. Junga, A. Masłowa i R. Maya. Dostrzeganie niebezpiecznych tendencji obecnych w samej teorii bądź możliwych fałszywych interpretacji i zastosowań takich teorii to jedno, a czym innym jest całościowa krytyka oparta na braniu części za całość (*pars pro toto*) i nie uwzględnianie kontekstu pewnych wypowiedzi.

44 Zob. tamże, s. 42.

45 Por. tamże, s. 50.

46 „Powinno już stać się oczywiste, chociaż jeszcze nie jest takim dla wielu, że nieugięte i zdecydowane poszukiwanie i gloryfikacja „ja” pozostają w sprzeczności z chrześcijańskim nakazem utraty „ja”. Z pewnością ani życie Jezusa Chrystusa, ani Jego nauczanie nie są według dzisiejszych kryteriów „aktualizacją siebie”. Dla chrześcijanina własne „ja” stanowi problem, a nie potencjalny raj, co można zrozumieć pod warunkiem posiadania świadomości grzechu, a zwłaszcza grzechu pychy. Skorygowanie tej sytuacji wymaga praktykowania takich stanów będących aktualizacją „nie-siebie”, jak skrusza i pokuta, pokora, posłuszeństwo i ufanie Bogu”; P.C. VITZ, *Psychologia...*, s. 150.

47 Por. tamże, s. 15-29.

4. Psychologia w służbie zbawienia

Wspominając o możliwościach pozytywnego zastosowania psychologii w ramach „drogi do zbawienia”, mam na myśli przede wszystkim C. Junga, a również wielu innych autorów zajmujących się problemem „choróbego”, zwłaszcza zaburzeniem narcystycznym. Wokół tematu *hybris* jako „egzystencjalnego narcyzmu” kształtuje się owocny dialog i współpraca teologii i psychologii, wzajemnie się wspomagających i korygujących.

W czym psychologia może pomóc teologii, gdy ściśle chodzi o zagadnienie *hybris*, obecnej zarówno w życiu osób religijnych, dążących do doskonałości i do zjednoczenia z Bogiem, jak i u osób niereligijnych, a jednak dążących do doskonałości, samorealizacji i urzeczywistnienia swojego życia? W jednym i drugim przypadku zachodzi podobne niebezpieczeństwo: wielkościowa iluzja własnego „ja”. Podczas gdy osoba religijna nieświadomie traktuje drogę religijnego rozwoju jako drogę narcystycznego uwznioślenia, samego Boga sprowadzając do roli instrumentu własnej wartości, a swoją zaawansowaną duchowość traktując jako atrybut prestiżu, osoba niereligijna często ulega pokusie dość świadomego i zamierzonego ustanowienia swojej doskonałości wartością absolutną. Różnica między jednym i drugim na płaszczyźnie struktury psychologicznego funkcjonowania i motywacji nie jest tak wielka, jakby się mogło wydawać.

W czym zatem psychologia może pomóc teologii? Nie jestem tu w stanie wskazać wszystkich możliwości. Dla potrzeb niniejszego studium zatrzymam się na C. Jungu i niektórych reprezentatywnych opracowaniach dotyczących narcyzmu. Wizja Junga w zakresie promocji człowieka skupia się na pojęciu indywidualizacji jako „drogi, procesu, którego punkt docelowy stanowi indywidualna i integralna struktura psychiczna – osobowość. [...] Propozycja Junga nie oznacza indywidualizmu czy egocentryzmu, który wyobcowuje jednostkę z życia społecznego i kulturowego, [...] indywidualizacja jako droga do osobowości jest decyzją moralną i niezbędnym warunkiem wstępnym przy podejmowaniu wyższych zobowiązań”⁴⁸. Jeśli pod pojęciem „wyższych zobowiązań” rozumiemy różne formy chrześcijańskiego powołania, jak miłość bliźniego i dążenie do świętości, to korzystnym może się wydać rozważenie tego, co dzieje się na drodze indywidualizacji w rozumieniu twórcy psychologii analitycznej.

48 Por. Z.W. DUDEK, *Podstawy psychologii Junga...*, s. 117.

Zdaniem Junga na drodze do dojrzałości osobowościowej najważniejszą instancją jest ego, czyli dojrzała świadomość indywidualna. Indywidualizacja zmierzająca do integralnej osobowości (obejmującej takie kryteria, jak: powołanie, całość i pełnię oraz dojrzałość) „podlega zasadzie wewnętrznej konieczności, co różni ją od zwykłego indywidualizmu, którego podłożem są egoistyczne ambicje, przejęte z zewnątrz poglądy, konwencjonalne kryteria, lęki, życzenia albo naciski i polecenia”⁴⁹. Proces indywiduacji wyraża się w umacniającej się relacji ego z archetypem Jaźni – symbolem jedności i całości – obejmującym indywidualną i zbiorową świadomość i nieświadomość. Proces ten przebiega na różnych etapach: najpierw jest tzw. inflacja pierwotna (narcyzm pierwotny), czyli jedność ego z Jaźnią, następnie dokonuje się aktywna inflacja poprzez podejmowanie prób przekraczania siebie (fantazja, marzenia, zdolności, potencjał twórczy, zasoby) oraz doświadczenia alienacji na drodze przeżycia porażki i odrzucenia, zerwania więzi ego–Jaźń (kompleksy indywidualne, zranienia psychiczne, deficyty i nierozwiązane sytuacje). Skutkiem tego jest wewnętrzne odrodzenie polegające na pogłębiającej się świadomości Jaźni, własnej wartości i niepowtarzalności, indywidualnych możliwości i ograniczeń ego. Ostatecznie tworzy się inflacja wtórna jako doświadczenie mocy archetypów i wartości „ja”, pojednanie wymiaru indywidualnego i zbiorowego, doświadczenie akceptacji i przeżycie wewnętrznej relacji ego z Jaźnią⁵⁰.

W całym procesie rozwoju naczelną rolę odgrywa Jaźń, która, jeśli spełnia swoją rolę, łączy w sobie zasadę pokory (małości i ograniczoności ego) z zasadą godności (wielkości i nieograniczoności Jaźni). Indywidualizacja może jednak przebiegać niewłaściwie. Jedną z najczęstszych form jej niepowodzenia jest powstanie tzw. ego inflacyjnego, które polega na nadęciu się ego treściami archetypowymi na drodze negatywnej inflacji (narcyzm wtórny)⁵¹. Inaczej mówiąc, jest to „droga na skróty”. Ego identyfikuje się nadmiernie z Jaźnią i traci świadomość indywidualnych granic. Przyjmuje ona różne postaci, w zależności od stopnia i rodzaju uzależnienia czy wręcz zniewolenia i owładnięcia ego przez treści nieświadome⁵². Bardzo dramatycznym wyrazem porażki indywiduacji,

49 Zob. tamże, s. 119.

50 Por. tamże, s. 125.

51 Por. T. CANTELM, F. ORLANDO, *Przekroczyć narcyzm...*, s. 24.

52 Z.W. DUDEK, dz. cyt., s. 140 n. C. Jung opisuje to zjawisko w ten sposób: „Nadęta świadomość – staje się coraz bardziej egocentryczna, zdaje sobie sprawę jedynie z istnienia siebie samej. Nie potrafi uczyć się z przeszłości, nie umie pojąć tego, co dzieje się w teraźniejszości, nie jest w stanie wysnuwać właściwych wniosków na przyszłość. Jest sama przez siebie zahipnotyzowana, dlatego

pokazującym jednak mechanizmy działania *hybris* w kategoriach psychologicznych, jest przykład F. Nietzschego. Píše o nim Jung: „Tragedia wyrażona w „Tako rzecze Zaratustra” polega na tym, że ponieważ Bóg Nietzschego umarł, on sam stał się bogiem, stało się tak dlatego, że nie był ateistą”⁵³.

Zdaniem Junga Nietzsche nie był ateistą, gdyż dotknął go „wewnętrzny przymus upersonifikowania swego drugiego ja, które określał mianem Zaratustry lub, kiedy indziej, Dionizosa”⁵⁴. Przymus ten był konsekwencją ogłoszenia „śmierci boga”. Jednak ostatecznie to samego siebie uznał za boga, gdyż bóstwo umieścił we własnym ciele, w jego instynktownej mądrości przekraczającej wiedzę świadomości. Ten, który chrześcijan nazywał „wzgardzicielami ciała” (nieświadomości), przez Junga został określony „rodzajem materialistycznego proroka”.

„Śmierć boga” prowadzi do inflacji świadomości dlatego, że świadomość zostaje pozbawiona nadrzędnej wobec niej instancji⁵⁵. Sztucznie ustanowiona instancja w postaci Zaratustry czy Dionizosa nie mogła grać właściwej roli właśnie dlatego, że była instancją spreparowaną, nieobiektywną. Metafizyka filozofa jest metafizyką immanencji, jak nazwał ją K. Jaspers, gdyż odrzucił prawdę obiektywną i oparł się na tym, co tu i teraz.

Według diagnozy Junga przyczyną życiowej katastrofy Nietzschego była „słabość jego ego, które pełni rolę pośrednika między otoczeniem i nieświadomością osobniczą. Dojrzałe, zharmonizowane ego to czynnik niezbędny w integracji Cienia indywidualnego i we wzmacnianiu oraz rozwijaniu świadomości siebie. (...) Nietzsche (...) żył w całkowitej izolacji emocjonalnej. Reakcją na taki stan było wycieńczenie organizmu i załamania nerwowe”⁵⁶. Poniekąd jest to los całej ludzkości, zwłaszcza kultury europejskiej: „Brak obrazu Boga i idąca za tym inflacja świadomości jest problemem człowieka współczesnego jako takiego.

nie pozwala na podjęcie dialogu z sobą. Świadomość jest więc skazana na katastrofy, które siłą rzeczy muszą ją powalić. Inflacja w paradoksalny sposób doprowadza do tego, że świadomość pogrąża się w nieświadomości, por. tenże, *Psychologia i alchemia*, Warszawa 1999, s. 537.

53 C.G. JUNG, *Psychologia i religia*, Warszawa 1995, s. 110.

54 Tamże.

55 Por. M. PIROG, „Ciało i jaźń – przypadek Nietzschego”, w: *Albo albo. Problemy psychologii i kultury. Tożsamość*, red. Z.W. DUDEK, Warszawa 2000, s. 12.

56 A. TABERO, „Śmierć i nieodrodzenie. Nietzschego próba samo-inicjacji”, w: *Albo albo. Problemy psychologii i kultury. Psychologia religii*, Warszawa 2003, s. 96.

Niczym nieograniczona *hybris* świadomości w połączeniu z naukową eksploracją rzeczywistości materialnej zagraża przyszłości całej ludzkości”⁵⁷.

Idea Nietzscheańskiego nadczłowieka przypomina obraz zaburzenia narcystycznego, włącznie z leżącym u jego podłoża słabym i niedojrzałym ego. Jego niedojrzałość przejawia się w niepewności co do swojej wartości i w ciągłym wahaniu się i napięciu między „wielkościowością a bezwartościowością”⁵⁸. Wynika to z tego, że środowisko nie pozwoliło osobie rozwinąć w sobie własnego obrazu siebie jako kogoś wartościowego lub potraktowało ją instrumentalnie. Nie zdoławszy rozwinąć swojego wartościowego i prawdziwego „ja”, jednostka narcystyczna, jak twierdzi Winnicott, rozwija „self fałszywe”. „Osobowość narcystyczna wyolbrzymia i adoruje samą siebie, ogrywa role, by otrzymać nadzwyczajne pochwały, manipuluje, uprzedmiotawia i dewaluuje w służbie wielkościowego self i wydaje się, że wierzy we własną wielkościowość”⁵⁹.

Niezależnie od tego, jak opiszemy różne przejawy osobowości narcystycznej, ciekawe z punktu widzenia teologii i duchowego rozwoju, w którym – jak w każdym innym obszarze samorealizacji i spełnienia – może pojawić się element narcystycznej kompensacji, jest spojrzenie na odpowiedzialną za powstanie narcyzmu dynamikę rozwoju. Najlepiej uzasadniona została ona przez Kohuta, który twierdził, że u podstaw rozwoju osobowościowego, ale też zaburzenia narcystycznego, leżą dwie wrodzone potrzeby: ambicji i idealizacji. Ambicja wymaga odpowiedniego odzwierciedlenia, natomiast idealizacja wymaga zdolności innych osób do idealizacji w celu osiągnięcia optymalnego rozwoju. W świetle teorii psychologicznych można mówić o narcyzmie zdrowym, opartym na potrzebach wrodzonych. Jeśli owe potrzeby nie są odpowiednio spełniane i zarazem odpowiednio frustrowane, może się rozwinąć narcyzm chorobliwy. Struktura ego rozwija się bowiem przy optymalnym stopniu realizacji owych potrzeb, czyli ani nadmiernym, ani niedostatecznym⁶⁰. Ego rozwija się właściwie według naprzemiennych faz inflacji i frustracji – poczucia spełnienia i poczucia braku. Gdy te fazy równoważą się, co szczególnie ważne jest w pierwszych latach życia, to ego nabiera wartości siebie i siły.

Gdy ego jest słabe i nie potrafi wyznaczyć swojej wartości, ucieka w formy kompensacji małowartościowości, zarazem przekraczając swoje granice.

57 M. PIROG, „Ciało i jaźń...”, s. 17.

58 Zob. S.M. JOHNSON, *Style charakteru*, Poznań 1998, s. 56.

59 Tamże, s. 57.

60 Por. S.M. JOHNSON, *Humanizowanie narcystycznego stylu*, Warszawa 1993, s. 25.

Dominujące cechy stylu zachowania narcystycznego to: roszczeniowość, wielkościowość i uprzedmiotowienie innych. W zupełności pokrywa się to z opisywanymi na początku postaciami *hybris*. Czy jednak w tym wypadku, gdy mamy do czynienia z zaburzeniem narcystycznym lub pośrednimi stanami stylu narcystycznego funkcjonowania, wolno nam dopuszczać się oceny moralnej takich postaw, bez indywidualnego podejścia do osoby i jej historii życia, w tym też historii zranień? To zresztą chodzi nie tylko o historię urazów z dzieciństwa i wieku dorastania, ale również o wspomniany fakt wzrostu narcystycznego czynnika w mentalności współczesnej. Wypełniająca człowieka pustka domaga się pokonania jej przez poszukiwanie coraz silniejszych bodźców. Dostosowujący się wciąż do nowych wymagań i dążący do perfekcjonizmu człowiek ulega złudzie swojej doskonałości, oddalając się zarazem od swoich uczuć. Z tych i innych powodów w naszym społeczeństwie promowane jest „ja fałszywe”⁶¹. To swego rodzaju przymus bycia doskonalszym i lepszym.

5. *Hybris i kenosis*

Ostatnie akapity jedynie fragmentarycznie wskazywały na dorobek psychologii w dziedzinie rozumienia mechanizmów narcystycznego stylu i zaburzenia osobowości. Wiedza ta oraz spostrzeżenia socjologiczno-antropologiczne na temat współczesnej kultury powinny stać się wielce wymowne i ważne dla teologii. Tam bowiem, gdzie jako priorytet ustanawia się konieczność rozwoju, doskonalenia i realizacji ideałów, zawsze pojawia się również zagrożenie pojawienia się lub umocnienia narcystycznej struktury osobowości. Z jednej strony narcyz będzie podatny na pokusę ucieczki we wzniosłość i duchowość, aż do połączenia się z bóstwem i partycypacji w boskich prerogatywach. Z drugiej strony – o czym wiedzą święci i asceci – wejście na drogę rozwoju duchowego i doskonałości na każdym etapie grozi popadnięciem w pychę i poczucie duchowej wyższości.

Powstaje dylemat zarówno teoretyczny, jak i praktyczny. Obydwa te dylematy można streścić w postaci pytania: czy istnieje jakiś nieunikniony konflikt pomiędzy dążeniem do świętości czy doskonałości moralnej, zakładającej zarazem wyrzeczenie się siebie i uniżenie, a faktem budowania w sobie zdrowego narcyzmu jako jednej z rozwojowych konieczności? Dylemat ten istnieje zarówno w teologii, jak i w psychologii. Dlatego nie jest prawdą, że wszechobecny selfizm w psychologii oznacza zarazem zapomnienie ewangelicznej reguły pszenicznego

61 Por. H.P. RÖHR, *Narcyzm – zakłète „ja”*, Poznań 2007, s. 165.

ziarna, które musi obumrzeć, by wydało plon. U wielu klasyków psychologii znajdziemy wyraźne uwzględnienie zagrożeń rozwojowych i możliwości rozwoju narcyzmu oraz wiele cennych wskazań i wyjaśnień, z których mogłaby korzystać teologia. Tym niemniej dla psychologii wciąż pozostanie problemem nierozwiązana kwestia antropologii i właściwego poznania człowieka w jego naturze. To z tego powodu wiele nawet dobrze pomyślanych projektów, jak psychologia humanistyczna, ruch potencjału ludzkiego, neurolingwistyczne programowanie (NLP) i wiele innych, zwłaszcza terapeutycznych wynalazków prowadzić może i często prowadzi ku większemu nieszczęściu niż pożytkowi, co oczywiście też jest uwarunkowane wiedzą poszczególnych terapeutów.

Inaczej jest w teologii, gdzie problem stosunku człowieka do Boga, stworzenia do Stwórcy, natury do łaski, ludzkiej wolności do Boskiego autorytetu został rozwiązany stosunkowo wcześniej i należy to do ważniejszych osiągnięć chrześcijaństwa. Nie można powiedzieć, jak twierdzi Z.W. Dudek, że „w chrześcijaństwie przed inflacją chroni koncepcja grzechu pierworodnego”, podważając boskość człowieka, jednocześnie stwarzając „mu perspektywę osiągnięcia tego stanu w drodze wysiłków na drodze życia”⁶². Doktryna o grzechu pierworodnym miała tutaj rzeczywiście duże znaczenie, o czym przekonują kontrowersje wokół pelagianizmu i ustalenia wprowadzone przez św. Augustyna. Bardziej jednak podstawową jest doktryna o stworzeniu i kondycji stworzenia od samego początku, jeszcze przed grzechem. Tutaj z kolei można przyznać rację Dudkowi, który za E. Edingerem widzi w opowieści o biblijnym Adamie obraz inflacji ego i uważa, że psychologiczną wymowę tej inflacji „wyraża doktryna o grzechu pychy (*hybris*)”⁶³. Na podstawie teologicznej doktryny o stworzeniu i koronie stworzenia, jaką jest człowiek uczyniony na obraz i podobieństwo Boga, utwierdza się antropologia i właściwe rozumienie ludzkiej kondycji z jej możliwościami i ograniczeniami.

Najważniejszym wszakże punktem odniesienia dla teologicznej antropologii jest Boski Logos – Chrystus, na którego obraz człowiek został stworzony i który to obraz, wraz z powołaniem do boskiego synostwa, człowiek odczytuje w uniżonej kondycji wcielonego Słowa. W tym obrazie kenozy Chrystusa objawia się zarówno natura miłości jako najważniejszego atrybutu człowieka i Boga, jak też natura drogi, jaką należy iść, aby dojść do obiecannej wielkości. Tym, co najbardziej odróżnia perspektywę teologiczną od psychologicznej, jest jej akcent na sprawstwo Boga,

62 Por. Z.W. DUDEK, *Podstawy psychologii Junga...*, s. 213.

63 Por. tamże, s. 212.

który jest właściwym autorem ludzkiego dojrzewania, przemiany i doskonałości. Nie znaczy to, jak wynikałoby z uproszczonej interpretacji tej drogi, że sprawą człowieka jest jedynie asceza i negatywny wymiar tej drogi, czyli uniżenie. W chrześcijańskim rozumieniu uniżenie jest drugim imieniem postawy pokory, ta natomiast jest zdolnością rozeznawania prawdy i życia według niej – zwłaszcza prawdy o samym sobie i o Bogu.

W tym przypadku sformułowany wyżej dylemat może być rozwiązany jedynie w oparciu o chrześcijańskie rozumienie pokory i nie musi oznaczać negowania pozytywnego dorobku psychologii, jak np. konieczności rozwijania pozytywnego narcyzmu, czyli uprawnionych pragnień wielkości, znaczenia i godności. Ułatwia nam to sama Biblia, która zjawisk dumy i wyniosłości nie traktuje jako samych w sobie złych⁶⁴. Podobnie myśleli zresztą Grecy, u których to pojęcie „nie służyło wyrażaniu uczucia dumy w takim sensie, w jakim wszyscy ją odczuwamy, na przykład gdy dobrze wykonamy zadanie, czy też w sytuacji, gdy ktoś z naszych bliskich zdobywa nagrodę. Odnosiło się ono natomiast do tego, o czym czytamy w Księdze Rodzaju – do ludzkiego pragnienia, by być czymś więcej niż to, do czego ma się prawo”⁶⁵. Na tej drodze może nastąpić pojednanie psychologii, która posiada ambicje soteriologiczne, z teologią, która niekiedy nie docenia koniecznego wkładu, jaki we własne zbawienie może wnieść człowiek, i która być może w wielu swoich wersjach powinna się wyleczyć ze zbytnej podejrzliwości wobec ludzkiego potencjału wzrostu. Na ten potencjał należy raczej patrzeć jako na konieczny korelat Bożej łaski w dziele zbawienia człowieka, by nie miał mocy i uzasadnienia zarzut Nietzschego, który chrześcijan nazywał „wzgardzicielami ciała”, mając na myśli całą ludzką przyrodzoność. Psychologia powinna z kolei uważać, by nie upaść przez zbytne przecenienie przyrodzonych możliwości człowieka w dążeniu do pełni.

*

Tematyka *hybris i kenosis*, która przez znaczeniową kontrastowość, a zarazem „przystawalność” tych teologicznie ważnych pojęć, domagałaby się szerszego opracowania, tutaj znalazła jedynie formę zaproszenia do dalszych przemyśleń. Najważniejsze w tym poszukiwaniu wydaje się uzyskanie odpowiedzi na pytanie o to, gdzie, w jakim sensie i w jakich formach *hybris* jako naturalna skłonność ludzkiej natury wykracza w swoim działaniu przeciw Bogu, jednocześnie

64 Por. G. BERTRAM, „ὕβρις κτλ.”..., s. 298.

65 J.F. KELLY, *Jak odpowiadać...*, s. 30.

degradując człowieka. Jest to zarazem pytanie o to, w jakim zakresie owa *hybris* jest przejawem natury sprzed jej upadku w grzech, a w jakim zakresie przez Boga danym sposobem współpracy z Nim na podstawie naturalnych skłonności i potrzeb ludzkiej natury. Dalej, ważne jest pytanie, czy dążenie do i osiągnięcie zbawienia przez człowieka dokonuje się w zupełnie nowej, dodanej do natury przestrzeni, czy też może właśnie w przestrzeni dostępnej zmysłom i wszelkim ludzkim umysłowo-emocjonalnym i wolitywnym władzom, co oznaczałoby, że wszystko, co naturalnie człowiecze, jest zaproszone do zbawczego dialogu z Bogiem, a nauki, które w tej przestrzeni się poruszają, mimo swojej odrębnej celowości i racjonalności, mogą zostać przez teologię włączone w ów dialog jako kolejny w nim głos. Może właśnie w przestrzeni rozważań nad związkami i kontrastami między *hybris* i *kenosis* rozwiązanie tych tak ważnych i z coraz większą siłą narzucających się dylematów współczesności stałoby się bliższe, a przynajmniej dobre miejsce znalazłby w tej przestrzeni dialog między teologią a innymi naukami o człowieku czy w ogóle innymi naukami pozytywnymi. Jeśli tak, to skromny – heurystyczny – cel tego opracowania został osiągnięty.



O. PAUL FRANCIS SPENCER CP

Najświętsza Maryja Panna w życiu i nauczaniu św. Pawła od Krzyża

Maryja w dzieciństwie i wczesnych latach św. Pawła od Krzyża

Urodzony 3 stycznia 1694 roku, znany nam jako św. Paweł od Krzyża, Paweł Franciszek Danei, był, jak sam zwykł był mówić, Lombardczykiem. Miasto Ovada, w którym jego ojciec jako drobny kupiec prowadził rodzinny biznes, położone jest terenach dalekiej północy Republiki Genueskiej, na linii starej pielgrzymiej drogi z Anglii do Rzymu. Na tej linii znajdowały się też Cremolino, Campo Ligure i Castellazzo, miasteczka, w których Paweł spędził swoje lata młodości i wczesną dorosłość. Każdy, kto dorastał w siedemnastowiecznej Italii, otoczony był atmosferą maryjnej pobożności, jako że kraj ten, według słów Stefano de Fiores¹, określić można jako „epicentrum” siedemnastowiecznej mariologii.

Co do Pawła, wydaje się, że w latach swej wczesnej formacji był on związany ze wspólnotami znanymi z ich pobożności i czci dla Maryi. Jego rodzice poznali się w bractwie Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny, którego obydwójce byli członkami, i swoje zaślubiny przeżywali w kaplicy bractwa. Sam Paweł został przyjęty do bractwa już w trzynastym roku życia. Niebieski habit, jaki nosił podczas procesji i innych ceremonii, można jeszcze zobaczyć w domu rodziny Danei w Ovada. Zaraz naprzeciw domu znajdował się kościół ojców dominikanów i klasztor pod wezwaniem Najświętszej Maryi Łaskawej. Dziś dominikanów już tam nie spotkamy, ale choćby krótki spacer we wnętrzu kościoła wystarczy nam, aby się przekonać, że młody Paweł wzrastał w atmosferze podkreślającej rolę Maryi w życiu chrześcijan. Jego dożgonna cześć dla różańca skłoniła go do tego,

1 DSAM, X, 460.

by na kilka tygodni przed śmiercią prosić ojca generała Dominikanów o zgodę na włączenie swoich zakonników do Towarzystwa Świętego Różańca².

Formalna edukacja szkolna Pawła zaczęła się w klasztorze karmelitów w sąsiedniej wiosce Cremolino. Księża, którzy prowadzili tę szkołę, byli karmelitami starej obserwacji (tzw. karmelici trzewiczkowi), a ściany głównego korytarza były i nadal są udekorowane freskami przedstawiającymi świętych zakonu karmelitów. Pierwszy z nich ukazuje Maryję dającą szkaplerz angielskiemu karmelicie, Św. Szymonowi Stock.

W 1718 roku rodzina Danei przeprowadziła się do Castellazzo i w posiadanie wzięła stary rodzinny dom niedaleko parafialnego kościoła Najświętszej Maryi Panny, którym opiekowali się ojcowie Serwici. Był to jeden z trzech kościołów w miasteczku i właśnie tutaj św. Paweł został bierzmowany 23 kwietnia 1719 r. Tutaj też spotkał pierwszego księdza, który był mu duchowym kierownikiem. Tak więc swoje wczesne lata spędził Paweł w maryjnym bractwie i pod kierownictwem trzech różnych wspólnot, znanych ze swojej maryjnej pobożności - dominikanów, karmelitów i serwitów.

Obecność Maryi w „założycielskich” doświadczeniach Pawła

Gdy przyglądamy się kluczowym doświadczeniom, które doprowadziły Pawła do założenia nowej zakonnej wspólnoty, dostrzegamy tam obecność Maryi, która, choć na początku była dość dyskretna, przez późniejsze pokolenia została wyraźnie podkreślona. W dokumencie znanym jako *Wprowadzenie do pierwszej Reguły*, napisanym podczas rekolekcji pod koniec 1720 roku, Paweł opowiada o otrzymanych „oświeceniach” i „inspiracjach”, które dotyczyły założenia Zgromadzenia Męki Pańskiej, na początku znanego jako Ubodzy Jezusa. Opisuje tam pierwsze natchnienie rozpoczęcia nowej drogi życia, które zostało mu dane podczas wędrówki wzdłuż wybrzeża koło Sestri Ponente, niedaleko Genui. Wysoko ponad wybrzeżem zobaczył on wówczas dobrze mu znany ośrodek maryjnego kultu – mały kościółek i samotnię Madonny del Gazzo. Píše o tym między innymi: „gdy tylko to samotne miejsce zobaczyłem, moje serce zapragnęło samotności”³.

Decydującym doświadczeniem, które popchnęło Pawła do założenia zakonnej

2 W. M. STRAMBI, *Vita del venerabile Servo di Dio P. Paolo della Croce estratta fedelmente dai processi ordinari*, Roma 1786, s. 367.

3 Listy IV, 217 (cytaty wzięte są z wydania Listów w opracowaniu Ojca Amedeo z 1924 roku).

wspólnoty i które skrzystalizowało wiele otrzymanych przez niego natchnień, była wizja habitu nowego zgromadzenia, otrzymana w lecie 1720 roku. Opisuje to wydarzenie następującymi słowami:

Gdy lato już minęło (nie mogę sobie przypomnieć ani miesiąca, ani dnia, bo jakiś czas już upłynął, a nie zapisałem, ale wiem, że było to w czasie, gdy zbierało się zboże), w dzień powszedni przyjąłem niegodnie komunię świętą w kościele Wielebnych O.O. Kapucynów w Castellazzo i przypominam sobie, że byłem bardzo skupiony, potem mi przyszło iść do domu, a ulicą szedłem skupiony, jak na modlitwie. Kiedy byłem na jednej uliczce i miałem skręcić do domu, uniesiony zostałem w Bogu. W wielkim skupieniu, zapominając o wszystkim i z wielką słodyczą wewnętrzną, ujrzałem w tej chwili w duchu siebie ubranego na czarno aż do ziemi z białym krzyżem na piersiach, a pod krzyżem miałem napisane Najświętsze Imię Jezusa białymi literami. W tej chwili usłyszałem, jak mi ktoś mówił te słowa: To znak, jak musi być jasne i czyste to serce, które ma nosić na sobie wyryte Najświętsze Imię Jezus. Widząc i słysząc to, zacząłem płakać, a potem przestałem. Za niedługą chwilę ujrzałem w duchu, jak zakładam świętą czarną tunikę z Najświętszym Imieniem Jezusa i krzyżem, całym białym. Przyjmowałem ją z radością serca⁴.

W biografiach św. Pawła od Krzyża często czytamy, że miał on widzenie Maryi, noszącej na sobie pasjonistowski habit, która przekazała mu polecenie, aby założył wspólnotę zakonną. Wspólnota ta miała nosić taki właśnie habit i przeżywać żałobę śmierci Jej Syna. Mówiące o tym świadectwa pochodzą z procesu kanonizacyjnego, zwłaszcza od Róży Calabresi. Róża spotkała Pawła po raz pierwszy na kilka miesięcy przed jego śmiercią, gdy miał już 81 lat. Spisany zbiór rozmów Róży z Pawłem podczas jej pielgrzymki do Rzymu w 1775 roku daje często bardzo odmienny obraz wewnętrznego życia Pawła w stosunku do tego, jaki można stworzyć z materiału pochodzącego z innych źródeł. Na temat wizji habitu mówi ona:

Pewnego dnia (Paweł od Krzyża) zwierzył się mi z następującego wydarzenia tymi słowami: „Zobaczyłem Najświętszą Maryję Dziewicę w czerni ze znakiem na jej piersi, który faktycznie jest tym samym, jaki nosiłem ja sam i moi zakonnicy. Z miłością przekraczającą miłość matki powiedziała mi: Mój synu, czy widzisz, jak ubrana jestem w strój żałoby? Jest tak z powodu najboleśniej

4 Tamże, 218-219.

Męki Jezusa, mojego umiłowanego Syna. Ty masz nosić ten sam strój i masz założyć Zgromadzenie, którego członkowie będą się również ubierali w ten sposób i będą nieustannie nosić żałobę na pamiątkę Męki i śmierci mojego drogiego Syna”⁵.

Od razu uderza nas wyraźna różnica, jaka zachodzi między opowiadaniem Róży Calabresi na temat tego doświadczenia a sprawozdaniem z tego samego wydarzenia z ust samego Pawła krótko po to tym, gdy się dokonało. Jednak, pomimo że Róża opowiada swoją wersję zgodnie ze swymi własnymi kategoriami i stosownie do własnego rozumienia, w jej świadectwie zawierają się elementy, które były również realnie obecne w Pawłowym założycielskim natchnieniu. Idea stroju oznaczającego żałobę, którą Paweł znalazł w *Traktacie o miłości Bożej* św. Franciszka Salezego⁶, jest tak samo obecna w zachowanym fragmencie *Reguły* z 1720 roku, gdzie Paweł pisze: „Musisz wiedzieć, mój Drogi, że głównym celem noszenia czarnej tuniki (zgodnie ze szczególnym, przekazanym mi przez Boga natchnieniem) jest noszenie żałoby po męce i śmierci Jezusa”⁷. Nie ma tam odnośnika do Matki Bożej, jak wiemy o tym ze świadectwa ojca Jana Marii od św. Ignacego. Ten to bowiem opowiada, jak kanonik, Paweł Sardi, który w czasie tej wizji był bliskim przyjacielem Pawła, jakieś trzy lata później spisał opowiadanie o tym, co się wydarzyło. W opowiadaniu tym pisze, że Paweł widział Najświętszą Dziewicę. Gdy Paweł zobaczył ten tekst, powiedział, że nie jest on ścisły, gdyż „nie widział on Maryi cielesnymi oczami, chociaż był świadom jej obecności i rozumiał, że była Ona obecna”⁸.

Dzień, gdy Paweł po raz pierwszy zobaczył Monte Argentario, mające się stać kolebką jego Zgromadzenia, był świątecznym dniem Narodzenia Maryi. Było to w roku 1721 podczas jego pierwszej podróży do Rzymu i to właśnie podczas tej wizyty w Wiecznym Mieście Paweł złożył ślub szerzenia pamięci o Męce Pańskiej, który wciąż pozostaje specjalnym ślubem pasjonistów. Miało to miejsce w kaplicy Matki Bożej w Bazylice Santa Maria Maggiore, przed ikoną Maryi, znaną

5 Processi, IV, 150n (cytaty z procesu beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego św. Pawła od Krzyża pochodzą z edycji pod red. O. Gaetano dell'Adoloratta).

6 FRANCISZEK SALEZY, *Traktat o miłości Bożej*, księga V, rozdz. V.

7 Listy IV, 220.

8 Processi I, s. 38.

jako *Salus Populi Romani*. Pisząc o tym wydarzeniu, pierwszy biograf Pawła, św. Wincenty Maria Strambi, mówi:

Złożył ślub, jak gdyby ofiarował go Panu przez ręce Najświętszej Maryi Panny, z wielkim duchowym pocieszeniem i ufnością, że będzie mógł go wypełnić wiernie, ponieważ jest pod opieką Najświętszej Matki⁹.

Maryja w Dzienniku duchowym Pawła

Najwcześniejszym zachowanym tekstem pisanym św. Pawła od Krzyża jest dziennik czy zeszyt modlitwy, jaki prowadził on podczas czterdziestodniowych rekolekcji w Castellazzo, od 23 listopada 1720 do 1 stycznia 1721, po tym, jak z rąk Monsiniora Gattinary, biskupa Alessandri, otrzymał czarną tunikę. Na pierwsze zdanie w *Dzienniku duchowym* składają się słowa: *Deo gratias et Mariae semper Virgini*. Rozpoczyna więc swoje rekolekcje w postawie dziękczynienia Bogu i Maryi, zawsze Dziewicy. Poza tym zdaniem w trakcie rekolekcji wspomina Maryję jeszcze sześciokrotnie. W szóstym dniu rekolekcji, 28 listopada, Paweł notuje:

Przypominam sobie, że modliłem się do Błogosławionej Dziewicy ze wszystkimi Aniołami i Świętymi, a zwłaszcza świętymi Zakonodawcami, i na mgnienie oka wydawało mi się w duchu, że widzę ich w pokłonie przed Najświętszym Majestatem Boga i proszących w tej intencji. To przyszło mi na chwilę, jak błyskawica, wśród słodczy, pomieszanej ze łzami. Sposób, w jaki to oglądałem, pozbawiony był form cielesnych, działo się to w umyśle, przy zrozumieniu duszy. Nie wiem, jak to wyjaśnić, i prawie zaraz znikło¹⁰.

Tekst ten jest jedynym zapisanym Pawłowym opowiadaniem na temat wizji Najświętszej Maryi Dziewicy. Zadziwia nas on trzeźwością i klarownością, z jaką wyjaśnia efekty tej wizji w sobie. Jego modlitwa do Maryi i świętych jest skupiona na temacie fundacji jego wspólnoty zakonnej.

9 W. M. STRAMBI, *Vita...*, s. 363.

10 *Diario Spirituale di S. Paolo della Croce*, Testo Critico, Wstęp i przypisy E. ZOFFOLI, Roma 1964 (wyd. pol. *Relacja z ćwiczeń duchowych w Castellazzo*, opr. i tłum. W. LINKE CP, „Teksty i studia z duchowości Zgromadzenia Męki Pańskiej”, Sadowie – Warszawa 1998, z. 5).

Dwa dni później znowu notuje o swojej modlitwie do Maryi, tym razem prosząc o łaskę pokory:

Przypominam sobie, że prosiłem mojego Jezusa, by mnie obdarzył najwyższym stopniem uniżenia. Pragnąłem być ostatnim z ludzi, ostatnią szumowiną ziemi, i z wieloma łzami prosiłem Błogosławioną Dziewicę, bym otrzymał łaskę¹¹.

Następne odniesienie do Maryi w *Dzienniku duchowym* św. Pawła od Krzyża ma miejsce 21 grudnia. W tym przypadku Paweł zwraca się do Maryi z prośbą o pomoc w czasie pokusy. Dzieje się to dwukrotnie w ciągu jednego dnia. Pierwsza pokusa spowodowana była opóźnionym przybyciem księdza na mszę. Gdy Paweł odbywał swoje rekolekcje w kościele św. Karola, służył do mszy wielu księżom, którzy tam celebrowali. Był to dla niego dzień szczególnie trudny. Jak mówi, doświadczał „ataków i walk”. Czytamy tam dalej:

Tego dnia byłem dręczony z wielką gwałtownością przez większość z tych rzeczy i duch opierał się i chciał zostać na modlitwie z Bogiem, chociaż czuł się zasmucony i zrozpaczony, a ciało przeciwnie - nie chciało, i z tego powodu namiętności wzburzyły się wywołując gwałtowny smutek serca, które wzruszało się i wstrząsało mną od głowy do stóp do tego stopnia, że odczuwałem ból w kościach i dochodziło do tego, że zdawało mi się, że więcej nie wytrzymam¹².

To właśnie w tym kontekście Paweł doświadczał dwóch poważnych pokus, które skłoniły go do zawierzenia siebie Maryi:

Później pojawił się nieprzyjaciel z pokusami niecierpliwości, pobudził mnie do oburzenia na księży, którzy przyszli odprawiać Mszę świętą pokazując mi, że przyszli zbyt późno i zdawało mi się, jakby mnie ktoś zmuszał do powiedzenia im obrzydliwych bzdur. Zaniosłem więc wołanie do Boga i do Maryi, żeby mi pomogła i mówiłem, że chcę tak zostać, aż zostaną odprawione wszystkie Msze święte, a to dlatego, by przeciwstawić się pokusie, bo zdawało mi się, jakby mnie ktoś zmuszał do wyjścia¹³.

11 Tamże, s. 61.

12 Tamże, s. 72.

13 Tamże, s. 72-73.

Następna pokusa była dla Pawła o wiele bardziej trudna do zniesienia. Był on w niej kuszony do bluźnierstwa przeciw Bogu:

Jak tylko to się skończyło, poczułem, że natchodzi mnie pokusa najstraszliwszych bluźnierstw przeciw Bogu. Zdawało mi się, że słyszę, jak ktoś mówi w moim wnętrzu ohydne łotrostwa. Wołałem więc Maryję, by mi pomogła. Chcę powiedzieć Waszej Ekscelencji, że w tym stanie dusza znajduje się jakby w wielkim opuszczeniu, nie odczuwa już poruszeń serca zwróconych ku Bogu, nie przypomina sobie nic z rzeczy duchowych, zdaje się być rzucona w otchłań nędzy. (...) Jest też prawdą, że co do tych pokus przeciw Bogu, modliłem się o uwolnienie od nich. Te diabelskie słowa masakrują serce i duszę. Cierpieć - to niewiele znaczy, ale dusza nie może cierpieć czując, że doznaje pokus przeciw swemu Bogu¹⁴.

Zasługuje na uwagę to, że w tych momentach poważnych pokus i głębokiego opuszczenia zwraca się do Maryi. 28 grudnia, w święto Niewinnych Młodzianków, Paweł przywołuje na pamięć ucieczkę do Egiptu i wyraża swoją bliskość i podobieństwo do Maryi w jej cierpieniu, pisząc:

Przypominała mi się potem ucieczka do Egiptu z tyloma Jego niewygodami i cierpieniem, także ból Matki Bożej i św. Józefa, ale szczególnie Matki Bożej. W mojej biednej duszy zmieszały się ból i miłość ze łzami i słodyczą. Z tego wszystkiego dusza otrzymuje czasem wlane i bardzo wzniosłe zrozumienie jakiegoś jednego misterium, ale rozumie je ona w danej chwili bez form cielesnych czy wyobrażeniowych, lecz Bóg wlewa je jej poprzez dzieła swojej nieskończonej miłości i miłosierdzia (*carità e misericordia*). W samym tym momencie dusza rozumie je bardzo wzniosłe albo znajduje w Nim upodobanie, albo współcierpi, w zależności od misterium. Najczęściej dołącza się tu święte upodobanie¹⁵.

Ostatnia okazja do wspomnienia Maryi wydarza się w ostatnim dniu ćwiczeń duchowych, 1 stycznia, który był wówczas i do niedawna pozostawał Świętem Obrzezania¹⁶. Podczas służenia do mszy przy ołtarzu, ponad którym znajdował się

14 Tamże, s. 73-74.

15 Tamże, s. 82.

16 W kalendarzu liturgicznym święto to było obchodzone w Kościele do roku 1969. Obecnie jest to święto Świętej Bożej Rodzicielki (przyp. tłum.).

obraz Dziewicy Maryi, Paweł doświadcza głębokiego poczucia swojej grzeszności i słabości, które opisuje w ostatnim paragrafie *Dziennika duchowego*:

Otrzymałem inne, bardzo szczególne łaski, szczególnie myśląc o świętej tajemnicy obrzezania i usługując do Mszy odczuwałem wzniosłe światło miłości, którą Bóg mi okazuje, i na moją nędzę, niewdzięczność i życie, iż nie ośmielałem się nawet podnieść oczu, by oglądać obraz Maryi i zawsze towarzyszy mi wielki płacz zmieszany z wielką słodyczą, zwłaszcza gdy widziałem mego Oblubieńca, Jezusa, obecnego w Najświętszym Sakramencie¹⁷.

Wszystkie odniesienia do osoby Maryi w *Dzienniku duchowym* Pawła możemy streścić w następujący sposób:

- myśli o Maryi, gdy uświadamia sobie swoją kruchość;
- modli się do Maryi w czasie pokusy;
- modli się do Niej o dar pokory;
- modli się do Niej w sprawie fundacji jego nowej wspólnoty zakonnej;
- nosi w swoim sercu wspomnienie boleści Maryi.

Miejsce Maryi w Regule Pasjonistów

Rozumienie miejsca Maryi w życiu i misji zgromadzenia Pasjonistów, jakie posiadał jego Założyciel, św. Paweł od Krzyża, zostało jasno wyrażone w *Regule*. Widział on w Maryi model i inspirację dla tych, których zadaniem w Kościele miało być ożywianie pamięci o Męce Jezusa.

Ten fragment *Reguły*, którym mówi o modlitwie, jako elementy kontemplatywnego życia Zgromadzenia podaje:

- medytację tajemnic życia, męki i śmierci Jezusa;
- czułą pobożność wobec Jezusa obecnego w Eucharystii, żywej pamiętce Jego męki (z przewidywaną w najwcześniejszym tekście Reguły wieczystą adoracją);
- współczującą miłość do Maryi, skupioną na boleściach, jakie znosiła w męce swego Syna.

¹⁷ Dziennik duchowy, s. 87.

To, co w pierwszym tekście było jedynie odniesieniem do „czci względem boleści Maryi”, z czasem pogłębiło się i rozrosło. W tekście *Reguły* z 1775 roku, zaaprobowanym krótko przed śmiercią Pawła, czytamy:

Najświętszą Bożą Rodzicielkę, Dziewicę Maryję niech otaczają należną czcią i niech obiorą Ją sobie za szczególną patronkę. Niech często rozważają Jej najsrozsze boleści, jakie poniosła w czasie męki i śmierci swego Syna, i niech starają się nabożeństwo do Niej rozszerzać słowem i przykładem¹⁸.

W komentarzu na temat obecności Maryi w *Regule* Fabiano Giorgini pisze:

Właściwy Zgromadzeniu charyzmat Paweł rozumiał jako wezwanie do przeżywania pamięci o męce Jezusa oraz objawienia łaskawej miłości Boga i jednocześnie do przywoływania na pamięć boleści Maryi, Matki Chrystusa, wcielonego Boga, gdyż Jej boleści i Jej bezgraniczna miłość są wewnętrznie związane z cierpieniami i miłością Chrystusa¹⁹.

Tytuły Maryi w myśli św. Pawła od Krzyża

W pismach św. Pawła od Krzyża spotykamy się z trzema tytułami Maryi, które mają szczególne znaczenie: Ofiarowanie Maryi w świątyni, Matka Boża Bolesna i Królowa Męczenników.

Ofiarowanie Najświętszej Maryi Panny w świątyni

Przez całe swoje życie św. Paweł od Krzyża odznaczał się szczególną miłością do święta Ofiarowania Maryi w świątyni. Pierwsze historyczne i znane nam, a przypadające na święto Ofiarowania Maryi Panny w świątyni, wydarzenie miało miejsce w roku 1720, w dniu, gdy otrzymał od swoich rodziców błogosławieństwo przed udaniem się do biskupiego pałacu w Alessandrii, aby przywdziać czarny habit Męki Pańskiej (zdaniem Róży Calabresi również w dzień Ofiarowania Maryi Panny otrzymał on łaskę mistycznych zaślubin). Tajemnicy Ofiarowania

18 *Reguły i Konstytucje*, Rozdz. XXI.

19 Cytat wzięty jest z konferencji prowadzonej przez Fabiano Giorgini w Mascalucia, we Włoszech.

Maryi Paweł poświęcił pierwszy klasztor-samotnię²⁰ swojego Zgromadzenia, jak i pierwszy klasztor kontemplacyjnych sióstr pasjonistek.

Św. Wincenty Maria Strambi daje takie oto świadectwo o pobożnej czci Pawła dla Matki Bożej w tej tajemnicy:

Do święta Ofiarowania Najświętszej Maryi Panny w Świątyni przygotowywał się poprzez żarliwą modlitwę nowenny. Pragnął, aby wspólnota zakonników z klasztoru na Monte Argentario, której kościół jest poświęcony tytułowi Ofiarowania Najświętszej Dziewicy, odprawiała tę nowennę razem z nim, stosując się do następującego rytuału: po wystawieniu Najświętszego Sakramentu do adoracji i po odmówieniu odpowiednich modlitw, miano śpiewać Psalm 66: Wznoscie ku Bogu okrzyki radości, wszystkie ziemie, opiewajcie majestat Jego Imienia. W słowach tego psalmu Paweł rozpoznawał sposób, w jaki Bóg go prowadził. Psalm przypominał mu również o wyjątkowych łaskach, jakie otrzymał przez pośrednictwo Najświętszej Dziewicy, która zawsze mu pomagała i chroniła go [...]. W dzień święta wydawał się być zupełnie przeniknięty duchem czulej pobożności. Nawet na swoim łożu śmierci przypominał: „Dzień Ofiarowania był dla mnie zawsze najświętszym i najbardziej uroczystym dniem”²¹.

Według brata Bartolomeo, który najpierw w Vetralla, a potem w Rzymie, w roli infirmera opiekował się Założycielem Pasjonistów w ostatnich latach jego życia, Paweł zdolny był do największych wysiłków, byleby święto Ofiarowania móc przeżywać na Monte Argentario:

Jakże często widziałem go, gdy w miesiącu listopadzie wyruszał z klasztoru Świętego Anioła (w Vetralla) lub z Toscanella, nie bacząc na złą pogodę czy straszliwe warunki podróży. Ten biedny, stetryczały stary człowiek wyruszał na Monte Argentario, aby celebrować tam święto Ofiarowania²².

W. Strambi wyjaśnia nam, dlaczego Ofiarowanie Maryi znaczyło dla Pawła tak wiele:

20 Autor używa pojęcia „retreat” (wł. „ritiro”). Określenie to wyraża specyficzne rozumienie każdego klasztoru zgromadzenia pasjonistów, które dla danej wspólnoty zakonników miało być miejscem samotności w duchowym i geograficznym znaczeniu.

21 W. M. STRAMBI, *Vita...*, s. 359-360.

22 *Processi* IV, 279.

Paweł zwykł był mówić, że to święto było błogosławioną rocznicą dnia, gdy pożegnał się ze światem i ubrał habit Męki Pańskiej po raz pierwszy. Był to dzień, w którym, będąc jeszcze w kwiecie wieku, ofiarował się Boskiemu Majestatowi. W ten sposób naśladował on niebieską Królowę, która przedstawiła się w świątyni jako najmiłsza Boskiemu sercu ofiara²³.

Paweł wybrał Maryję przedstawioną w Świątyni Bogu jako główną patronkę Zgromadzenia²⁴. Powody tej decyzji nie zostały wyjaśnione i raczej trudno uwierzyć, aby uczynił tak jedynie ze względu na osobiste preferencje. Fabiano Giorgini widzi w Ofiarowaniu Maryi Panny w świątyni nie odniesienie do świątyni w Jeruzalem, ale do Kalwarii, gdzie Maryja ofiarowała siebie w łączności ze swoim Synem²⁵. Tito Paolo Zecca, idąc po myśli Carmelo Naselli, łączy Ofiarowanie Maryi z Monte Argentario, wskazanym przez Maryję miejscem samotności, a następnie kojarzy Ofiarowanie Maryi z Jej samotnością na Kalwarii i z powołaniem do skupienia i kontemplacji²⁶.

Możliwe jednak, że właściwym miejscem, gdzie należy szukać głębszego rozumienia dokonanego przez Pawła wyboru Ofiarowania Maryi, jest jego nauczanie na temat świątyni. W swoich listach o charakterze kierownictwa duchowego Paweł często wprowadza temat świątyni. Na przykład w liście do siostry C. Gertrudy Gandolfi pisze:

W tej wizji nieba św. Jan Ewangelista widział, że w niebie nie było żadnej świątyni, i dodał, że Bóg jest świątynią tego wielkiego miasta pokoju. Och, jak dobrze i miło jest modlić się, ustami czy myślą, w tej boskiej świątyni, którą jest sam Bóg! Módl się zatem w ciszy wiary i miłości w tej świątyni, którą jest Bóg, sama siebie zatrac w niej, upokorz się, bądź posłuszna poruszeniom Ducha Świętego. Pozostań prostoduszna, nigdy nie ustępuj pokusie ciekawości (niech Bóg zachowa!) co do rozumienia boskich dzieł Pana (Jego Boskiego Majestatu) w świątyni ducha swoich umiłowanych. Któż mógłby je zrozumieć? Kochaj, cierp i pozostań milcząca oraz ukryta przed wszystkimi²⁷.

23 W. M. STRAMBI, *Vita...*, s. 360.

24 W roku 1973 roku patronat został zmieniony na Matkę Bolesną.

25 Por. przyp. 19.

26 TITO PAOLO ZECCA, *Il mistero e patrocinio di Maria SS. Presentata al Tempio nella spiritualità passionista*, Roma 1982.

27 Listy II, 522.

Widzimy tu Pawła mówiącego o świątyni Nowego Jeruzalem, którą jest sam Bóg. Ci, którzy mają wejść do tej nowej świątyni, którzy mają tam być ofiarowani, muszą przyjąć postawę Maryi, postawę pokory, posłuszeństwa i dziecięcej prostoty. Muszą nauczyć się, jak być prawdziwymi czcicielami, takimi, którzy czczą Boga w duchu i prawdzie:

„Naucz się robić swoją medytację we wnętrzu kościoła Twojej duszy. To przez wiarę nasza dusza jest świątynią żywego Boga, nasza wiara uczy, że Bóg żyje w nas. Dlatego wejdź do środka, do najgłębszej części Ciebie, i tam to adoruj Najwyższego w duchu i prawdzie”²⁸.

Tajemnica Maryi ofiarowanej w świątyni przypomina nam, że sami jesteśmy świątynią żywego Boga²⁹ i zaprasza nas do wejścia w tę wewnętrzną świątynię, aby się na nowo narodzić w Chrystusie:

„Im częściej skupiasz się na Bogu w najgłębszej wewnętrznej samotności, tym częściej będziesz obchodziła święto mistycznych Boskich Narodzin w wewnętrznej świątyni i na nowo się narodzisz do życia bardziej przebóstwionego, bogokształtnego i świętego, *et fiet in te Divina Nativitas*”³⁰.

Matka Boża Bolesna

W osiemnastowiecznej Italii ludowy kult Maryi jako Matki Bolesnej, z mnóstwem pielgrzymek i procesji na Jej cześć, był powszechny. Dla Pawła od Krzyża, przeciwnego emocjonalnie naładowanym procesjom podczas parafialnych misji, pobożność wobec Matki Bożej Bolesnej znaczyła więcej niż jedynie nagromadzenie pobożnych praktyk. Do jednego ze swoich zakonników, zapraszając go do *szczerzej pobożności wobec Matki Bożej Bolesnej*, pisze, że pobożność *ta nie może być zwyczajnie zredukowana do jakiejkolwiek powszechnej praktyki pobożności*³¹. Ta szczerza cześć dla Maryi oznacza, jak pisze do Agnieszki Grazi, skupienie swego ducha u stóp Krzyża i wzięcie udziału w cierpieniach

28 Listy III, 359.

29 Listy I, 577; I, 655.

30 Listy III, 348.

31 Listy III, 205.

Jezusa oraz w bolesnym sercu Maryi, gdyż *te dwa serca są dwoma piecami miłości, praktycznie tworzą one jednak jeden piec*³². Oznacza to modlitwę u stóp Krzyża w zjednoczeniu z Maryją, *ofiarowując Jezusa Ukrzyżowanego Ojcu przez Maryję, jak i Ona sama ofiarowała się Jemu, gdy stała pod Krzyżem*³³. Oznacza to również życie w duchu wewnętrznej samotności, w naśladowaniu Maryi, która w swoim sercu na Kalwarii rozważała tajemnicę Chrystusowej męki. Do siostry Marii Cherubiny Bresciani napisał:

Przed wszystkim polecam zachowanie wewnętrznej samotności i proszę, aby siostra w duchu wleciała do Serca Jezusa. Będąc tam, niech siostra patrzy wewnątrz siebie z pomocą złotego klucza Boskiej miłości, kładąc ten klucz na najczystszym Sercu Najświętszej Maryi, Matki Bolesnej³⁴.

Paweł przyswaja sobie franciszkańską tradycję afektywnego zjednoczenia z Jezusem Ukrzyżowanym przez Maryję, której odzwierciedleniem jest pieśń *Stabat Mater*, gdzie Jacopone da Todi modli się do Matki Bolesnej takimi słowami:

Spraw, aby serce me gorzało, by radością życia całą
stał się dla mnie Chrystus Bóg, stał się dla mnie Chrystus Bóg.
Matko, ponad wszystko świętsza, Rany Pana aż do wnętrza
w serce me głęboko wpój, w serce me głęboko wpój.

Podobną modlitwę znajdujemy u Pawła w jednym z jego listów o charakterze kierownictwa duchowego:

Najświętszy Zbawiciel niech odcisnie swoją Mękę na moim sercu! Najświętsza Maryjo, daj mi Jezusa, pozwól mi trzymać Go przy moim sercu. Odcisnij swoje wielkie boleści na moim sercu, pozwól mi kochać Jezusa Twoim najczystszym sercem³⁵.

32 Listy I, 228n.

33 Tekst cytowany przez MAURIZIO DE SANCTIS w: *Elementi do Teologia Mariana in Paolo della Croce* (dysertacja niepublikowana), Rzym 1993, s. 30.

34 Listy I, 477.

35 Autor nie umieścił w swoim tekście odnośnika. Fragment pochodzi z listu do Doroty Suscioli z 26 lutego 1756 roku.

Królowa Męczenników

Gdy Paweł od Krzyża mówi o obecności Maryi w męce Chrystusa i Jej roli w zbawczym dziele Bożego Syna, nazywa Ją nie tylko Matką Bolesną, ale również Królową Męczenników. W samych tekstach liturgicznych jest mowa o Maryi jako Dziewicy, która „nie umierając zdobyła palmę męczeństwa pod krzyżem Pana”³⁶. Temat ten został rozwinięty przez św. Franciszka Salezego w VII księdze *Traktatu o miłości Bożej*, który był głównym przewodnikiem Pawła po życiu duchowym w jego wczesnych latach. W rozdziale XIII Franciszek Salezy pisze:

Wiele świętych kochających było obecnych przy śmierci Zbawiciela - spośród nich ci, którzy płonęli gorętszą miłością, więcej też doznawali boleści, bo wówczas miłość cała pograżyła się w boleści, a boleść w miłości. Ci wszyscy, którzy gorącą miłością kochali Jezusa, rozmiłowali się w Jego cierpieniu i boleści – ale ta kochająca Matka miłowała najgoręcej ze wszystkich, dlatego też najmocniej Serce Jej przeszył miecz boleści. Boleść Syna stała się mieczem obosiecznym, który w tej mierze przebił Serce Matki (por. Łk 2,35), w jakiej to Serce było spojone, złączone i zjednoczone z Synem - zjednoczeniem tak doskonałym, że nic nie mogło ranić jednego Serca, by równocześnie i drugiemu nie zadało żywej rany³⁷.

Zgodnie z myślą Franciszka Salezego Maryja została zraniona miłością u stóp Krzyża i od tego momentu nieustannie nosi Ona śmierć Jezusa w swoim sercu. Dalej czytamy:

Chociaż to macierzyńskie Serce było zranione miłością, nie tylko nie szukało uleczenia rany, lecz kochało swą ranę nad wszelką ulgę i miłośnie zachowywało groty boleści, dlatego że zadała je miłość. Pragnęło ustawicznie z nich umierać, ponieważ od tych ran umarł ukochany Syn³⁸.

Podjmując ten sam temat, Paweł od Krzyża mówi, że Królowa Męczenników znosiła tak intensywne boleści, że żaden ludzki umysł nie jest w stanie ich

36 Paweł od Krzyża powiada, że cudem było to, iż Maryja nie umarła na Kalwarii, będąc tak bardzo zanurzona w cierpieniach Jezusa (Listy I, 350).

37 FRANCISZEK SALEZY, *Traktat...*, s. 399.

38 Tamże.

zrozumieć³⁹. Według Franciszka Salezego Maryja przez kontemplację nosiła w swoim duchu ciągłą pamiątkę tajemnic życia i śmierci Jezusa⁴⁰. Właśnie miłosne i bolesne wspomnienie męki Jezusa jest tym, co Maryja nieustannie nosiła w swoim sercu, a co Paweł od Krzyża chciał ożywiać w Kościele przez Zgromadzenie Męki Pańskiej.

Franciszek Salezy w śmierci Maryi widzi efekt nadmiaru miłości, w której to Jej serce nie mogło już pomieścić tęsknoty za zjednoczeniem z Jezusem. O śmierci Maryi mówi jako o śmierci z miłości, jako o konsekwencji Jej przemożnego pragnienia bycia zjednoczoną z Jej Synem:

Ponadto ustawicznym ruchem kontemplacji podniecała ogień miłości, tak że Ją całą strawił jak całopalenie najwdzięczniejszej wonności, aż doprowadził Ją do śmierci i dusza Jej w zachwyceniu uleciała w ramiona miłości Syna swego. O śmierci, miłośnie ożywiająca - o miłości, w śmierci żyjąca!⁴¹

Takie same rozumienie śmierci Dziewicy Maryi zostało podjęte przez św. Pawła od Krzyża w liście do Agnieszki Grazi na oktawę Wniebowzięcia. Rozpoczyna on list od wyjaśnienia, że Wniebowzięcie Maryi zostało spowodowane raną miłości w Jej sercu, raną jeszcze bardziej pogłębioną przez Jej udział w ciągle trwającej męce Jezusa:

Ta wielka rana miłości, którą Jej czyste serce zostało ugodzone od pierwszych chwil Jej Niepokalanego Poczęcia, pogłębiła się podczas Jej życia do takich rozmiarów, że przeniknęła do Jej wnętrza aż do rozdzielenia duszy i ciała. To stąd ta śmierć z miłości, słodsza niż samo życie, położyła koniec wielkiemu morzu boleści, które Maryja musiała znosić przez swe najświętsze życie, nie tylko w najświętszej męce Jezusa, ale również na widok tak wielu grzechów uczynionych przeciw Boskiemu Majestatowi przez niewdzięcznych ludzi⁴².

39 Por. Processi III, s. 282.

40 FRANCISZEK SALEZY, dz. cyt. s. 399.

41 Tamże.

42 Listy I, 349.

W tym samym liście wraca jeszcze do tematu morza boleści Maryi, pisząc:

Wzniesmy się do najczystszej serca Maryi [...], prosząc o łaskę pozostania w niezmierzonym morzu Boskiej miłości, z którego wypływa to drugie morze cierpień Jezusa i boleści Maryi; dajmy się tym cierpieniom i tym boleściom przeniknąć. Niech ten miecz, ta włócznia czy sztylet będą dobrze zaostrome, aby rana miłości przeniknęła jeszcze głębiej⁴³.

Dla Pawła morze boleści Maryi jest również morzem męki Jezusa. Wnikając w tajemnicę bolesnej miłości Maryi, wchodzimy głębiej w mękę Jej Syna i osiągamy pełnię Bożej miłości. Píše o tym do Łucji Burlini:

Polecam Ci często wybierać się w duchu na połów w morzu cierpień Jezusa Chrystusa i boleści najświętszej Maryi. W tym wielkim morzu wyłowisz radości świętych cnót słodkiego Jezusa i Twoja dusza będzie coraz bardziej piękna i przyozdobiona tymi kosztownymi perłami. Ten boski połów w morzu boskiej miłości, z którego wypływa to morze Najświętszej Męki Jezusa Chrystusa, a morza te są jednym, dokonuje się w wewnętrznym królestwie ducha, w bardzo czystej wierze i żarliwej miłości⁴⁴.

Pobożność maryjna według św. Pawła od Krzyża

Pobożność maryjna św. Pawła od Krzyża, jak wolno nam powiedzieć, posiada następujące charakterystyczne cechy:

1. Od strony teologicznej jest ona dobrze ugruntowana. Zakorzenia się w rozumieniu roli Maryi jako Matki Odkupiciela i Służebnicy Pańskiej. Paweł uznaje Niepokalane Poczucie Maryi i Jej Wniebowzięcie i odnosi te przywileje do faktu Jej miejsca w planie zbawienia. W liście do Agnieszki Grazi podkreśla właściwe Maryi miejsce w życiu modlitwy:

W Twoim liście, który przeczytałem, piszesz: „modliłam się do najświętszej Dziewicy, do Najświętszej Trójcy i wszystkich świętych, itd”. Och, co za ignorancja, co za ślepotą! Jak możesz najpierw modlić się do Błogosławionej

43 Tamże.

44 Listy II, 717.

Dziewicy, a dopiero potem do Najświętszej Trójcy? Świętą Trójcą jest Bóg, Maryja jest najczystszym i najświętszym stworzeniem, ona wstawia się za nami przed Świętą Trójcą. W konsekwencji powinnaś modlić się do Maryi, aby Ona modliła się do Najświętszej Trójcy za nas nędznych biedaków. I to właśnie w ten sposób powinnaś się też modlić do świętych, aby wstawiali się za nami przed Bogiem⁴⁵.

2. Jest związana z wartościami uwewnętrznionymi, a nie zewnętrznymi. Według Ojca Dominika od św. Antoniego Paweł podkreślał, że prawdziwa pobożna cześć do Maryi bardziej powinna się objawić w naśladowaniu jej wiernej miłości niż w mnożeniu zewnętrznych praktyk. Dalej wyjaśnia on:

Paweł próbował się zwykle upewnić, że nikt nie zadawała się bezowocną pobożnością, polegającą jedynie na pobożnościowych praktykach, takich jak modlitwa, pielgrzymki, cielesne posty i wstrzemięźliwość, ale że jest w tym wszystkim zdrowa, prawdziwa i owocna pobożność, która naśladuje subtelne cnoty Najświętszej Dziewicy, ponieważ Bóg i Najświętsza Maryja nie przybliżają się do tego, kto jedynie recytuje modlitwy i czyni inne zewnętrzne dzieła [...] (jak powiedziano w Starym Testamencie:) „Ten lud czci mnie ustami...”⁴⁶.

3. Prowadzi do naśladowania cnót Maryi. Dla Pawła pewnym znakiem szczerzej pobożności do Matki Bożej jest praktyka cnót pokory, miłości bliźniego, wiary, itd. W rozdziale *Reguły* poświęconym tematowi czystości czytamy:

Niech żywią czule i gorące nabożeństwo do Niepokalanej Bożej Rodzicielki, usiłując naśladować Jej wzniosłe cnoty, aby tym sposobem zasłużyć sobie pośród tyłu niebezpieczeństw na Jej przemożną opiekę⁴⁷.

4. Uczy prawdziwego nabożeństwa. Maryja ofiarowana w Świątyni jest modelem prawdziwej czcicielki, która czci w duchu i prawdzie. Jej całkowita ofiara z siebie Ojcu prowadzi Ją do ofiarowania Jej Syna na Kalwarii. Paweł pisze:

45 Listy I, 212.

46 POR 1854.

47 *Reguła*, rozdz. XV.

Ofiaruj Ojcu Niebieskiemu przez Najświętszą Maryję najdroższe Serce Boskiego Wcielonego Słowa, wraz z nieskończone cennym skarbem Jego najświętszej Męki i boleści Jego świętej Matki⁴⁸.

5. Otwiera serca na przemieniającą miłość Boga, objawioną w męce Jezusa. Przez kontemplację tajemnic Męki w zjednoczeniu z Maryją nasze serca zostają przemienione w miłość. Maryja, która na Kalwarii doświadczyła śmierci z miłości, wszystkim kontemplatywnym ludziom wskazuje na tę mistyczną śmierć i boskie narodziny, które przez wiarę i miłość są udziałem w paschalnej tajemnicy Chrystusa:

Proś Maryję, by pozwoliła Ci wejść do komnaty miłości, którą jest jej święte serce [...]. Wszystko to musi się dokonywać w czystej wierze, w duchu, bez obrazów, całkowicie zanurzone w Bogu⁴⁹.

Paweł powierza swoje Zgromadzenie Maryi

Św. Paweł od Krzyża założył Zgromadzenie poświęcone szerzeniu pamiętki męki Jezusa w obecności Maryi. Taki sam cel miało pełnić założone przez niego żeńskie Zgromadzenie sióstr klauzurowych. Do pierwszej przełożonej klasztoru żeńskiego, Marii Crocifissy Constantini, wcześniejszej benedyktyнки, pisał, że Opatką klasztoru ma być Matka Boża Bolesna⁵⁰. Obydwie jego wspólnoty, założone z natchnienia otrzymanego od Maryi i oddane Jej pod opiekę, były powołane do kształtowania ich życia według Tej, która wiernie stała u stóp krzyża. Na łożu śmierci, po otrzymaniu Eucharystii jako wiatyku, Paweł modlił się za swoich zakonników:

O Niepokalana Dziewico, Królowo Męczenników, przez boleści, które odczuwałaś w męce i śmierci Twojego najukochańszego Syna, udziel wszystkim Twojego matczynego błogosławieństwa. Wszystkich zakonników Męki Pańskiej oddaję pod płaszcz Twojej opieki i zostawiam ich Twojej trosce⁵¹.

TLUM. MAREK MIOTK CP

48 Listy II, 464.

49 Cytat nie został zidentyfikowany.

50 Listy II, 304.

51 Listy V, 258.



*Krzyż w naukach
humanistycznych*

PAWEŁ BORTKIEWICZ

Bezpłodność a tajemnica krzyża

Wśród wielu trudnych i kontrowersyjnych tematów, angażujących opinię publiczną w ostatnim czasie, bardzo wiele emocji, ale i rzetelnych sporów, przyniosła kwestia związana z proponowanymi i stosowanymi już w praktyce metodami tzw. leczenia niepłodności, przy czym spory dotyczyły właściwie jednej z metod obejmujących różnego rodzaju techniki sztucznego zapłodnienia.

Spory, które toczono i które pobrzmiewają echem, koncentrowały się wokół zagadnień finansowych (a przez to samo i politycznych, gdyż decyzje finansowe były wywoływane przez decyzje polityczne), zagadnień prawnych, etycznych i – najmniej – teologicznych. Próba wysuwania argumentów teologicznych była i jest narażona na zarzut oderwania od rzeczywistości, nieliczenia się z konkretną sytuacją egzystencjalną człowieka, a uwzględniania wyłącznie bliżej nieuzasadnionych stanowisk dogmatycznych.

Celem niniejszych refleksji nie jest jednak próba włączenia argumentów teologicznych w ten istniejący i bardzo trudny spór. Celem zamierzonym w tym tekście jest raczej próba spojrzenia na pewien kontekst kulturowy, który nie akceptuje słowa „cierpienie”, a potem na teologię cierpienia, która może pomóc w rozwiązywaniu problemów tak kulturowych, jak i przede wszystkim egzystencjalnych.

Kontekst kulturowy

Współczesność nie akceptuje słowa „cierpienie”, tak jak nie akceptuje słowa „bezradność”. Trudno jest pogodzić się z faktem, że w naszym tak bardzo technicyzowanym, „nowym, wspaniałym świecie”, by użyć słów Huxleya, gdzieś

jeszcze trwa głód i bieda, trwa cierpienie i nieuchronna perspektywa śmierci. Trudno jest też pogodzić się z tym, że wciąż bezradni jesteśmy, jako ludzkość, wobec tych samych problemów, wobec których bezradne były minione pokolenia. Jeszcze trudniej jest uznać, że sami jesteśmy twórcami i sprawcami zjawisk, które dodatkowo demaskują naszą bezradność.

Drugim nieaprobowanym słowem i tematem współczesnej rzeczywistości jest „śmierć”. Jest to temat, który uległ swoistemu procesowi przemian kulturowych i antropologicznych. Znakomicie opisał je Ph. Ariés w swojej monografii „Człowiek i śmierć”. Oto można dostrzec, że na przestrzeni wieków stosunek do śmierci ewoluował czy też ulegał wyraźnej degradacji. Zamiast traktowania kresu ludzkiego życia jako „śmierci oswojonej”, przeżywamy dzisiaj zjawisko „śmierci zdzizałej”. Śmierć jako rzeczywistość, jako temat, jako fakt nieuchronnie dotyczący człowieka, staje się tematem wstydliwym. Akt umierania zostaje wyrzucony poza margines życia człowieka konsumpcyjnego – współczesnego *homo ludens* i *homo faber*. Akt umierania i fakt śmierci zdaje się przeczyć całkowicie wizji człowieka jako *homo creator*.

Na tym tle pojawia się zjawisko bardzo charakterystyczne. Owa niemoc współczesnej kultury i współczesnego człowieka bywa wstydliwie przemilczana. Natomiast w jej miejsce proklamuje się nowe rozwiązania technologiczne, którym przypisuje się wręcz teologiczne znaczenie. Można zatem zauważyć, że popularyzacja zjawisk biotechnologicznych dokonuje się w konwencji Dobrej Nowiny o zabarwieniu teologicznym. Można usłyszeć bądź przeczytać o „nowym akcie stworzenia”, „raju poprawionym”, „ósmym dniu stworzenia” itp. Te wszystkie zgrabne literacko i świetnie dobrane marketingowo sformułowania mijają się całkowicie z rzeczywistością. Rzeczywistość bowiem, jak pokazują fakty – zarówno w sferze klonowania czy terapii komórkami macierzystymi, jak i tzw. terapii genowej – nie jest w stanie podjąć realnego wyzwania, jakie stawia współczesność. Jest wręcz ironią nazwanie sklonowania owieczki Dolly przez jej twórcę „ponownym aktem stworzenia”, skoro akt ten dokonał się po dziesiątkach prób i zakończył się konstrukcją biotechnologiczną tworu bardzo słabego i przedwcześnie zdechłego.

Niemniej ta warstwa językowa ma swoje znaczenie. Zdaje się sugerować, że osiągnięcia biotechnologiczne są w stanie zapewnić człowiekowi tak nieśmiertelność, jak i uwolnienie od wszelkiego rodzaju ograniczeń, od zła i nieszczęścia, od poczucia bezradności wreszcie.

Przywołany tutaj bardzo ogólnie i szeroko kontekst wydaje się ważny w spojrzeniu na jeden z bardziej znaczących dzisiaj problemów, który odsłania –

między wieloma innymi aspektami – niezdolność człowieka do uznania i właściwej, to znaczy twórczej, akceptacji cierpienia. Problemem tym jest zagadnienie tak zwanego sztucznego leczenia niepłodności metodą *in vitro*.

Warto pokrótce zwrócić uwagę na swoistą rewolucję semantyczną, która dokonała się w tym względzie nie tylko w sferze języka, ale także mentalności. Na tym tle można spróbować ocenić, czym faktycznie jest dramat ludzkiej niepłodności. I wreszcie zaproponować właściwe, choć – jak na samym wstępie trzeba podkreślić – trudne podejście do tego dramatu.

Problem metody sztucznego zapłodnienia *in vitro* pojawia się w dyskusjach społecznych i medialnych jako zagadnienie dotyczące środka leczenia niepłodności. W ten sposób w ludzkiej świadomości *in vitro* staje się synonimem takich słów jak „terapia”, „leczenie niepłodności”, „przywrócone rodzicielstwo”. Każde z tych słów niesie w sobie nadzieję, która jest w stanie pokonać ludzki dramat, wyzwolić z cierpienia.

Właśnie w związku z tym warto spojrzeć na pewne, bardzo interesujące zjawisko. W ostatnich latach bardzo modnym pojęciem stał się – w kontekście politycznym – termin „rewolucja semantyczna”. Odrywając to pojęcie od politycznego kontekstu, można zauważyć, że wyraża ono jakąś zmianę w naszym sposobie postrzegania rzeczywistości. Te same fakty zaczynają mieć inne znaczenie, nowe i inne sprawy stają się ważne. Swoistą ilustracją rewolucji semantycznej jest terminologia zapłodnienia *in vitro*.

Kiedy sięga się do literatury medycznej czy bioetycznej sprzed dwudziestu czy trzydziestu lat, dominują w niej (właściwie wyłącznie) takie pojęcia, jak: *Technics of artificial reproduction*, *Artificial Insemination by Donor*, *Assisted Reproduction Technics*. Nie trzeba wielkiej znajomości języka angielskiego, by dostrzec w tej terminologii kluczowe słowa takie jak „technika”, „reprodukcja”, „inseminacja”. Zabieg *in vitro* był zatem określany jako „techniki sztucznej reprodukcji”, niekiedy mówiło się wręcz o „sztucznej inseminacji człowieka”. Cała metoda była zatem jasno określona jako technologiczna, a jej istota wyrażona była w działaniu reprodukcyjnym – dokonującym wyprodukowania specyficznego „przedmiotu”, jakim jest ludzki zarodek. Z upływem czasu pojęcie „technik sztucznej reprodukcji” zostało zastąpione przez inny termin – „metody wspomaganej prokreacji”. „Prawo medyczne” opracowane przez Mirosława Nestorowicza zawiera charakterystyczny rozdział zatytułowany „Prokreacja medycznie wspomagana”. Podobnie, o 4 lata wcześniejsza w stosunku do wymienionej publikacji, praca z roku 1996 pod red. Tadeusza Smoczyńskiego na temat zagadnień legislacyjnych związanych z *in vitro* nosi tytuł „Wspomagana prokreacja ludzka”. Z terminologii zupełnie zostaje

wyparte pojęcie „techniki” i tak trudne do akceptacji pojęcie „reprodukcji”. Zamiast tego pojawiło się niezwykle słowo „pro-kreacja”, odwołujące się do aktu stwórczego, pojęcia kreacji, w której wszakże nie wystarcza (o ironio!) moc Stwórcy, stąd potrzebne jest „wspomaganie” ze strony człowieka.

Wreszcie współcześnie, o czym przekonuje publicystyka, a przede wszystkim sama medycyna, mamy do czynienia z „metodami leczenia niepłodności”. Oczywiście, znów rzecz dotyczy *in vitro*.

To bardzo znacząca ewolucja – od „technik” do „metody”, od „reprodukcji” do „terapii” (leczenia). Jest rzeczą bardzo znamioną, że ta manipulacja językowa działa z niezwykle skuteczną skutecznością. Klasyczne określenie manipulacji mówi, że jej istotę stanowi narzucanie fałszywego obrazu rzeczywistości. Ma to na celu osiągnięcie efektu pożądanego przez manipulatora. Otóż nietrudno zauważyć, jak doskonale, wręcz modelowo pasuje do tego schematu manipulacji omawiany problem¹.

Bolesną ironią jest fałszowanie prawdy o „leczeniu niepłodności” poprzez *in vitro*. Niepłodna para, która wchodzi do „kliniki leczenia niepłodności”, wychodzi z niej nadal niepłodna, nawet jeśli z dzieckiem. Jeśli posiadanie dziecka jest tutaj kryterium uleczenia, to równie dobrze należałoby nazwać „klinikami leczenia niepłodności” punkty adopcyjne.

Czy zatem nie jesteśmy świadkami celowo narzucanego nam schematu myślenia, że problemy egzystencjalne człowieka, życie człowieka to domena technologii? Nawet największy dotychczasowy problem ludzkiego życia to kwestia swoistej patologii, która leży w zakresie możliwości technologicznych, choć niejednokrotnie ma się to dokonać za cenę rezygnacji z etyki tradycyjnej. Czyż nie dlatego Peter Singer, czołowy i zarazem powszechnie znany z antyludzkich poglądów etyk utilitarysta, głosi od dłuższego czasu upadek etyki tradycyjnej?

Wydaje się, że właśnie dlatego zanikło z mówienia i myślenia o bezpłodności par małżeńskich rozumowanie w kategoriach cierpienia. Zamiast o cierpieniu niepłodności, zwykło się mówić o „chorobie niepłodności”. Choroba sugeruje

1 Warto w tym miejscu przywołać niezwykle ważne słowa Jana Pawła II z jego Listu do Rodzin: „Nikt nie może zaprzeczyć, że epoka ta jest czasem wielkiego kryzysu, a jest to na pierwszym miejscu *kryzys prawdy*. Kryzys prawdy — to znaczy naprzód *kryzys pojęć*. Czy bowiem pojęcia takie, jak: „miłość”, „wolność”, „dar bezinteresowny”, a nawet samo pojęcie „osoby” i w związku z tym także „prawa osoby” — czy pojęcia takie istotnie znaczą to, co wyrażają? Dlatego tak ważna się stała dla Kościoła i świata — przede wszystkim na Zachodzie — Encyklika o „blasku prawdy” (*Veritatis splendor*)”. LdR nr 13.

jakąś zbadaną bądź możliwą do przewidzenia i określenia etiologię owej niemocy i zarazem możliwość skutecznej terapii.

Wydaje się wszakże, że bezpłodność jest bardziej i przede wszystkim cierpieniem. Uznanie tego dramatu kochających się ludzi za cierpienie, uznanie cierpienia w ich życiu przez nich samych oraz przez ich otoczenie zdaje się stanowić zupełnie inny punkt wyjścia do owego dramatu zranionej miłości. Punktem wyjścia staje się bowiem nie oczekiwanie na rozwiązanie ze strony terapii czy, dokładniej mówiąc, technologii, lecz podejście do cierpienia jako do części ludzkiego życia.

Misterium cierpienia

Cierpienie stanowi bez wątpienia fenomen życia ludzkiego o charakterze uniwersalnym. Jest jednym z najpowszechniejszych doświadczeń, a zarazem jednym z najbardziej wyróżniających kultury, subkultury, trendy myślenia w historii, gdy chodzi o nastawienie człowieka wobec cierpienia².

Współcześnie daje się zauważyć, o czym już poniekąd była mowa, mniejsze zainteresowanie pytaniem o sens i wartość cierpienia, mniej uwagi poświęca się także genezie – początkowi i przyczynom cierpienia. W to miejsce pojawia się raczej zapotrzebowanie na znane techniki oraz wiedzę fachową dotyczącą tego, jak doprowadzić możliwie szybko do zaniku cierpienia.

Jest sprawą oczywistą, że człowiekowi należy nieść pomoc, i to pomoc jak najbardziej skuteczną. Jest to ludzki obowiązek każdego człowieka z osobna i całego społeczeństwa. Medycyna musi się rozwijać, musi szukać przyczyn schorzeń – dokonywać diagnostyki i podejmować próby terapii. Na nowe schorzenia trzeba poszukiwać leków coraz bardziej skutecznych. W związku z tym konieczne są badania, a także eksperymenty medyczne, aby można było coraz lepiej poznawać przyczyny chorób i odkrywać właściwe sposoby leczenia. Medycyna, aby się udoskonalić, musi szukać wsparcia w badaniach naukowych, musi się uciekać do aparatury diagnostycznej, do technologii. Pojawia się jednak pytanie: czy to oznacza, że współczesna i nowoczesna medycyna oraz nauki zajmujące się człowiekiem powinny już zerwać z kategoriami świętości życia, tajemnicy cierpienia, sensu cierpienia – jako czymś przestarzałym? Czy należy, więcej – czy wolno wyeliminować z myślenia o człowieku pojęcie godności osoby i sprowadzić byt człowieka w całości do poziomu organizmu, który można by

2 Por. A. EMERY, „Cierpienie i ból”. *Communio* 9(1989) nr 2, s. 28.

traktować jak każdy inny organizm zwierzęcy? Na przykład dokonując sztucznej inseminacji?

Pytanie, jakie stawiała kultura religijna, w tym myśl zawarta w Biblii, nie było i nie jest naznaczone złudnym pragmatyzmem i utylitaryzmem. Biblia nie łudziła obietnicą „nowego, wspaniałego świata” tu na ziemi, wolnego od cierpienia i śmierci; Biblia stawiała i stawia pytanie: jak żyć z cierpieniem?

Tak więc o ile współczesność cechuje nastawienie technologiczne, o tyle tradycja biblijna naznaczona była nastawieniem egzystencjalnym. Podstawowe pytania, jakie można odnaleźć, idąc nurtem biblijnym, a zarazem podstawowe pytania osadzone w naszej współczesności, to: Czym jest cierpienie – czy i jak różni się ono od bólu? Jak wygląda przeżywanie procesu cierpienia – czy jest wymierne i porównywalne? Jak wygląda relacja cierpienia do czasu – czy jego domeną jest doraźność i doczesność, czy łączy w sobie przeszłość, teraźniejszość i przyszłość? Jaka jest przyczyna cierpienia – czy należy ją wiązać tylko z cierpieniem jednostki, czy też istnieje w odniesieniu do zbiorowości? Czy cierpienie ma jakikolwiek sens lub cel? Wreszcie, niejako na końcu tego katalogu pytań, odnaleźć można problem – czy i jak można przezwyciężyć cierpienie? Jakie środki do tego celu proponuje kultura w ciągu wieków³?

Interesująca dla pogłębionego rozważania jest zawsze analiza etymologiczna. W przypadku cierpienia odsłania ona wieloraki źródłosłów. Łacińskie słowo *suffero* (*sub-fero*) oznacza tyle, co „podtrzymywać”, „podstawić pod coś”; „znieść”, „wycierpieć”. Inne pojęcie *tolero* oznacza „znosić”, *duro* – „zahartować”, „scalić”, „wytrwać”, „przetrvwać”. Wreszcie *patior*, *passus sum* – „coś znosić”, „podlegać działaniu”, „być biernym”.

Można na tej podstawie zauważyć, że cierpienie jest stanem, a zarazem postawą. Zawiera w sobie wezwanie do oporu, zmaganie, wizję przezwyciężania w czasie, a zarazem niezłomności. Ponadto jest w tych słowach przeświadczenie o nieuniknionym charakterze cierpienia, a także że jest czymś pozytywnym, gdyż stanowi ono kryterium autentycznej siły człowieka – „kształtuje albo łamie człowieka” (*Palma sub pondere crescit*).

Grecki źródłosłów zawiera dwa podstawowe pojęcia: rzeczownik *pathos* i czasownik *pascho*. Słowa te mogą posiadać sens zabarwiony emocjonalnie, zdają się ukazywać, jak z cierpienia uczynić radość (starożytni Grecy nie akcentowali poddawania próbie przez ten stan, nie podkreślali tylko samego doświadczenia siły życiowej).

3 Por. tamże, s. 29.

W terminologii hebrajskiej cierpienie jest równoznaczne ze złem, co podkreśla fakt, że odnosi się ono do całego człowieczeństwa i całej ludzkiej egzystencji⁴.

Współcześnie rozważania na temat cierpienia pozwalają na pewnego rodzaju typologię. I tak wyróżnia się: cierpienie egzystencjalne, cierpienie chorobowe, cierpienie dobrowolnie przyjęte. Każde z nich może być wyzwajające bądź destruktywne. „Cierpienie, jak to odczuwali Grecy, może być powiązane z każdym uczuciem zmysłowym, z miłością, nienawiścią, gniewem, smutkiem, owszem, z samą radością, co wskazuje na to, że nie stanowi ono właściwości psychicznej istniejącej dla siebie samej. Cierpienie stoi zawsze w związku z czymś innym – często z uczuciem, dążeniem, czy interpretacją, która czyni je znośnym, gdy podaje jego przyczynę, powód, cel albo kierunek”⁵.

Można w świetle powyższego spróbować zdefiniować cierpienie, określając, że jest to „męka, której doświadczamy nie tylko jako nacisk w celu przemiany, lecz także jako zagrożenie naszej wewnętrznej równowagi, naszej integralności oraz spełnienia naszych zamiarów”⁶. Warto zauważyć i podkreślić, że słowa „doświadczenie” i „męka” sugerują zewnętrzne pochodzenie cierpienia (przychodzi ono z zewnątrz), natomiast modyfikacja natężenia i charakteru – wskazują na element aktywny.

Pomimo tych subtelności definicyjnych i o wiele bardziej wnikliwych prób ukazania w sposób analityczny fenomenu cierpienia, ostatecznie człowiek staje w obliczu Tajemnicy. Jak zauważa jeden z teologów: „Cierpienie we wszystkich swych aspektach przynależy, w sposób rzeczywisty lub możliwy, do ludzkiego istnienia. Cierpienie – to uczucie, postawa, stan. Jest ono reakcją, ale też podniętą. Powinno się nad nim panować, jednakże wydaje się, iż nie można go ujarzmić. Cierpienie zmienia miejsca, przybiera różne natężenia, zmieniają się jego rodzaje oraz właściwości. Zgłębienie psychologicznych właściwości cierpienia oraz źródeł jego pochodzenia nie przybliży możliwości jego usunięcia”⁷.

Wszystkie te rozważania prowadzą ostatecznie do jednego, prostego, a zarazem trudnego do zaakceptowania wniosku. Wyraził go niezwykle jasno i przejmująco Jan Paweł II: „Cierpienie jest czymś *bardziej jeszcze podstawowym* od choroby, bardziej wielorakim, a zarazem głębiej jeszcze osadzonym w całym

4 Por. tamże, s. 30-31.

5 Tamże, s. 31.

6 D. DAY, „Suffering and being in empirical theology”. w: *The Future of Empirical Theology*, red. B. E. MELAND, Chicago 1969, s. 181.

7 A. EMERY, Cierpienie..., s. 36.

człowieczeństwie. Jakiś pogląd na tę sprawę daje nam rozróżnienie pomiędzy cierpieniem fizycznym a cierpieniem moralnym. Rozróżnienie to przyjmuje za podstawę dwoisty wymiar ludzkiego bytu, wskazuje na pierwiastek cielesny i duchowy jako bliższy czy też bezpośredni podmiot cierpienia. O ile można do pewnego stopnia używać zamiennie wyrazów „cierpienie” i „ból” – to *cierpienie fizyczne* zachodzi wówczas, gdy w jakikolwiek sposób „boli ciało”, *cierpienie moralne* natomiast jest „bólem duszy”. Chodzi zaś o ból natury duchowej, a nie tylko o „psychiczny” wymiar bólu, który towarzyszy cierpieniu zarówno moralnemu, jak i fizycznemu. Rozległość i wielorakość cierpienia moralnego jest z pewnością nie mniejsza niż fizycznego, równocześnie zaś zdaje się ono jakby mniej zidentyfikowane i mniej objęte terapią⁸.

Papieskie rozważania pojawiają się w perspektywie naznaczonej przez programową encyklikę Jana Pawła II *Redemptor hominis* i zarazem w kulturowej i uczuciowej perspektywie Odkupienia. Natomiast odkupienie człowieka może się dokonać jedynie w przyjsciu Chrystusa i spotkaniu z Nim. W ten sposób odkupienie zyskuje swój głęboko egzystencjalny wymiar – staje się żywym i właściwym znaczeniem ludzkiej egzystencji. Rzecz w tym, że poznanie własnego człowieczeństwa i jego urzeczywistnienie może się dokonać i dokonuje wyłącznie w bezinteresownym spotkaniu z Jezusem Chrystusem. Wówczas wszystko to, co w człowieku pozostaje na zewnątrz – jest dla człowieka czymś niewidocznym, a zarazem niezrozumiałym. W takim właśnie kontekście odkupienia pojawia się wymowa listu *Salvifici doloris*, w którym chodzi o to, by „nadać kształt spotkaniu Pana z ludzkim wymiarem bólu”⁹.

Chrystus przyjmuje ludzkie doświadczenie bólu, cierpienia, w tym – śmierci, i nadaje mu znaczenie. Potwierdza [kto?] tym samym, że Chrystus wczoraj i dziś, ten sam na wieki, jest Odkupicielem człowieka i Sensem jego życia.

Słowem kluczowym w takim odczytaniu perspektywy życia dotkniętego cierpieniem jest słowo „tajemnica”. Jan Paweł II pisał wyraźnie: „Cierpienie z pewnością należy do tajemnicy człowieka (...), tak jak on, otoczone jest tajemnicą – tajemnicą szczególnie nieprzeniknioną”¹⁰.

Z tymi słowami koresponduje bardzo wyraźnie inny, soborowy tekst, zresztą często wykorzystywany i cytowany przez Jana Pawła II: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielnego. Albowiem Adam,

8 SD 5.

9 L. NEGRI, „Odkupienie człowieka a odkupienie bólu”. *Communio* 9(1989) nr 2, s. 37.

10 SD 31

pierwszy człowiek, był figurą przyszedłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie”¹¹.

Nietrudno zauważyć, że słowa dotyczące chrystologicznego klucza interpretacyjnego do tajemnicy człowieka dotyczą w sposób szczególny tajemnicy cierpienia.

„[...] Cierpienie ludzkie osiągnęło swój zenit w męce Chrystusa. Równocześnie zaś weszło ono w całkowicie nowy wymiar i w nowy porządek: *zostało związane z miłością* [...], z tą miłością, która tworzy dobro, wyprowadzając je również ze zła, wyprowadzając poprzez cierpienie tak, jak najwyższe dobro Odkupienia świata zostało wyprowadzone z Krzyża Chrystusa i stale z niego bierze swój początek. Krzyż Chrystusa stał się źródłem, z którego biją strumienie wody żywej. W nim też musimy postawić na nowo pytanie o sens cierpienia i odczytać do końca odpowiedź na to pytanie”¹². „W Krzyżu Chrystusa nie tylko Odkupienie dokonało się przez cierpienie, ale samo *cierpienie ludzkie zostało też odkupione*”¹³.

Oczywiście może się wydawać, że jakakolwiek teologia cierpienia, a zwłaszcza chrześcijańska wizja cierpienia jako wyrazu odkupienia człowieka, nie może znaleźć żadnego przełożenia w perspektywie dramatu ludzkiej bezpłodności.

Trzeba jednak w tym właśnie miejscu przywołać bardzo interesujący, a zapoznany tekst z watykańskiej *Instrukcji o początkach ludzkiego życia i godności jego przekazywania*. Instrukcja ta, która operuje językiem bardzo technicznym i w dużej mierze bardziej etycznym niż teologicznym, w pewnym miejscu stwierdza wyraźnie: „Cierpienie małżonków, którzy nie mogą mieć dzieci lub obawiają się urodzić dziecko upośledzone, jest cierpieniem, które wszyscy powinni rozumieć i odpowiednio oceniać”.

Pragnienie dziecka jest ze strony małżonków czymś naturalnym. Wyraża powołanie do ojcostwa i macierzyństwa wpisanego w miłość małżeńską. To pragnienie może być jeszcze silniejsze, jeśli para małżeńska jest dotknięta nieuleczalną bezpłodnością. Małżeństwo nie przyznaje jednak małżonkom prawa do posiadania dzieci, lecz tylko prawo do podjęcia takich aktów naturalnych, które same przez się są przyporządkowane przekazywaniu życia. Prawdziwe i właściwe prawo do dziecka sprzeciwiałoby się jego godności i naturze. Dziecko nie jest jakąś rzeczą, która należałaby się małżonkom, i nie może być uważane

11 KDK 22.

12 SD 18.

13 SD 19.

za przedmiot posiadania. Jest raczej darem, i to „największym”¹⁴, najbardziej darmowym darem małżeństwa, żywym świadectwem wzajemnego oddania się jego rodziców. Z tego tytułu dziecko ma prawo – jak to zostało wspomniane – by być owocem właściwego aktu miłości małżeńskiej swoich rodziców i by również mieć prawo do szacunku jako osoba od chwili swojego poczęcia.

Bezpłodność jednak, jakakolwiek byłaby jej przyczyna i rokowanie, jest ciężką próbą. Wspólnota wierzących jest powołana do wyjaśnienia i podtrzymywania na duchu tych wszystkich, którzy nie mogą zrealizować słuszych dążeń do macierzyństwa i ojcostwa. Małżonkowie znajdujący się w tej bolesnej sytuacji są powołani do odkrycia w niej okazji do szczególnego uczestnictwa w Krzyżu Pana, źródle płodności duchowej. Bezplodne pary małżeńskie nie powinny zapominać, że „również gdy rodzicielstwo nie jest możliwe, to życie małżeńskie nie traci wartości. Bezplodność fizyczna – oczywiście – może być dla małżonków okazją do podjęcia innych ważnych zadań w stosunku do życia osób ludzkich, takich jak na przykład adopcja, różne formy dzieł wychowawczych, pomoc innym rodzicom, dzieciom ubogim lub upośledzonym”¹⁵¹⁶.

Watykański dokument, wbrew potocznym opiniom, problem kochających się ludzi, dotkniętych dramatem bezpłodności, podejmuje z największą powagą. Wyrazem tej powagi jest potraktowanie bezpłodności w kategoriach cierpienia, a nie tylko choroby – a więc w kategoriach najbardziej podstawowych i egzystencjalnych. *Instrukcja* nie banalizuje sprawy, ale wzywa małżonków do „szczególnego uczestnictwa w Krzyżu Pana, źródle płodności duchowej”. Warunkiem tego uczestnictwa jest wszakże odrzucenie potocznej mentalności technicystycznej i utylitarystycznej, a spojrzenie na życie i jego przekazywanie w kategoriach daru, tajemnicy i sensu, który może poprzez paradoks paschy Krzyża posłużyć największej płodności i życiu bez końca.



¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. JAN PAWEŁ II, *Adhort. Apost. Familiaris consortio*, 14, cyt. za AAS 74 (1982), s. 97.

¹⁶ DV 8.

MARIA GOLCZYŃSKA

*Zaburzenie psychiczne - granice odpowiedzialności**Ojcze, odpuść im, bo nie wiedzą, co czynią*

Żyjąc pośród rozmaitych powiązań i relacji społecznych, przypatrujemy się ludziom, którzy są wokół nas i na nas oddziałują; obraz ten jest czasami piękny, czasami jednak straszny: alkoholik poniewierający swoją rodziną, skrupulant niezdolny do chwili spokojnego życia, wiecznie depresyjna rozwódka na rencie, bulimiczna studentka uprawiająca seks z kimkolwiek, byle się odchudzić, młody chłopak uzależniony od kokainy i muzyki satanistycznej, skłócona z całą rodziną babcia, młoda szefowa wybuchająca co chwila złością i wyzwiskami, wycofany, bezrobotny, 40-letni schizofrenik w remisji, broniący się agresywnie przed wszelkimi próbami skłonienia go do podjęcia pracy, itd.

Zwykli ludzie i zarazem parada nieszczęść, które można mnożyć w nieskończoność: chore społeczeństwo. O każdym z wymienionych wyżej zwykłych ludzi można powiedzieć, że potrzebuje pomocy specjalistycznej. Każdy kładzie cięń na życie swoich bliskich. Zwykliśmy odróżniać choroby psychiczne od problemów psychicznych - te pierwsze budzą współczucie i lęk, te drugie... ma każdy.

Intuicja i dar obserwacji pozwalają ludziom od zamierzchłych czasów rozpoznawać zaburzenia psychiczne, bać się ich i ubolewać nad utratą rozumu, rozumnej woli („kogo Bóg chce ukarać, temu rozum odbiera”), panowania nad emocjami. Obecnie język opisujący zjawiska nierozumnych zachowań i dyskomfortowych przeżyć człowieka ulega zasadniczym zmianom. Zmienia się

sposób rozumienia nieprawidłowości psychicznych, zmienia się miejsce w hierarchii społecznej osób, które przejawiają zachowania niezgodne z powszechnymi oczekiwaniami (dziś powszechnie - i nie bez racji - wielcy ludzie polityki sugerują sobie nawzajem leczenie „specjalistyczne”), zmienia się - dramatycznie! - reakcja społeczeństwa na zaburzenia psychiczne jego członków.

Obecnie (a należy przez to rozumieć czas około 200 lat) wszelakimi nieprawidłowościami psychicznymi zajęła się na dobre medycyna i ona też rości sobie prawo do wyjaśnienia wszystkiego, co jest z nimi związane: filozofia i teologia pozostawiły definicję, klasyfikację, kryteria i metody terapeutyczne psychiatrom i psychologom. Niektórzy księża rozważają czasem możliwość opętania lub wpływ złych duchów, zalecając egzorcyzm. Niestety, bardzo rzadko ktoś z duchowieństwa podejmuje próbę zrozumienia zaburzeń psychicznych w kontekście losu konkretnego człowieka, jeżeli zorientuje się, że jest to choroba psychiczna, a nie „problemy”. W zateizowanym świecie spróbowano na nowo pojąć i ponazywać problemy gnębiące jednostkę. Stąd zakres pojęć, jakim operujemy współcześnie, opisując zaburzenia psychiczne, jest z m e d y k a l i z o w a n y¹. Nawet w potocznym języku coraz rzadziej, opisując zaburzenia psychiczne, odnosimy się do takiego pojęcia jak rozum (dawne, współczujące: „rozum mu odjęło” „pomieszanie rozumu”). Mówimy raczej o zdolności do kontroli zachowań czy impulsów. Coraz częściej próbujemy wyjaśnić zachowanie dysfunkcyjne rozszczepieniem (obecnie funkcjonuje kolokwialne określenie „porąbany”, a bardziej medycznie - „osobowość z pogranicza”).

Coraz bardziej zaciera się granica między pojęciami moralnymi a medycznymi, np. nałóg alkoholowy = choroba alkoholowa, nieumiarkowanie w jedzeniu = zaburzenia jedzenia (bulimia), nieczystość = uzależnienie od seksu itd. Z kolei nie bez znaczenia jest zanikanie jednostek uznawanych poprzednio w kodach psychiatrycznych za zaburzenia psychiczne - np. homoseksualizm jest uważany za równorzędną preferencję seksualną, a nie za zaburzenie psychiczne (jak to miało wcześniej miejsce w klasyfikacji WHO, tzw. ICD-9², obowiązującej do 1992 r.). Kto wie, czy z ICD -11 lub 12 nie zniknie pedofilia?

Odkrycie środków farmakologicznych skutecznie zwalczających pobudzenie, niepokój i wytwórcze objawy psychotyczne oraz poprawiających nastrój mocno

1 Zauważyliśmy przy okazji medykalizację innych zjawisk z życia jednostki, np. klimakterium kobiet leczy się środkami hormonalnymi przedłużając cykl miesięczny.

2 ICD-9 (International Classification of Diseases), Międzynarodowa Klasyfikacja Chorób - 9 rewizja.

przyczyniło się do medykalizacji zaburzeń psychicznych, a także okazało się jej pozytywnym skutkiem. Ludzie, którzy dawniej musieli w cierpieniu psychozy przeżywać całe życie oddzieleni od społeczeństwa, dzięki lekom antypsychotycznym odzyskują swoje miejsce, a dzięki często znakomitemu intelektowi mogą stać wysoko w hierarchii społecznej. Ta bardzo pozytywna zmiana przyczynia się jednakże do zwiększenia panującego powszechnie niepokoju - chorzy i utrzymujący się w społeczeństwie za pomocą leków w stanie remisji psychotycznej są traktowani jak ludzie z zaburzeniami osobowości - zamiast współczucia otrzymują sporą dawkę wrogości. Niekiedy też początek schizofrenii jest „rzekomo psychopatyczny”.

Dzięki postępom medycyny coraz bardziej znana jest biologia zaburzeń psychicznych - rozmaite niedomogi i dysfunkcje neurofizjologiczne - natomiast coraz mniej rozpoznawalna wydaje się ich strona duchowa i egzystencjalna. W pewnym sensie postępy medycyny utrudniają wniknięcie w głąb egzystencji człowieka zaburzonego psychicznie. Nie jest to łatwe doświadczenie dla osób chorych psychicznie i wierzących, że ich poczucie grzeszności, kontaktu z Bogiem, stosunek do wiary i religii zmieniają się zarówno pod wpływem choroby, jak i leków. Wielu chorych musi poradzić sobie z doświadczeniem zaniku wiary w Boga, tak jak i zanikiem wiary w siebie podczas doświadczenia psychozy, w którą „uwierzą”, a w końcu z doświadczeniem utraty wiary w doznania psychotyczne (np. urojenia, depresyjne widzenie rzeczywistości) po zadziałaniu na nie leków psychotropowych.

Zaburzenie psychiczne sprawia, że człowiek częściowo lub całkowicie traci kontrolę nad swoim postępowaniem oraz precyzyjność rozeznawania dobra i zła, wchodząc w sferę rozmaitych iluzji i urojeń. W kontakcie z innymi ludźmi cierpi - nie potrafi się bronić przed dominacją innych (nazywamy to brakiem asertywności) i krzywdzi, bo nie umie się kontrolować. Jedna z moich pacjentek, gdy uświadomiła sobie pewne przestępstwo, którego się dopuściła, powiedziała: „Widzi pani, jak moi rodzice mnie wychowali!”. Wzajemne więzi wikła coraz bardziej zagmatwane poczucie winy i krzywdy. To, co najbardziej absorbuje osoby zaburzone psychicznie i ich bliskich, to pytanie: kto zawinił? Sam zaburzony? Dawne otoczenie (rodzinne), które go ukształtowało? Otoczenie, w którym przebywa i które wywiera na niego nacisk? Weźmy za przykład młodą dziewczynę chorującą na anoreksję. Ludzie postronni widzą jej wychudzenie i brak apetytu. Dziewczyna budzi głównie współczucie swoją kruchością i niezdolnością do korzystania z popularnej uciechy życiowej, jaką jest biesiadowanie. Bliższy kontakt odsłania inny obraz: rodzina cierpi, gdyż jest nieustannie okłamywana,

znosi częste wybuchy wściekłości, wyzwisk, gdy naruszy któreś z licznych tabu związanych z gromadzeniem, przygotowywaniem lub spożywaniem pokarmów przez chorą. Anorektyczka co prawda zdecydowanie odmawia jedzenia, ale potrafi wpaść we wściekłość, gdy np. nocną porą odkryje w lodówce ubytek jednego z gromadzonych starannie produktów, zmuszając rodzinę do natychmiastowego uzupełnienia braku. Te zachowania można zrozumieć i wytłumaczyć chorobą, ale nie przestają one być konkretnym złem niszczącym serdeczne więzi rodzinne. Często jedynym skutecznym sposobem poprawy relacji jest wyprowadzenie się z domu osoby zaburzonej - nie tylko dlatego, że rodzina kształtuje jej patologię, ale i dlatego, że jej zaburzenie kształtuje zwrrotnie patologię rodziny. Łzy bezsilności i poczucia krzywdy wylewane są po obu stronach. Osoba zaburzona psychicznie zazwyczaj ma dominującą świadomość krzywd i w nich upatruje przyczyny swojej patologii. Rodzina z trudem znosi jej nieprawidłowe funkcjonowanie, często przyjmując winę lub wstydliwie ukrywając swoje poranienie: depozyt zaburzenia psychicznego przenoszony jest z pokolenia na pokolenie, a także przekazywany zwrrotnie. Wszyscy - osoba zaburzona i jej otoczenie - czują się skrzywdzeni, wszyscy też mniej lub bardziej skrycie, ale permanentnie przeżywają poczucie winy. Bywa, że rodzina anorektyczki gwałtownie przechodzi od ciężkich oskarżeń do pełnych bólu wyrzutów sumienia, gdy dziewczyna zemdleje z wycieńczenia. Sama anorektyczka często nazywa „wyrzutami sumienia” uczucie, które się w niej pojawia, gdy cokolwiek zje, szczególnie na widoku publicznym. Zamieszkanie osobno bywa coraz częstszym sposobem rozwiązywania narastających konfliktów, nie tylko zresztą w rodzinach anorektycznych: rozbięcie rodziny jest smutnym faktem, a może i koniecznością naszych czasów, gdy 1/5 ludności cierpi na zaburzenia psychiczne.

Przez pewien okres, ponad jedno stulecie, usiłowano dokonać sensownego podziału na te zaburzenia psychiczne człowieka, które są „biologiczne” (a więc człowiek nie jest winien, tylko ma chore ciało) i psychogenne (winien jest sam chory lub jego środowisko, które go źle ukształtowało.) Viktor Frankl, trochę szydząc, ukazywał absurd nazw „nerwica” i „psychoza”. „Nerwica” sugeruje chore nerwy, a w istocie jej przyczyny są psychogenne. Z kolei słowo „psychoza” sugeruje przyczynę psychogenną, podczas gdy zasadniczo jest to niedomoga mózgowa.

W rezultacie zaburzony psychicznie człowiek ma do wyboru: zwolnić siebie z odpowiedzialności za niepowodzenia w relacjach lub ją przyjąć. Jeżeli przyjmie, że jego zaburzenie psychiczne jest tylko sprawą biologiczną (źle zorganizowanych procesów mózgowych), to wraz z pełnym ulgi zwolnieniem się

z odpowiedzialności przybywa udręka niepokoju, czy to, jakim jest człowiekiem, generalnie nie jest kwestią organizacji procesów mózgowych! Farmakoterapia jawi się jako narzędzie do naprawy charakteru używane bardziej dla pacyfikacji niż dla dobra jednostki. Podobnie jeżeli zaburzenie psychiczne jest tylko wynikiem nieprawidłowego ukształtowania osobowości przez „złych” rodziców, to również nie ma odpowiedzialności: „czym skorupka za młodu nasiąknie...”. Ojciec, który maltretuje dzieci, sam był maltretowany w dzieciństwie itd. Tutaj także wraz z ulgą, że zawinił ktoś, kto mnie nieprawidłowo ukształtował, a nie ja, pojawia się obawa, że mój los jest przesądzony w pierwszych kilku latach życia. Można oczekiwać zadośćuczynienia od rodziców, społeczeństwa, ale własnego charakteru nie da się już naprawić.

Można także przyjąć antropologię, w której centrum jest krzyż Chrystusa i „błogosławiona wino” człowieka. Człowiek zaburzony psychicznie wyrządza zło, które jest wynikiem depozytu zła, przekazywanego biologicznie i drogą kształtowania społecznego z pokolenia na pokolenie. Człowiek, który ma indywidualne powody, żeby wyrządzać zło - nie potrafi inaczej, nie kontroluje siebie, nie rozumie - może poczuć się winny w obliczu Tego, który cierpi za niego. W relacjach z ludźmi gubi się poczucie winy w dojmującym poczuciu krzywdy - im więcej wyrządził zła, tym dotkliwiej czuje się skrzywdzony i uwarunkowany do czynienia zła. Dlatego coraz więcej programów terapeutycznych opiera się na naprawie duchowej zaburzonych psychicznie osób, np. wspólnota Cenacolo dla narkomanów, „12 kroków” w terapii wszelakich uzależnień itp.

Zadziwiające, jak często księża mający do czynienia z chorymi psychicznie i religijnymi zarazem osobami uczą ich biologicznego spojrzenia na swoją chorobę. I tak wielu chorych godzi się na farmakoterapię albo na egzorcyzmy i modlitwy o uzdrowienie, a nie godzi się na rzetelne rozliczenie własnej bezsilności i braku dobrej woli do walki z osobowościowymi uwarunkowaniami ich zaburzeń. Przyznajmy, że w konfesjonale należy się chorym psychicznie taryfa ulgowa: nawet jeżeli ich zdolność do rozeznawania dobra i zła jest czasem ponadprzeciętna z powodu ich większej wrażliwości, to ich samoświadomość jest nikła, często zakłócona postawami narcystycznymi, a zdolność kierowania sobą znacznie ograniczona ze względu na impulsywność i permanentny stan cierpienia psychicznego („smutek nie jest grzechem, ale nic nie czyni serca tak twardym jak on” - Rabbi z Aleksandrowa).

Nie jest jednak dobrze, gdy ktoś nawet poważnie zaburzony psychicznie rezygnuje z poczucia odpowiedzialności za swój los i postawę życiową - odczłowiecza się wtedy bardziej, niż odczłowieczają go objawy psychopatologiczne.

Poprawa zaczyna się zatem od tego, że chory podejmuje odpowiedzialność za swój stan i swoją terapię - zaczyna pojmować, że to nie mama powinna kupować mu i wydzielać leki, ale on sam, że od niego zależy regularność spotkań terapeutycznych czy mityngów, że od niego zależy zmiana wielu nieprawidłowych zachowań i postaw życiowych. W pierwszej fazie terapii musi odreagować dominujące w przeżywaniu poczucie krzywdy, a dopiero potem zacząć się rozliczać ze sobą. I niezależnie od tego, na ile faktycznie został uszkodzony przez spuściznę poprzednich pokoleń, to od niego zależy, w jakim stopniu się z nich wydzwignie.

I tutaj zaznacza się ważna rola księży, którzy nie zostawiają chorego w rękach „specjalisty”, ale współdziałają z psychoterapeutą oraz farmakoterapeutą, mobilizując chorego do pracy nad sobą.



KS. GRZEGORZ LESZCZYŃSKI

Eutanazja. Aspekty prawne i moralne

Doktryna i Magisterium Kościoła, opierając swoje nauczanie na Starym i Nowym Testamencie, od samego początku istnienia Kościoła jasno i precyzyjnie stawiały w obronie świętości i nienaruszalności ludzkiego życia od samego początku jego istnienia, czyli od poczęcia w łonie matki, aż do naturalnej śmierci. Współczesne spojrzenie na zagadnienie wolności człowieka i jego wynaturzone odniesienie do możliwości decydowania o wszystkim, co z człowiekiem jest związane, sprawiło, że problem eutanazji, jednoznaczny i precyzyjny w nauczaniu Kościoła, stał się dla wielu ludzi nie do pogodzenia z nowoczesną wizją człowieka i świata. Problem ten wpisuje się w głęboko rozumiany kontekst ludzkiego cierpienia, choroby, a zatem i krzyża, który powinien wyznaczać chrześcijańskie spojrzenie na kwestię eutanazji. Czyn, który w prawie nazywamy eutanazją, ma także swój wymiar prawny, jest bowiem zabójstwem, którego konsekwencje ściśle określa prawo karne Kościoła. W niniejszym artykule chciałbym zastanowić się nad właściwym rozumieniem eutanazji w kontekście prawa człowieka do życia, a jednocześnie nad prawnymi skutkami eutanazji dokonanej na życiu człowieka chorego i cierpiącego.

Pojęcie „eutanazja”

Pojęcie „eutanazja” wywodzi się z języka greckiego (*eu thanatos*) i oznacza dobrą, spokojną śmierć. W rozumieniu starożytnych Greków określała ona naturalną śmierć sędziwego człowieka, który odchodził do krainy zmarłych w gronie najbliższych. Stąd pierwotne rozumienie eutanazji nie jest spójne

z obecnym jej pojmowaniem, w którym dominuje przede wszystkim idea skrócenia życia ludzkiego poprzez ingerencję, która ma ograniczyć cierpienia człowieka¹. W sensie zbliżonym do obecnego rozumienia eutanazja występuje u T. More'a (*Utopia*) oraz u F. Bacona (*Novum organum*). Nowożytnie pojęcie eutanazji wprowadzili S.S. Williams (1872) i L.A. Tellemache (1873)².

Eutanazją w świetle współczesnego rozumienia terminu jest czyn lub zaniedbanie, które ze swej natury lub w intencji działającego powoduje śmierć w celu usunięcia wszelkiego cierpienia. Eutanazję należy zatem rozpatrywać w kontekście intencji oraz zastosowanych metod³.

Eutanazja polega albo na działaniu, albo na zaniechaniu, którego skutkiem jest skrócenie życia człowieka cierpiącego. Od eutanazji, jak zauważa Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*⁴, należy odróżnić decyzję o rezygnacji z tak zwanej uporczywej terapii, to znaczy z pewnych zabiegów medycznych, które przestały być adekwatne do realnej sytuacji chorego, ponieważ nie są już współmierne do rezultatów, jakich można by oczekiwać, lub też są zbyt uciążliwe dla samego chorego i jego rodziny⁵. W takich sytuacjach, gdy śmierć jest bliska i nieuchronna, można w zgodzie z sumieniem „zrezygnować z zabiegów, które spowodowałyby jedynie nietrwale i bolesne przedłużenie życia, nie należy jednak przerywać normalnych terapii, jakich wymaga chory w takich przypadkach”⁶. Rezygnacja ze środków nadzwyczajnych i przesadnych nie jest równoznaczna z samobójstwem lub eutanazją, wyraża raczej akceptację ludzkiej kondycji w obliczu śmierci⁷.

Spośród różnych możliwych podziałów działania określanego mianem eutanazji najważniejsze wydają się dwa. Po pierwsze eutanazja może mieć charakter czynny lub bierny, po drugie można mówić o eutanazji bezpośredniej i pośredniej.

Eutanazja czynna polega na działaniu bezpośrednim, które zgodnie z intencją działającego ma skrócić życie pacjenta za pomocą środków redukujących

1 Por. *Eutanazja i opieka paliatywna*, red. A. BIELA, Lublin 1996, s. 128.

2 Por. „Eutanazja”. w: *Encyklopedia katolicka*, red. R. ŁUKASZYK, L. BIEŃKOWSKI, F. GRYGLEWICZ, t. IV, Lublin 1995, s. 1345.

3 Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja o eutanazji *Iura et bona* (5 maja 1980), AAS 72 (1980), s. 546.

4 Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium vitae*. w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2002, s. 841-990.

5 Por. *Evangelium vitae*, n. 65.

6 *Iura et bona*,

7 Por. tamże.

jakikolwiek ból i cierpienie. Eutanazja bierna natomiast polega na powstrzymaniu się od zastosowania pomocy koniecznej do utrzymania pacjenta przy życiu⁸.

Podział eutanazji na bezpośrednią i pośrednią dotyczy intencji podmiotu dokonującego eutanazji. Jeśli jego intencją jest działanie mające na celu śmierć pacjenta dla usunięcia jakiegokolwiek cierpienia, wtedy mamy do czynienia z eutanazją bezpośrednią. W przeciwnym wypadku możemy mówić jedynie o eutanazji pośredniej⁹. Należy podkreślić, że obok wspomnianych podziałów możliwe są również inne, zwłaszcza w odniesieniu do eutanazji biernej.

Prawo do eutanazji w kontekście prawa do życia

Eutanazja wpisana jest w szeroki kontekst ludzkiego prawa do życia. Racją teologiczną potępienia eutanazji jest fakt, że życie ludzkie jest darem Boga, jedynego i absolutnego Pana życia. Wyraźnie stwierdza to Księga Rodzaju we fragmencie, w którym Bóg upomina Kaina po jego zabójstwie dokonany na jego bracie Abla: „...Cóżżeś uczynił? Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi!” (Rdz 4,10). Podkreśla ten fakt również Księga Powtórzonego Prawa: „Patrzcie teraz, że Ja jestem, Ja jeden, i nie ma ze mną żadnego boga. Ja zabijam i Ja ożywiam, Ja ranię i Ja uzdrawiam, że nikt z mojej ręki nie uwalnia” (Pwt 32,39). Zakaz zabójstwa wyraźnie potwierdza piąte przykazanie dekalogu: nie zabijaj (Wj 20,13). Przykazanie to jako pierwsze przypomina Jezus młodzieńcowi, który stawia mu pytanie dotyczące życia wiecznego: „Oto te: nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, czcij ojca i matkę oraz miłuj swego bliźniego, jak siebie samego” (Mt 19,18).

Życie ludzkie jest zatem darem Boga. Jest wartością samą w sobie, przynależną każdemu człowiekowi¹⁰. Dla każdego człowieka staje się jednocześnie zadaniem. Przypomina to papież Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*: „...*Evangelia życia* jest wielkim darem Boga i zarazem zobowiązującym zadaniem dla człowieka. Budzi podziw i wdzięczność wolnej osoby i domaga się od niej, by ją przyjęła, chroniła i ceniła z żywym poczuciem odpowiedzialności: dając człowiekowi życie, Bóg żąda, by człowiek to życie kochał, szanował i rozwijał. W ten sposób dar staje się przykazaniem, a samo przykazanie jest darem”¹¹.

8 Por. G. RUSSO, *Le nuove frontiere della bioetica clinica*, Torino 1996, s. 39.

9 Por. G. IADECOLA, *Eutanasia. Problematiche giuridiche e medico-legali*, Padova 1991, s. 4.

10 J. BAJDA, *Nie zabijaj*, AK 117, 1991, s. 254.

11 *Evangelium vitae*, n. 52.

Życie ludzkie jest święte, ponieważ, jak czytamy w Katechizmie Kościoła, od samego początku domaga się stwórczego działania Boga i pozostaje na zawsze w specjalnym odniesieniu do Stwórcy, jedyne swego celu¹². Oznacza to, że życie zostało powierzone człowiekowi jako skarb, którego nie wolno mu roztrwonić, i jako talent do wykorzystania. Człowiek nie jest zatem panem życia, ale będzie musiał się z niego rozliczyć przed swoim Panem i Bogiem (por. Mt 25, 14-30; Łk 19, 12-27). Przypomina to jednoznacznie Sobór Watykański II w Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et spes*¹³.

Większość lekarzy, moralistów i prawników jest przeciwna eutanazji aktywnej, podkreślając, że cierpienie i śmierć wpisane są w ludzkie życie, a ich akceptacja jest wyrazem akceptacji samego życia. Akceptacja życia, będąca realizacją ludzkiej wolności, dotyczy także jego zakończenia, czyli śmierci¹⁴. Śmierć w społecznościach chrześcijańskich od zawsze rozumiana była jako zjawisko naturalne, pozbawione dramatycznego kontekstu współczesnego spojrzenia na ludzkie cierpienie i śmierć. To, co przerażało chrześcijan, to nie nadejście śmierci, ale obawa przed odejściem z tego świata nieprzygotowanym, a więc bez pojednania z Bogiem. Śmierć była zawsze rozumiana jako koniec ziemskiego pielgrzymowania, czyli w jakimś sensie wybawienie od cierpień i trudów życiowych¹⁵. Współczesne społeczeństwa nadały zupełnie inny wymiar śmierci w jej tragicznym wymiarze, próbując zapanować nad nią, a zatem w możliwy sposób również decydować o momencie jej przyjścia. Służą temu bez wątpienia osiągnięcia nauki, medycyny i wyjątkowo racjonalne podejście do życia i śmierci. W ten sposób człowiek współczesny zaczyna wierzyć w to, że może nad śmiercią panować i o niej decydować¹⁶. Podkreśla to papież Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*: „U kresu życia człowiek staje w obliczu tajemnicy śmierci. Dzisiaj, w wyniku postępu medycyny i w kontekście kulturowym zamkniętym często na transcendencję, doświadczenie umierania nabiera pewnych nowych cech charakterystycznych. Kiedy bowiem zaczyna przeważać tendencja do uznawania życia za wartościowe tylko w takiej mierze, w jakiej jest ono źródłem przyjemności i dobrobytu, cierpienie jawi się jako nieznośny ciężar, od którego trzeba się za wszelką cenę uwolnić. Śmierć jest uważana za „bezsensowną”, kiedy niespodziewanie kładzie kres życiu otwartemu jeszcze

12 Por. Katechizm Kościoła Katolickiego, n. 2258.

13 Por. *Gaudium et spes*, n. 51.

14 Por. „Eutanazja”. w: *Encyklopedia katolicka...*, s. 1344.

15 Por. C. VIAFORA, *Fondamenti di bioetica*, Milano 1989, s. 240.

16 Por. G. RUSSO, *Le nuove frontiere...*, s. 42.

na przyszłość, która może przynieść wiele interesujących doświadczeń; staje się natomiast „upragnionym wyzwoleniem”, gdy ludzka egzystencja zostaje uznana za pozbawioną dalszego sensu, ponieważ jest pogrążona w bólu i nieuchronnie wystawiona na coraz dotkliwsze cierpienie¹⁷. I dalej: „W takim kontekście coraz silniejsza staje się pokusa *eutanazji*, czyli *zawładnięcia śmiercią poprzez spowodowanie jej przed czasem* i „łagodne” zakończenie życia własnego lub cudzego. W rzeczywistości to, co mogłoby się wydawać logiczne i humanitarne, przy głębszej analizie okazuje się *absurdalne i niehumanitarne*. Stajemy tu w obliczu jednego z najbardziej niepokojących objawów „kultury śmierci”, szerzącej się zwłaszcza w społeczeństwach dobrobytu, charakteryzujących się mentalnością nastawioną na wydajność, według której obecność coraz liczniejszych ludzi starych i niesprawnych wydaje się zbyt kosztowna i uciążliwa. Ludzie ci bardzo często są izolowani przez rodziny i społeczeństwo, kierujące się prawie wyłącznie kryteriami wydajności produkcyjnej, wedle których życie nieodwracalnie upośledzone nie ma już żadnej wartości¹⁸.

W tym miejscu zasadne staje się pytanie: czy człowiek ma prawo do eutanazji? Czy zatem ma prawo do podjęcia decyzji dotyczącej własnej śmierci jako do wyrazu ludzkiej godności? Należy w tym miejscu jednoznacznie podkreślić, że uznanie prawa pacjenta do eutanazji oznacza tak naprawdę uznanie prawa do samobójstwa jako wyrazu jego wolności i możliwości decydowania o sobie. Co więcej, eutanazja dokonuje się za pośrednictwem osób trzecich, a zatem przyznanie prawa do eutanazji oznacza przyznanie prawa do zabójstwa. Państwo zatem, które przyznaje prawo do eutanazji, w rzeczywistości – operując prawem, które mu nie przynależy – przyznaje swoim obywatelom prawo do zabójstwa¹⁹.

Nauczanie Kościoła

Od samego początku żywa Tradycja Kościoła jednoznacznie potwierdzała, w sposób stanowczy, przykazanie „nie zabijaj”, jak o tym świadczy Didache, najstarszy pozabiblijny tekst chrześcijański²⁰. W kwestii bezpośrednio nas interesującej, tj. eutanazji, nauczanie Kościoła ma charakter zdecydowanie

17 *Evangelium vitae*, n. 64.

18 Tamże.

19 Por. F. STELLA, „Il problema giuridico dell'eutanasia”. w: *Il valore della vita. L'uomo di fronte al problema del dolore, della vecchiaia, dell'eutanasia*, Milano 1985, s. 165.

20 Por. *Didache*, I, 1; II, 1-2; V 1 i 3.

współczesny. Wynika to z faktu, że problem eutanazji jest konsekwencją transformacji kulturowej XX wieku, podkreślającej wolność osoby do decydowania o swoim życiu, a jednocześnie postępu medycyny stawiającego pod znakiem zapytania coraz większą ilość kwestii bezpośrednio odnoszących się do eutanazji.

Kwestia eutanazji w nauczaniu Kościoła od samego początku była definiowana jednoznacznie. Już w roku 1940 Kongregacja św. Oficjum dekretem z dnia 2 grudnia 1940 r. potępiła stosowanie przez państwo eutanazji z racji rasowych lub ekonomicznych wobec osób upośledzonych jako sprzeczne z prawem naturalnym i boskim²¹. Dekret Kongregacji był bezpośrednim następstwem sygnałów docierających z terytorium nazistowskich Niemiec o stosowanej tam eutanazji.

Wielokrotnie stosowanie eutanazji potępił papież Pius XII. Dał temu wyraz m.in. w liście z dnia 1 marca 1942 r., skierowanym do arcybiskupa C. Gröbera z Fryburga, zwłaszcza w wydanej 29 czerwca 1943 r. encyklice *Mystici Corporis*. W encyklice tej nie tylko oskarża winnych zabijania osób chorych psychicznie i niepełnosprawnych, ale jednoznacznie podkreśla, że takie działanie jest sprzeczne z prawem Bożym i naturalnym, jest obrażą ludzkiej godności²². Swoje stanowisko Pius XII potwierdził następnie w przemówieniach skierowanych do różnych grup lekarzy (12 listopada 1944 r., 21 czerwca 1948 r., 19 października 1953 r.), w szczególności zaś 22 lutego 1957 r. W przemówieniu z dnia 12 listopada 1944 r. bardzo wyraźnie wskazał na Boże pochodzenie ludzkiego życia oraz na służebny charakter społeczności wobec człowieka. Zdaniem papieża oznacza to, że żadna społeczność nie ma prawa legalizować eutanazji dla celów rzekomej użyteczności, nie ma też prawa przekazać prawo do decydowania o ludzkim życiu

21 Por. CONGREGATIO SANCTI UFFICI, *De directa insontium occisione ex mandato auctoritatis publice peragenda*, AAS 32(1940), s. 553-554.

22 Por. Pio XII, *Litterae encyclicae Mystici corporis*, AAS 35, 1943, s. 239. Czytamy tutaj: „Noi, consapevoli della altissima responsabilità che Ci vincola, riteniamo doveroso ripetere al giorno d'oggi, mentre con profonda afflizione vediamo che ai deformi di corpo, agli amenti ed agli affetti di malattie ereditarie vien talora tolta la vita, come se costituissero un molesto peso per la società. Peggio ancora, tale espediente da certuni si esalta come una trovata dell'umano progresso, quanto mai giovevole al comune benessere. Ma chi mai, se abbia senno, non vede che ciò ripugna non soltanto alla legge naturale e divina (cfr. Decr. S. Offic., 2 Dec. 1940: A. A. S. 1940, p. 553), impressa nell'animo di ciascuno, ma è violenta offesa contro i nobili sensi di umanità? Il sangue di tali sventurati, al nostro Redentore tanto più cari quanto più degni di commiserazione, “grida a Dio dalla terra” (cfr. *Gen.* IV, 10)”.

ani lekarzom, ani naukowcom, ani samej osobie zainteresowanej dokonaniem na niej eutanazji²³.

W nauczaniu Piusa XII wyraźnie zarysowuje się potępienie eutanazji czynnej i bezpośredniej, nawet dokonywanej na życzenie pacjenta. Co więcej, papież wskazuje, iż sam pacjent, jakkolwiek poddaje się opiece lekarzy, nie ma prawa decydowania o własnym życiu, gdyż ono nie pochodzi od niego, ale zostało mu jedynie przekazane²⁴. Co ważne, Pius XII dokonuje jednoznacznego rozróżnienia pomiędzy zwyczajnymi i nadzwyczajnymi środkami podtrzymywania życia, z uznaniem dopuszczalności tych drugich nawet wówczas, jeśli ubocznym swoim działaniem przyspieszają one śmierć pacjenta²⁵.

Ochrona ludzkiego życia, tak mocno zarysowana w przemówieniach Piusa XII, obecna jest również w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. W Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele czytamy: „Ponadto wszystko, co godzi w samo życie, jak wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja i dobrowolne samobójstwo [...] są czymś haniebnym; zakazając cywilizację ludzką, bardziej hańbią tych, którzy się ich dopuszczają, niż tych, którzy doznają krzywdy, i są jak najbardziej sprzeczne z czcią należną Stwórcy”²⁶.

Eutanazję jednoznacznie potępił papież Paweł VI w przemówieniu skierowanym w dniu 23 maja 1974 r. do Komitetu do spraw segregacji rasowej Organizacji Narodów Zjednoczonych²⁷.

Jednoznaczna w swojej wymowie, jeśli idzie o ocenę eutanazji, jest Deklaracja Kongregacji do spraw Doktryny Wiary z dnia 5 maja 1980 r. Nawiązując do nauczania Soboru Watykańskiego II²⁸, deklaracja jednoznacznie potwierdza tradycyjną doktrynę Kościoła co do wartości ludzkiego życia, definiując jednocześnie eutanazję jako czyn lub zaniedbanie, które ze swej natury lub

23 Por. Pío XII, *Discorsi e Radiomessaggi*, t. VI, Milano 1945, s. 186-187.

24 Por. Pío XII, *Discorsi e Radiomessaggi*, t. XIV, Città del Vaticano 1952, s. 322.

25 Czytamy tutaj: „Nos preguntabais: «La supresión del dolor y del conocimiento por medio de narcóticos (cuando la reclama una indicación médica), está permitida por la religión y la moral al médico y al paciente (aun al acercarse la muerte y previendo que el empleo de narcóticos acortará la vida)?». Se ha de responder: «Si no hay otros medios y si, dadas las circunstancias, ello no impide el cumplimiento de otros deberes religiosos y morales, sí»”.

26 Por. *Gaudium et spes*, n. 27.

27 Por. PAOLO VI, *La Chiesa condanna ogni discriminazione razziale. Il Papa al Comitato Speciale dell'ONU per l'apartheid*, L'Osservatore Romano, 23.05.1974, s. 1-2.

28 Por. *Gaudium et spes*, n. 27.

w intencji działającego powoduje śmierć w celu usunięcia wszelkiego cierpienia²⁹. Co istotne, deklaracja nie dokonuje żadnych podziałów między eutanazją bezpośrednią i pośrednią, nie stosuje też rozróżnienia między eutanazją czynną i bierną – przede wszystkim dlatego, że w przeszłości rozumienie eutanazji biernej wywoływało niemałe zamieszanie terminologiczne. Eutanazja bowiem pozostaje zawsze w jakimś sensie bierna z punktu widzenia pacjenta, czynna zaś ze strony osoby, która jej dokonuje³⁰. W swojej jednoznacznej wymowie deklaracja podkreśla, że nic ani nikt nie może upoważnić kogokolwiek do zabójstwa, nikt też nie ma prawa prosić o dokonanie eutanazji w swoim imieniu czy też w imieniu osoby, nad którą sprawuje pieczę. Żadna też władza nie może jej nakazać ani na nią zezwolić. Eutanazja jest bowiem naruszeniem prawa Bożego, obrazą ludzkiej godności i przestępstwem przeciwko życiu³¹. Eutanazji nie usprawiedliwia, jak czytamy w deklaracji z dnia 5 maja 1980 r., ludzkie cierpienie. Osoba, która prosi o eutanazję, tak naprawdę czyni to wolą ograniczoną swoim cierpieniem i przeżyciem własnej słabości, a zatem prosi o pomoc i uczucie, której w terminalnym stanie swojej choroby potrzebuje najbardziej³².

Jednoznaczna w swojej wymowie Deklaracja Kongregacji do spraw Doktryny Wiary znalazła swój oddźwięk w nauczaniu o eutanazji papieża Jana Pawła II. Już sama definicja eutanazji, przedstawiona przez Deklarację, została przytoczona również w najważniejszym dokumencie dotyczącym ludzkiego

29 Por. *Iura et bona*.

30 Por. P. KRAJEWSKI, *Diritto della morte, diritto alla morte*, Apollinaris 74, 2001, s. 181.

31 Por. *Iura et bona*. Czytamy tutaj: „Ora, è necessario ribadire con tutta fermezza che niente e nessuno può autorizzare l’uccisione di un essere umano innocente, feto o embrione che sia, bambino o adulto, vecchio, ammalato incurabile o agonizzante. Nessuno, inoltre, può richiedere questo gesto omicida per se stesso o per un altro affidato alla sua responsabilità, né può acconsentirvi esplicitamente o implicitamente. Nessuna autorità può legittimamente imporlo né permetterlo. Si tratta, infatti, di una violazione della legge divina, di una offesa alla dignità della persona umana, di un crimine contro la vita, di un attentato contro l’umanità”.

32 Por. tamże. Czytamy tutaj: „Potrebbe anche verificarsi che il dolore prolungato e insopportabile, ragioni di ordine affettivo o diversi altri motivi inducano qualcuno a ritenere di poter legittimamente chiedere la morte o procurarla ad altri. Benché in casi del genere la responsabilità personale possa esser diminuita o perfino non sussistere, tuttavia l’errore di giudizio della coscienza - forse pure in buona fede - non modifica la natura dell’atto omicida, che in sé rimane sempre inammissibile. Le suppliche dei malati molto gravi, che talvolta invocano la morte, non devono essere intese come espressione di una vera volontà di eutanasia; esse infatti sono quasi sempre richieste angosciate di aiuto e di affetto. Oltre le cure mediche, ciò di cui l’ammalato ha bisogno, è l’amore, il calore umano e soprannaturale, col quale possono e debbono circondarlo tutti coloro che gli sono vicini, genitori e figli, medici e infermieri”.

życia wydanym podczas pontyfikatu Jana Pawła II – w encyklice *Evangelium vitae* (wyd. 25 marca 1995 r.). Nauczanie Jana Pawła II dotyczące eutanazji nie ogranicza się do tego jednego dokumentu. Jeszcze przed ukazaniem się encykliki papież wielokrotnie podejmował kwestię eutanazji, zawsze w kontekście wartości ludzkiego życia, które jest nienaruszalne³³. W encyklice *Evangelium vitae* potępienie eutanazji zabrzmiało wyjątkowo mocno i jednoznacznie: „Dlatego mocą Chrystusowej władzy udzielonej Piotrowi i jego Następcom, w komunii z biskupami Kościoła Katolickiego, *potwierdzam, że bezpośrednie i umyślne zabójstwo niewinnej istoty ludzkiej jest zawsze aktem głęboko niemoralnym*. Doktryna ta, oparta na owym niepisanym prawie, które każdy człowiek dzięki światłu rozumu znajduje we własnym sercu (por. Rz 2, 14-15), jest potwierdzona w Piśmie Świętym, przekazana przez Tradycję Kościoła oraz nauczana przez Magisterium zwyczajne i powszechne”³⁴.

Ojciec Święty w sposób wyraźny przywołując wspomnianą już Deklarację Kongregacji do spraw Doktryny Wiary z dnia 5 maja 1980 r., zwraca uwagę, że każda „świadoma i dobrowolna decyzja pozbawienia życia niewinnej istoty ludzkiej jest zawsze złem z moralnego punktu widzenia i nigdy nie może być dozwolona ani jako cel, ani jako środek do dobrego celu. Jest to bowiem akt poważnego nieposłuszeństwa wobec prawa moralnego, co więcej, wobec samego Boga, jego twórcy i gwaranta; jest to akt sprzeczny z fundamentalnymi cnotami sprawiedliwości i miłości”³⁵. Oznacza to, że nie istnieje taka władza na ziemi, która mogłaby dać prawo do zabicia niewinnej istoty ludzkiej, niezależnie od tego, czy jest to embriion czy płód, dziecko czy dorosły, człowiek stary, nieuleczalnie chory czy umierający³⁶.

Eutanazja jest zatem postrzegana przez Jana Pawła II jako czyn zabójstwa, tym bardziej moralnie naganny, że dokonany na osobie chorej czy wręcz umierającej. Eutanazja może też przybierać formę samobójstwa dokonanego rękoma innej osoby, poprzez decyzję osoby nieuleczalnie chorej. W tym względzie również Ojciec Święty potwierdza nauczanie Kościoła, iż nikt nie ma prawa domagać się dokonania eutanazji na sobie samym ani na żadnej osobie, nad którą sprawuje

33 Por. GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. XV, Città del Vaticano 1992, s. 62-624.

34 *Evangelium vitae*, n. 57.

35 Tamże.

36 Por. tamże.

pieczę. Co więcej, podkreśla jednoznacznie brak moralnego prawa ze strony władzy do przymuszania do eutanazji i do jej legalizowania³⁷.

Eutanazja jako przestępstwo

W myśl prawodawstwa polskiego eutanazja czynna jest zakazana. Wynika to zarówno z kodeksu karnego, jak i kodeksu etyki lekarskiej. Co więcej, kodeks karny zakazuje także eutanazji biernej³⁸, którą dopuszcza z kolei kodeks etyki lekarskiej³⁹. Prawo karne Kościoła Katolickiego odnosi czyn eutanazji do przestępstwa zabójstwa, o którym mowa w kan. 1397 KPK z 1983 r.⁴⁰. W myśl tego kanonu każdy, kto popełnia zabójstwo, powinien być ukarany stosownie do ciężkości przestępstwa pozbawieniami i zakazami, o których mowa w kan. 1336 KPK, a zatem karą ekspiacyjną⁴¹. Wynika to z faktu, że przestępstwo zabójstwa ścigane i karane jest przez publiczną władzę świecką.

Przestępstwo zabójstwa polega na spowodowaniu śmierci biologicznej, która objawia się nieodwracalnym ustaniem funkcji mózgu. Dokonanie zabójstwa następuje z chwilą śmierci ofiary. Istotne w ocenie czynu sprawcy jest to, czy między działaniem lub zaniechaniem sprawcy a śmiercią ofiary zachodzi związek przyczynowy, czy też nie. Oznacza to, że nie można mówić o zabójstwie, jeśli wyłączenie działania lub zaniechania ze strony sprawcy byłoby jednoznaczne z brakiem skutku w postaci śmierci ofiary⁴². Ponieważ zabójstwo jest przestępstwem umyślnym, należy ustalić, czy sprawca chciał w sposób bezpośredni śmierci ofiary⁴³. Eutanazja jest przestępstwem, o którym mowa w kan. 1397 KPK, niezależnie od tego, czy w danym kraju jest ona dopuszczalna, czy też nie. Nie zmienia też kategorii czynu fakt, iż eutanazja jest dokonana na życzenie pacjenta⁴⁴.

37 Por. tamże.

38 Por. art. 150 § 1 kk.

39 Por. art. 29 i 31.

40 Kanon 1397 KPK stwierdza: „Qui homicidium patrat, vel hominem vi aut fraude rapit vel detinet vel muliat vel graviter vulnerat, privationibus et prohibitionibus, de quibus in can. 1336, pro delicti gravitate puniatur; homicidium autem in persona de quibus in can. 1370, penis ibi statutis punitur”.

41 Por. A. CALABRESE, *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano 1996, s. 359.

42 Por. J. SYRYJCZYK, *Kanoniczne prawo karne*, Warszawa 2003, s. 170-171.

43 Por. kan. 1321 § 2 KPK.

44 Por. J. SYRYJCZYK, *Kanoniczne...*, Warszawa 2003, s. 172.

Zdaniem niektórych autorów eutanazja jest też formą samobójstwa, jeśli dokonana jest na życzenie pacjenta⁴⁵. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. nie wymienia jednak pośród przestępstw samobójstwa, choć nie oznacza to, że czyn ten uznawany jest przez prawodawcę za czyn nienaganny. Wręcz przeciwnie, próba samobójcza jest nieprawidłowością do przyjęcia i wypełniania święceń kapłańskich⁴⁶. Wydaje się też, że samobójcę należy zaliczyć do publicznych grzeszników, których prawodawca w kan. 1184 KPK pozbawia pogrzebu kościelnego, choć interpretacja ta nie jest jednoznaczna. Utożsamienie eutanazji z samobójstwem zdaje się wynikać, choć nie stwierdza się tego jednoznacznie, ze wspomnianej już wielokrotnie Deklaracji Kongregacji do spraw Doktryny Wiary z dnia 5 maja 1980 r.⁴⁷.

Na płaszczyźnie moralnej eutanazja nazwana jest w Katechizmie Kościoła Katolickiego czynem zbrodniczym. Czytamy bowiem: „...działanie lub zaniechanie działania, które samo w sobie lub w zamierzeniu zadaje śmierć, by zlikwidować ból, stanowi zabójstwo głęboko sprzeczne z godnością osoby ludzkiej i z poszanowaniem Boga żywego, jej Stwórcy. Błąd w ocenie, w który można popaść w dobrej wierze, nie zmienia natury tego zbrodniczego czynu, który zawsze należy potępić i wykluczyć”⁴⁸.

W tym względzie za jedynie dopuszczalną Katechizm Kościoła Katolickiego uznaje odmowę „uporczywej terapii”, która nie ma w swoim zamierzeniu zadania śmierci, a jedynie uznanie, że nie można jej zapobiec. Nie oznacza to, że można pacjenta pozbawić zwykłych zabiegów przysługujących osobie chorej czy też stosowania środków przeciwbólowych, by ulżyć jego cierpieniu, nawet jeśli środki mogą w konsekwencji swojego działania skrócić życie pacjenta. Eutanazją nie jest bowiem działanie polegające na uznaniu nieuchronności śmierci, ale uczynienie ze śmierci celu lub środka⁴⁹.

Kończąc nasze rozważania dotyczące eutanazji, dokonując jej oceny moralnej i krytycznego spojrzenia w aspekcie prawnym, należy wziąć pod uwagę jeszcze jeden istotny aspekt dotyczący życia człowieka. Jest nim wartość ludzkiego cierpienia i krzyża. Potrzeba uznania eutanazji za zgodną z prawem wynika we

45 Por. P. KRAJEWSKI, *Diritto...*, s. 166

46 Por. kan. 1041, 5; 1044, § 1, 3 KPK.

47 Por. *Iura et bona*, s. 551.

48 KPK, nr 2277.

49 Por. tamże, nr 2278-2279.

współczesnym społeczeństwie między innymi z odrzucenia rozumienia krzyża i wartości, jaką niesie ze sobą cierpienie. Uszanowanie z kolei tego cierpienia jest tak naprawdę wyrażeniem szacunku względem godności osoby w jej odniesieniu do Chrystusa, który umarł za nas na krzyżu. Eutanazja jest czynem moralnie złym, uznanym za przestępstwo w porządku prawnym polskim i kanonicznym. Jest też czynem godzącym w prawo do życia i godnej śmierci jako naturalnego procesu życiowego. Warto na koniec przytoczyć słowa Ojca Świętego Jana Pawła II zawarte w cytowanej już encyklice *Evangelium vitae*: „Pod względem prawa do życia każda niewinna istota ludzka jest absolutnie równa wszystkim innym. Ta równość stanowi podstawę wszelkich autentycznych relacji społecznych, które rzeczywiście zasługują na to miano tylko wówczas, gdy są oparte na prawdzie i na sprawiedliwości, uznając i broniąc każdego człowieka jako osoby, a nie jako rzeczy, którą można rozporządzać. Wobec normy moralnej, która zabrania bezpośredniego zabójstwa niewinnej istoty ludzkiej, *nie ma dla nikogo żadnych przywilejów ani wyjątków*. Nie ma żadnego znaczenia, czy ktoś jest władcą świata, czy ostatnim «nędzarzem» na tej ziemi: wobec wymogów moralnych jesteśmy wszyscy absolutnie równi»⁵⁰.



⁵⁰ *Evangelium vitae*, n. 57.

Bibliografia pasjologiczna:

uzupełnienie za lata 2005-2006 oraz za rok 2007

Książki

2007

1. *Gorzkie żale. Jubileusz 300-lecia nabożeństwa (1707-2007)*, red. W. Kałamarz, WITKM, Kraków 2007.
2. WOJTYŁA K., BUJAK A., *Znak, któremu sprzeciwić się będą*, Biały Kruk, Kraków 2007.
3. CANTALAMESSA R., *Moc krzyża. Medytacje watykańskie II*, eSPe, Kraków 2007.
4. HANAS W., *Trzymając w ręku krzyż*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 2007.

Czasopisma

2005

1. ADRIAN P., „Wielki Post w Mowach Leona Wielkiego”. *Anamnesis* 41, 11(2005), z. 2, s. 130-134.
2. DECYK J., „Wielki Post drogą do Paschy Chrystusa i Kościoła”. *Roczniki Teologiczne* 52(2005), z. 8, s. 231-246.
3. DZIK M., „Kompozycja perykopy J 15,1-16,3”. *Resovia Sacra. Studia teologiczno-filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej* 12(2005), s. 53-69.
4. GODLEWSKI Z., „Ezechielowa idea powrotu do życia z wizji o wysuszonych kościach (Ez 37,1-14) oraz jej interpretacja w tekście Mt 27,51b-53”. *Studia Diecezji Radomskiej* 7(2005), s. 11-38.
5. HERGESEL T., PASIOŃEK E., „Więzień, imieniem Barabasz (Mt 27,16)”. *Scriptura Sacra. Studia biblijne Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego* 8-9(2004-2005), s. 241-263.
6. JANCZEWSKI Z., „Materia i forma sakramentu Eucharystii”. *Prawo Kanoniczne* 48(2005), nr 3-4, s. 35-52.

7. JECHALSKA M., „Analiza rozumienia cierpienia według Paula Ricoeura”. *Warszawskie Studia Teologiczne* 18(2005), s. 233-250.
8. JELONEK T., „Człowiek obdarzony miłosierdziem”. *Polonia Sacra* 9(2005), nr 16, s. 163-180.
9. KIERNIKOWSKI Z., „Ewangelia objawieniem sensu Krzyża”. *Anamnesis* 43, 11(2005), z. 4, s. 29-33.
10. KITA M., „Upodobnić się do Chrystusa, czy stać się Nim”. *Polonia Sacra* 9(2005), nr 16, s. 371-374.
11. KLAUZA K., „Bóg człowiekiem, Bóg chlebem, Bóg rzeczą. Granice Chrystusowej kenozy od Wcielenia przez Eucharystię po Ikonę”. *Roczniki Teologiczne* 52(2005), z. 2, s. 17-35.
12. KLIŚ Z., „Niektóre cykle pasyjne Chrystusa w sztuce, od Karola Wielkiego do XII wieku”. *Analecta Cracoviensia* 37(2005), s. 375-396.
13. KOPACZ J., NAKONIECZNA V., „Leon Wielki – Mowy 52-70. Dziewiętnaście kazań pasyjnych”. *Anamnesis* 41, 11(2005), z. 2, s. 123-129.
14. KRAKOWIAK CZ., RUT A., „Wykaz publikacji prof. dra hab. Jerzego Józefa Kopcia CP”. *Roczniki Teologiczne* 52(2005), z. 8, s. 27-45.
15. KUCHARSKI J., „Dicorso di Pietro nel giorno di Pentecoste (At 2,14b-36). Il valore delle soluzioni proposte dall’egsegesi contemporanea”. *Studia Diecezji Radomskiej* 7(2005), s. 71-108.
16. MARICOVA J., „Maryja jako wzór dla cierpiących według Jana Pawła II”. *Salvatoris Mater*, 7(2005), nr 3-4, s. 269-277.
17. MORAWA J., „Świadek Chrystusowych cierpień (1 P 5,1)”. *Polonia Sacra* 9(2005), nr 16, s. 385-387.
18. PASTUSZKO M., „Pojęcie Najświętszej Eucharystii”. *Prawo Kanoniczne* 48(2005), nr 3-4, s. 17-34.
19. POPŁAWSKI J., „Relacja osobowa. Centralny temat ontologii paschalnej”. *Poznańskie Studia Teologiczne* 18(2005), s. 59-71.
20. ROJSZCZAK D., „Kontekst patrystyczny *Rozmyślania przemyskiego*. Wokół Judasza”. *Poznańskie Studia Teologiczne* 18(2005), s. 261-277.
21. RUSECKI M., „Formuły wiary i hymny liturgiczne w kerygmacie paschalnym”. *Roczniki Teologiczne* 52(2005), z. 9, s. 37-50.
22. SMĘTEK I., „Między śmiercią a zmartwychwstaniem”. *Warszawskie Studia Teologiczne* 18(2005), s. 179-194.
23. SUPERSON J., „Uroczystość Najdroższej Krwi Chrystusa. Szkic historyczno-liturgiczny”. *Roczniki Teologiczne* 52(2005), z. 8, s. 263-373.

24. SZLADWOSKI M., „Z dziejów Kaina, Barabasza i Judasza w literaturze”. *Scriptura Sacra. Studia biblijne Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego* 8-9(2004-2005), s. 247-263.
25. SZYMAŃSKI P.F., „Dwie interpretacje cierpienia w homilii na drodze do Emaus (Łk 24,19b-21.25-27)”. *Scriptura Sacra. Studia biblijne Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego* 8-9(2004-2005), s. 167-190.
26. SZYMAŃSKI P., „Konieczność cierpienia Syna Człowieczego w świetle przypomnianej zapowiedzi z Galilei (Łk 24,6b-8)”. *Colloquia Theologica Ottoniana* 2(2005), s. 17-34.
27. WIANOWSKI L., „Kapłan, Eucharystia, ofiara. Między Ostatnią Wieczerzą a Mszą Świętą”. *Studia Diecezji Radomskiej* 7(2005), s. 389-394.
28. WIT Z., „Misterium Krzyża i Męki Pańskiej w nabożeństwach parafialnych i rodzinnych”. *Roczniki Teologiczne* 52(2005), z. 8, s. 89-109.
29. WIT Z., „Życie i działalność dydaktyczno-naukowa Profesora Jerzego Józefa Kopcia CP”. *Roczniki Teologiczne* 52(2005), z. 8, s. 13-25.
30. WOJTKIEWICZ K., „Integralna obecność Chrystusa w Eucharystii według Czesława Bartnika”. *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 13(2005), nr 1, s. 199-210.
31. WOJTKUN J., „W poszukiwaniu zrozumienia sensu cierpienia”. *Studia Diecezji Radomskiej* 7(2005), s. 389-394.
32. WYCISŁO J., „Kalwaria w Piekarach Śląskich. Dzieje budowy i zarys koncepcji ideowej”. *Analecta Cracoviensia* 37(2005), s. 484-494.

2006

1. BARDSKI K., „Chrystus królem i sługą”. *Pastores* 2006, z. 2(31), s. 9-15.
2. DĄBEK T.M., „Godność człowieka na podstawie Biblii”. *Polonia Sacra* 10(2006), nr 18, s. 139-150.
3. DRZYŻDŻYK S., „Eucharystia jako ofiara”. *Polonia Sacra* 10(2006), nr 18, s. 185-194.
4. DZIUBA A. F., „Jezus Chrystus – eschatologiczny dar pełni czasu”. *Rocznik Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku* 5(2006), s. 23 – 46.
5. DUDZIAK U., PRZYGODA W., „W poszukiwaniu sensu cierpienia. Aspekt psychologiczny i teologiczny”. *Roczniki Teologiczne* 53(2006), z. 10, s. 79-93.
6. FORTE B., „Teologia piękna a duszpasterstwo”. *Pastores* 2006, z. 3(32), s. 7-18.

7. FUKSA K., „Śpiewy Triduum Paschalnego w rzymskiej tradycji liturgicznej i ich adaptacja na ziemiach polskich”. *Liturgia Sacra* 12(2006), z. 1, s. 43-65.
8. JELONEK T., „Przyszła Jerozolima w zapowiedzi Jeremiasza”. *Polonia Sacra* 10(2006), nr 119, s. 111-122.
9. KACZOROWSKI R., „Msze na Wielki Post i okres Wielkanocny ze zbioru Pieśni Nabożnych Katolickich. Do użytku kościelnego i domowego z 1871 roku”. *Liturgia Sacra* 12(2006), z. 2, s. 341-365.
10. KAMIŃSKI L., „Św. Brat Albert jako nauczyciel sztuki i piękna”. *Pastores* 2006, z. 3(32), s. 43-47.
11. MANDZIUK J., „Brat Roger z Taizé – zakonodawca i męczennik chrześcijański”. *Resovia Sacra. Studia teologiczno-filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej* 13(2006), s. 207-221.
12. MATWIEJUK K., „Tajemnica Paschy Chrystusa w obrzędach pogrzebowych”. *Anamnesis* 47, 12(2006), z. 4, s. 61-65.
13. MISZTAŁ W., „Chrystus, Kościół i uczta Nowego Przymierza w świetle 1 Kor 11,23-26”. *Kieleckie Studia Teologiczne* 5(2006), s. 93-106.
14. MYCEK S., „Maryja i konsekracja staurologiczna struktury chrześcijańskiej miłości”. *Salvatoris Mater* 8(2006), nr 3-4, s. 103-116.
15. NOWAK A., „Liryczne rozpamiętywanie śmierci w wybranych wierszach J.S. Pasierba”. *Łódzkie Studia Teologiczne* 15(2006), s. 127-146.
16. ORZECOWSKI A., „Tytuł «Syn» w siatce Janowych tytułów chrystologicznych”. *Studia Paradyskie* 16(2006), s. 129-162.
17. OZOROWSKI E., „Ofiara jako «primum principium» Eucharystii”. *Rocznik Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku* 5(2006), s. 9-21.
18. POWICHROWSKI T., „Elementy pojednania w liturgii eucharystycznej i mistagogia modlitw eucharystycznych o tajemnicy pojednania”. *Rocznik Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku* 5(2006), s. 7 –117.
19. SALDANKA J., „Wydarzenie Jezusa Chrystusa w Azji”. *Nurt SVD* 40(2006), z. 2, s. 179-186.
20. STYPUŁKOWSKA B., „Prorok Eliasza w odniesieniu do Chrystusa i Mojżesza w przekazie katechezy biblijnej”. *Polonia Sacra* 10(2006), nr 19, s. 263-278.

21. SZYMAŃSKI P.F., „Imperatyw cierpienia według Łk 24,44-48”. *Scriptura Sacra. Studia biblijne Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego* 10(2006), s. 137-149.
22. WAWRZYNEK K.A., SEBESTA J., „Chrystologiczna symbolika jednorożca w literaturze patrystycznej i średniowiecznej”. *Roczniki Teologiczne* 53(2006), z. 2, s. 177-188.
23. WEJMAN H., „Duchowy wymiar męczeństwa”. *Roczniki Teologiczne* 53(2006), z. 5, s. 79-94.
24. WIDŁA B., „Chrystologia Apokalipsy 2-3 w perspektywie antropologicznej”. *Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej* 48(2006), s. 5-26.
25. WIECZOREK W., „Medycyna i teologia. Czy studium teologiczne może mieć pozytywny wkład w proces terapii?”. *Roczniki Teologiczne* 53(2006), z. 10, s. 25-44.
26. WRONKA S., „Chrystus najpełniejszym obrazem Boga”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 59(2006) nr 2, 85-96.
27. ZAJĄC M., „Katechetyczny przekaz o cierpieniu i śmierci inspirowany nauczaniem Jana Pawła II”. *Roczniki Teologiczne* 53(2006), z. 6, s. 131-144.

2007

1. BARDSKI K., „Paradygmat liturgiczny uczniów idących do Emaus”. *Warszawskie Studia Pastoralne* 5(2007), s. 135-144.
2. BOKWA I., „Nadzieja Zbawienia dla wszystkich: Ostateczne Zwycięstwo Bożej Miłości”. *Studia Diecezji Radomskiej* 8(2007), s. 407-422.
3. BREWCZYŃSKA R., „Inspiracje duchowości pasyjnej”. *Słowo Krzyża* 1(2007), s. 229-251.
4. CHŁOPICKA R., „Temat męki i śmierci Chrystusa w twórczości Krzysztofa Pendereckiego”. *Pro Musica Sacra* 4(2007), s. 103-126.
5. GACIA T., „O przekładach niektórych prefacji w polskim wydaniu Mszału”. *Kieleckie Studia Teologiczne* 6 (2007), s. 229-240.
6. GAŁKOWSKI T., „Męka Chrystusa a prawa i obowiązki człowieka”. *Słowo Krzyża* 1(2007), s. 5-19.
7. GŁOWA W., „Krakowskie oficjum rymowane o św. Wacławie «Beatus vir qui suffert tentationem» jako przejaw jego kultu”. *Roczniki Teologiczne* 54(2007), z. 8, s. 55-68.

8. GRUCHLIK D., „Posługa i formacja ministrantów światła i krzyża”, *Anamnesis* 48, 13(2007), z. 1, s. 72-86.
9. GUZOWSKI K., „Teologia Krzyża według Brunona Forte”. *Słowo Krzyża* 1(2007), s. 20-30.
10. GUZOWSKI K., „Eucharystia jest «Osobą». Jezus Chrystus osobowym Przymierzem podzielonych światów”. *Roczniki Teologiczne* 54(2007), z. 2, s. 141-149.
11. HARĘZGA S., „Matka Boża Bolesna w Nowym Testamencie”. W *nurcie franciszkańskim* 16(2007), s. 45-54.
12. HRYNIEWICZ W., „Kenotyczny Etos Ewangelii”. *Słowo Krzyża* 1(2007), s. 31-53.
13. KAŁAMARZ W., „Miłość miłosierna źródłem «Gorzkich żali»”. *Słowo Krzyża* 1(2007), s. 252-268.
14. KAŁAMARZ W., „W poszukiwaniu pierwotnej melodii – najstarsze, śpiewnikowe wersje melodyczne «Gorzkich żali»”. *Pro Musica Sacra* 4(2007), s. 87 – 102.
15. KELER K., „Męczennicy jako partnerzy w dialogu międzyreligijnym”. *Nurt SVD* 41(2007), z. 3-4, s. 193-208.
16. KOPEĆ J., „Nabożeństwa pasyjne, historia i współczesne dostosowanie pastoralne”. *Słowo Krzyża* 1(2007), s. 269-293.
17. KOPEREK S., „«Gorzkie żale» – aspekt liturgiczno-pastoralny”. *Pro Musica Sacra* 4(2007), s. 157-183.
18. KOZIARA S., „«Gorzkie żale» – w poszukiwaniu współczesnej szaty językowej pieśni”. *Pro Musica Sacra* 4(2007), s. 127-144.
19. KOWALCZYK M., „Królestwo Chrystusa drogą Kościoła”. *Roczniki Teologiczne* 54(2007), z. 2, s. 61-71.
20. KUPISIŃSKI Z., „Śmierć w tradycji ludowej regionu opoczyńskiego i radomskiego”. *Roczniki Teologiczne* 54(2007), z. 9, s. 121-136.
21. LENZEN G., „Fundacja św. Pawła od Krzyża w świetle *Notizie* (1747-1768)”. *Słowo Krzyża* 1(2007), s. 144-169.
22. LINKE W., „Maria Magdalena w Ewangeliach kanonicznych”. *Słowo Krzyża* 1(2007), s. 54-87.
23. MARGAŃSKI B., „Szczepanów zawsze wierny św. Stanisławowi Biskupowi i Męczennikowi”. *Roczniki Teologiczne* 54(2007), z. 8, s. 153-169.
24. MASTEJ J., „Rezurekcyjny charakter posłannictwa Jezusa Chrystusa”. *Roczniki Teologiczne* 54(2007), z. 9, s. 61-78.

25. MATWIEJUK K., „Pastoralny wymiar Wielkiego Czwartku”. *Warszawskie Studia Pastoralne* 5(2005), s. 145-154.
26. MIOTK M., „Publikacje w serii «Teksty i studia z duchowości Zgromadzenia Męki Pańskiej»”. *Słowo Krzyża* 1(2007), s. 215-228.
27. NOWAK J., „Rzeczywistość chrzcielna w skrutyniach wielkopostnych”. *Liturgia Sacra* 13(2007), z. 2, s. 321-332.
28. PADOVESE L., „Krzyż Chrystusa: zgorszenie i głupstwo Boga”. *Słowo Krzyża* 1(2007), s. 88-100.
29. PANUŚ T., „Człowiek wobec śmierci. Aspekty psychologiczno-pastoralne”. *Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego* 13(2007), s. 11-13.
30. PANUŚ T., „Świętość świeckich – rzeczywistość bliska czy daleka”. *Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego* 13(2007), s. 158-159.
31. PONIŻY B., „Cierpiący sprawiedliwy ukazany w Księdze Mądrości (2,12-20) – poszukiwanie sensu pełniejszego”. *Słowo Krzyża* 1(2007), s. 101-115.
32. POSADZY A., „Przeciwnicy Pawłowej doktryny o Zmartwychwstaniu w gminie korynckiej”. *Colloquia Theologica Ottoniana* 2007, z. 2, s. 17-47.
33. PRONIEWSKI A., „Ostatnia Wieczerza Jezusa w kontekście żydowskiej uczty paschalnej”. *Rocznik Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku* 6(2007), s. 57-67.
34. PYC M., „Posłuszeństwo Jezusa Chrystusa a Tajemnica Trójcy Świętej według Hansa Ursa von Balthasara”. *Studia Diecezji Radomskiej* 8(2007), s. 393-406.
35. SIUTA D., „Cierpienie w życiu Świętego Józefa i jego zbawczy wymiar”. *Kaliskie Studia Teologiczne* 6(2007), s. 69-81.
36. SIENKIEWICZ J., „300 lat Gorzkich Żali”. *Liturgia Sacra* 13(2007), z. 2, s. 497-522.
37. SINKIEWICZ W., „Medyczne aspekty śmierci krzyżowej Jezusa – spojrzenie kardiologa”. *Słowo Krzyża* 1(2007), s. 294-303.
38. SROKA P., „Zaniedbanie Franciszkanów? Ikona krzyża z San Damiano na podstawie źródeł franciszkańskich”. *W nurcie franciszkańskim* 16(2007), s. 151-163.
39. STRZELCZYK G., „Hermeneutyka staurocentryczna w «Jezusie z Nazaretu» Josepha Ratzingera / Benedykta XVI. Kilka uwag krytycznych”. *Słowo Krzyża* 1(2007), s. 116-128.

40. URBANEK B., „Cierpienie duchowe Mesjasza w Ewangelii św. Jana”. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 40(2007), z. 2, str. 277-284.
41. WIELEBSKI T., „Sakrament namaszczenia chorych w duszpasterskiej posłudze Kościoła”. *Słowo Krzyża* 1(2007), s. 129-143.
42. WONS K., „Trwać w Jezusie. Rekolekcje ze św. Janem”. *Polonia Sacra* 11(2007), nr 21, s. 327-328.
43. WRÓBEL R., „Pasyjne kazania o. Fortunata Łosiewskiego jako przykład kaznodziejstwa późnobarokowego”. *Polonia Sacra* 11(2007), nr 21, s. 245-266.
44. VILLER M., „Wola Boga w duchowej doktrynie św. Pawła od Krzyża”. *Słowo Krzyża* 1(2007), s. 170-214.
45. ZOŁA A., „Struktury tonalne «Gorzkich żali» i ich ludowa recepcja”. *Pro Musica Sacra* 4(2007), s. 145-156.

Opr. J. Gis, W. Linke CP, G. Szczygiel, P. Wójcik CP

Recenzje

John F. Kelly, Jak odpowiadać na zło (tytuł oryginału: Responding to Evil), przeł. D. Chabajska, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2008, stron: 187.

Problem zła jest tym, co irytuje wrażliwość człowieka, niezależnie od tego, w jakim czasie żyje. I choć właśnie z tego powodu powstała już niezliczona ilość książek, nie przestają pojawiać się nowe. Większość z nich, przynajmniej te w ofercie wydawnictw popularyzujących tematykę teologiczną, jest wciąż ponawianą próbą intelektualnego poradzenia sobie z kwestią usprawiedliwienia istnienia zła lub – jeszcze bardziej – usprawiedliwienia Boga jako Stwórcy świata, w którym zło panoszy się w każdej postaci. Boga, posadzonego na „ławie oskarżonych”, pragną bronić ci, którzy Go kochają. Ale nie tylko to jest powodem pisania na temat zła i Boga, bowiem brak *odpowiadania na Zło* jest już nie tylko intelektualnym, ale egzystencjalnym problemem ludzi, którzy są nim zranieni na różny sposób.

Próbu taką podejmuje profesor Joseph F. Kelly (na obwolucie książki pojawił się pechowy błąd w postaci pomyłonego imienia: zamiast Joseph jest John), kierownik katedry studiów religiohistorycznych na uniwersytecie Johna Carrolla w USA. Najwyraźniej uznał on za część swojego intelektualnego posłannictwa zmierzenie się z jak najbardziej życiowym problemem istnienia zła, gdyż, jak sam pisze w pewnym momencie książki, teolog naukowiec winien mieć nastawienie również pastoralne. Znaczy to, że jego poszukiwania naukowe nie powinny go odcinać od rzeczywistości i zawieszać w abstrakcji. Od niego oczekuje się, że odpowie na ważne pytania w sposób przemawiający do zwyczajnego czytelnika. Niewątpliwie za treścią książki Kelly’ego owa pastoralna troska się ukrywa i daje o sobie znać w postaci apologetycznego zacięcia.

Duszpasterska troska tego teologa, jak również natura problemu, dyktuje z kolei sposób wypowiedzi. Polski tytuł sugeruje, że mamy tu do czynienia z poradnikiem, co jest prawdą tylko w jakiejś mierze. Książka składa się z trzech części, z których dwie pierwsze próbują odpowiedzieć na pytania typu: *czego*

dokonuje w nas zło? oraz czy *Bóg może współistnieć ze złem?*, natomiast ostatnia część stanowi skrócony katalog możliwych odpowiedzi człowieka na problem zła.

Główną zaletą tej pozycji jest to, że ujmuje zagadnienie zarówno od strony jego realnych przejawów, namacalnych dla każdego niemal człowieka, i od strony archetypowej, powszechnej. Bardzo interesujące są odwołania do beletrystycznej literatury światowej, w której zajmująca nas kwestia stanowi sedno problemu. Jednak nie mniej wyjaśniające i naprowadzające na chrześcijańskie pojmowanie zła są analizy tekstów biblijnych, w tym głównie grzechu pierworodnego Adama i Ewy oraz historii Hioba. Za tym idą interpretacje zaczerpnięte od św. Augustyna i współczesnego teologa S. Fagana w odniesieniu do grzechu Pierwszych Rodziców oraz ciekawe odniesienia do feministycznej wykładni doświadczeń Hioba, autorstwa Kathleen O'Connor¹.

W niemal wszystkich literackich reminiscencjach przewija się stały wątek – *hybris*. Ma się wręcz wrażenie, że stanowi ona inną nazwę zła. Czyż pierwszy grzech Adama i Ewy nie był wyrazem butnej postawy, która również po upadku nie pozwoliła im zwyczajnie przyznać się do winy? Podobne akcenty znajdziemy w *Boskiej Komедii*, w której Dante maluje Piekło jako miejsce zastygłych w swoich postawach i niezdolnych do uznania swojego grzechu potępionych. Tyle monumentalnym, ile przekonującym w swojej wymowie jest szeroko reprezentowany w literaturze europejskiej topos faustowski. W nim ludzka *hybris* ujawnia się w całej pełni. Nie ma łatwiejszej drogi zaprzędania się złu, jak właśnie upadek w *hybris*, która otwiera drogę złym czynom, jednocześnie czyniąc ślepym na ich szkodliwość oraz niezdolnym do nawrócenia. Autor pokazuje, że wszystkie z trzech pokus, na jakie był wystawiony Jezus Chrystus na pustyni, były kolejnymi, hierarchicznie zbudowanymi podszeptami Złego, by pójść za hubrystyczną skłonnością ludzkiej natury, aż do dumy z powodu zwycięstwa nad złem.

1 W innym miejscu, również w obrębie myśli feministycznej, mówi autor o Julianie z Norwich, który w swoich mistycznych pismach chętnie mówi o Bogu jako dobrej Matce. Nie wiadomo, czy błąd pojawił się w oryginale, czy w tłumaczeniu, chodzi bowiem o Juliannę z Norwich, XIV-wiecznej mistyczkę angielskiej, która w Trójjedynym Bogu widziała „troskliwą Matkę”, zob. F. WÖHRER, „Julianna z Norwich”. w: *Leksykon mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia*, red. P. DINZELBACHER, Warszawa 2002, s.135.

Jeszcze innym wątkiem, jaki naznacza wszystkie literackie odniesienia, jest wątek „równi pochyłej”. U jego podstaw leży pytanie, co właściwie sprawia, że zło wydaje się przeważać nad dobrem. Zdaniem autora nieszczęście polega na tym, że zło na początku wydaje się być przyjemniejsze i łatwiejsze niż dobro, że szybko uzależnia, zabierając wolność, że odbiera życie, zarazem zabierając zdolność do zmiany. Człowiek, który popełnia zło, ześlizguje się do krainy lodów, które skuwają go coraz trwalej.

Nie ulega wątpliwości, że książka ma znamiona poradnika, ale jednocześnie posiada ambicje apologetyczne, zwłaszcza w sensie obrony prawości Boga w obszarze teodycei: *theo* (Bóg) – *dike* (prawy). Teologiczne końcowe wnioski autora idą w kierunku usprawiedliwienia nie tylko Boga, ale stworzonego przez niego świata jako świata najlepszego z możliwych. Jest to myśl pochodząca od W.G. Leibniza, twórcy nowożytnej teodycei. Tak uczyniłby każdy prawomyślny teolog chrześcijański. Nie jest to wszakże apologia naiwna i jednostronna. Bardzo wiele miejsca zostawia bowiem tajemnicy zła. W tym względzie posiłkuje się autor myślą K. Rahnera, który w swojej teologii był mistrzem dobrego wyważenia między zrozumiałością wiary i jej nieprzeniknionością jako tajemnicą. Apologia nie jest również naiwna w tym znaczeniu, że nie zatrzymuje się jedynie na wyjaśnieniu genezy zła, ale zmierza w kierunku obrony człowieka przed nim samym, proponując drogi wyjścia i radzenia sobie ze złem, tak w skali społecznej, jak też indywidualnej. Możliwe, że niektóre propozycje grzeszą zbytnią skrótowością, jak na przykład wskazanie na trzy cnoty teologalne (wiary, nadziei i miłości) jako chrześcijańskie metody walki i radzenia sobie ze złem. Ale czy można cokolwiek zarzucić słuszności tych propozycji, poza ich oczywistością?

Nie nowymi, ale ciekawymi koncepcjami zaradzania złu w świecie są idee przebaczenia i pojednania oraz sprawiedliwości restoratywnej. Pierwsza wpisuje się w kontekst popularnej ostatnio teologicznej koncepcji mimetyzmu i kozła ofiarnego jako mechanizmu szerzenia się zła i przemocy w świecie². Druga natomiast stanowi kontrastową wobec sprawiedliwości retributywnej (proces naprawy zła ogranicza się do ukarania sprawcy, czyli wyrównania rachunków i uładowania naruszonego poczucia sprawiedliwości ofiary) propozycję naprawy wyrządzonego zła poprzez przywrócenie zachwianych lub zniszczonych przez nie relacji międzyludzkich. Jedna i druga koncepcja każe nazywać zło po imieniu

2 Jedną z dostępnych w polskim tłumaczeniu pozycji mówiących na ten temat jest książka twórcy koncepcji mimetyzmu jako mechanizmu przemocy. Zob. R. GIRARD, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, Warszawa 2002.

i w żaden sposób nie pomniejsza jego wagi, ale jednocześnie postuluje działania, które mają na celu przerwanie łańcucha krzywd i mściwości. Działania te, zgodnie z chrześcijańską wizją, winny w sobie łączyć trzeźwość sprawiedliwości i wielkoduszność miłosierdzia.

Pozycja J. F. Kelly’ego jest książką interesującą od strony literackiej, nawet nie tyle ze względu na styl pisania, co z uwagi na poruszone tematy i odwołania do ważnych toposów literatury światowej. Przede wszystkim jest książką pożyteczną, gdyż w niebanalny sposób mówi o złu, które otacza nas wszystkich w najbardziej konkretny sposób i przepaja ludzką naturę w sposób najbardziej powszechny. Tkwiąca w każdym z nas złowieszczą *hybris* jest najpoważniejszym, jeśli nie wręcz jedynym, źródłem grzechu. Taką myśl przekazuje autor. Ale czy słusznie? Czy nie pomija on istotnego i bezpośredniego znaczenia szatana jako sprawcy zła? Czy rzeczywiście wszystko zło w świecie można utożsamić z grzechem? Takie wątpliwości rodzą się na koniec tej lektury. I z pewnością są one jednym z powodów dalszych poszukiwań genezy zła w świecie oraz środków walki z nim.

Marek Miotk CP

KAMAL FAHIM AWAD HANNA, *La Passione di Cristo nell'Apocalisse*
(*Tesi Gregoriana. Serie Teologia 77*), Roma 2001, s. 473.

Apokalipsa według św. Jana często bywa odczytywana jako księga zawierająca przesłanie, jakie Jezus Zmartwychwstały kieruje do Kościoła reprezentowanego przez siedem wspólnot eklezjalnych Azji Mniejszej. Nieczęsto mamy do czynienia z tekstami, które poświęcają więcej uwagi motywom męki i ukrzyżowania w tej księdze. Artykuł o. U. Vanniego zamieszczony w I tomie akt Międzynarodowego Kongresu *La Sapienza della Croce* (odbył się w domu generalnym pasjonistów pod wezwaniem św. św. Jana i Pawła w 1975 r.) jest przykładem szukania dróg dojścia do istoty zagadnienia badawczego ujętego tym prostym sformułowaniu: „męka Jezusa w Apokalipsie”¹. Trzeba przyznać, że na długo to bardzo syntetyczne opracowanie, uzupełnione innymi jeszcze studiami tego autora², stało się podstawowym opracowaniem w tej materii. Można było znaleźć opracowania częściowe (np. motywu ukrzyżowania³, symboliki pasyjnej obrazu Jezusa-wojownika w Ap 19,11-21⁴) lub wzmianki w niektórych komentarzach⁵. Opracowania w formie obszernej i szczegółowej brakowało właściwie aż do 2001 r., czyli do chwili publikacji książki Kamala Fahima Awada Hanna, koptyjskiego duchownego urodzonego w Egipcie, który swe studia teologiczne zwieńczył doktoratem z teologii biblijnej na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Jego praca doktorska poświęcona tematyce męki Jezusa Chrystusa w Apokalipsie spotkała się z zycziwą oceną, skoro doczekała się publikacji w serii promującej najwybitniejsze doktoraty powstałe na tej renomowanej uczelni. Można się więc spodziewać, że publikacja ta zapełni lukę, jaka była wcześniej

1 U. VANNI, „La Passione nell'Apocalisse”. w: *La Sapienza della Croce. Atti del Congresso internazionale Roma, 113-18 ottobre 1975*, t. 1, Roma 1976, s. 169-175.

2 Tenże, „Il sangue nell'Apocalisse”. w: *Sangue e Antropologia Biblica*, red. F. VATTONI i in., t. 2, Roma 1981, s. 865-884.

3 P.G.R. DE VILLIERS, „The Lord was Crucified in Sodom and Egypt: Symbols in the Apocalypse of John”, *Neotestamentica* 22(1988), s. 125-138.

4 G. MORANDI, „Il Signore dei signori. Teologia della Passione in Apocalisse 19,11-16”, w: *Sapienza della Croce* 11(1996), s. 309-324; 12(1997), s. 5-13; s. 101-115; s. 203-215.

5 Szczególnego wspomnienia jest wart pod tym względem komentarz E. CORSANI, *Apocalisse di Gesù Cristo secondo Giovanni*, Torino 2002.

widoczna w tej materii. Tak można wnosić z faktu, że od tego czasu, jak się zdaje, nikt nie zajął się na poważniej tym wątkiem egzegetycznym. Czy można jednak powiedzieć, że książka ta zamyka podjętą przez egipskiego badacza kwestię? Czy może zawarte w niej tezy należy potraktować jako zaproszenie do pogłębionej dyskusji, które nie zostało podjęte?

Omawiane studium składa się z trzech części. Pierwsza z nich ma charakter wprowadzający. Przedstawia bowiem materiał porównawczy, który posłuży jako punkt odniesienia dla tekstów z Apokalipsy. Autor pracy wziął pod uwagę dwie księgi Nowego Testamentu: Ewangelię św. Jana i Pierwszy list św. Jana. W drugiej części zajął się omówieniem tekstów z Apokalipsy, które uznał za odnoszące się do tematu męki Chrystusa (Ap 1,4-8.17-20; 5,6-14; 7,13-17; 11,3-13 i 13,1-10⁶). Jest to część najobszerniejsza i stanowi podstawę dla części trzeciej, mającej charakter podsumowania teologicznego odwołującego się do symboliki Baranka i prezentującej główne idee teologiczne motywu męki Chrystusa w Apokalipsie w kontekście szkoły Janowej.

Omawiana praca zdaje się być ujęciem problemu w bardzo szerokiej perspektywie, z uwzględnieniem nie tylko zawartości teologicznej analizowanych tekstów, ale także socjologiczno-historycznego tła. Przy bliższym zapoznaniu się z tym opracowaniem czytelnik odnosi jednak wrażenie, że ta szerokość ma wiele wspólnego z płycizną. Pierwsza bowiem część, która zapowiada ujęcie motywu męki Jezusa Chrystusa w Czwartej Ewangelii i Pierwszym liście św. Jana, zawiera materiał zestawiony według kryteriów, które dalekie są od oczywistości. Dotyczy to zwłaszcza partii poświęconej Ewangelii. Niewystarczające wydaje się studium tematu „Baranka Boga” w J (w omawianej pracy s. 13-14), skoro ma się to w zakończeniu okazać podstawą do przyjęcia oczywistej ciągłości motywu z symbolem Baranka w Ap (tamże, s. 319-383). W tej części książki bardzo brakuje nawiązania do opracowań szczegółowych tematu, jak np. prace D. Seniora⁷ czy R.E. Browna⁸. W najgorszym razie wystarczyło sięgnąć do opracowań syntetycznych, słownikowych⁹. Wybór materiału, dokonany bardzo arbitralnie, pozwala się domyśleć, że autora interesowała nie tyle synteza materiału

6 Tu włącza Autor Ap 12,10-12.

7 D. SENIOR, *La Passione di Gesù Nel Vangelo di Giovanni*, Milano 1993, s. 20-44.

8 R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*, t. 1, New York i in., 1994, s. 33-35. Z polskich prac uwzględnić można choćby H. LANGKAMMERA, *Passio Domini nostri Jesu Christi. Nowy Testament o męce i śmierci Jezusa*, Wrocław 1994, s. 26-30.

9 X. LÉON-DUFOUR, „Passion (Récit de la)”. DBS t. 6, kol. 1419-1492, zwł. kol. 1478-1479; G.W.E. NICKELSBURG, „Passion Narratives”. ABD t. 5, s. 172-177, zwł. s. 175-176.

Czwartej Ewangelii, ile raczej stworzenie własnej wizji tego, co według niego księga ta wnosi do teologicznej interpretacji męki Jezusa Chrystusa w Nowym Testamencie.

Pewnym powiewem nowatorstwa może się wydawać podrozdział zawierający studium pola semantycznego związanego z motywem męki w J. Pojawia się on jednak w miejscu niezrozumiałym, przerywając ciągłość wywodu w rozdziale. Pozostaje też tajemnicą, dlaczego autor nie uwzględnił w nim takich elementów, jak wyrażenie „Baranek Boga” czy motyw przebiccia ciała oparty na cytacie z Za 12,10, por. J 19,37. Pominięcie właściwej narracji pasyjnej Ewangelii św. Jana da się wytłumaczyć tylko tym, że autor obawiał się, iż część książki niezwiązana bezpośrednio z tematem okaże się o wiele obszerniejsza niż ta, która jest poświęcona zasadniczemu tematowi pracy. Nie usprawiedliwia to jednak pominięcia motywu tak istotnego dla przyjętego ujęcia.

Nie jest samo przez się zrozumiałe ani nie zostało należycie wyjaśnione, jak autor rozróżnia w Czwartej Ewangelii Baranka Bożego i Baranka paschalnego (s. 98). Wydaje się, że widzi tu dwa osobne obrazy, między którymi nie pokazuje żadnej relacji. Jest to tylko przykład niedopracowanej struktury teologicznej jego analizy tematu męki Jezusa w J. Podobne pytanie można postawić także odnośnie motywu konfliktu między Jezusem a przywódcami społeczności religijnej z Jerozolimy, który nie obejmuje w ujęciu autora sceny kulminacyjnej: J 19,31-37, w której Jezus odnosi pośmiertne zwycięstwo, ponieważ okazuje się w niej, że zgładzono niewinną ofiarę, posłanego przez Boga mesjasza, a grupa przywódcza wspólnoty żydowskiej odegrała tu rolę stróżów pustej formy rytualnej święta Przygotowania (J 19,31), która nie rozpoznała prawdziwej ofiary paschalnej (w. 36).

Jeśli chodzi o wykorzystanie materiału pochodzącego z 1 J, można uznać je za kompletne i wieloaspektowe. Jest ich jednak znacznie mniej, niż tych, które można było wykorzystać z J. Omówienie ich zajmuje ponad 40 stron, co jest nieproporcjonalne do materiału z J (niespełna 70 stron). Jest to zrozumiałe tylko ze względu na łatwość ogarnięcia tej problematyki w piśmie liczącym zaledwie 5 rozdziałów.

Druga część omawianej pracy poświęcona jest Apokalipsie, co czyni ją, w świetle tematu pracy, częścią centralną. Koptyjski teolog rozróżnia bezpośrednią wzmiankę o męce Pana w Ap (11,3-13) i inne teksty, które wydają się być tylko aluzjami do skutków zbawczej śmierci Jezusa Chrystusa. Ta bezpośrednia wzmianka o historycznym wydarzeniu ukrzyżowania (Ap 11,8) nie została potraktowana z należyłą uwagą, ponieważ na ledwie dwóch stronach (od końca s. 284 do połowy

s. 286) autorowi nie udało się ustalić ani tego, o jakim mieście mowa w tekście, ani też waloru teologicznego śmierci Jezusa. Stąd we wnioskach teologicznych skupia się raczej na związku śmierci i zmartwychwstania Jezusa z losem dwóch świadków (s. 291-292) niż na samej śmierci Zbawiciela. Doceniona i dopracowana została w pracy teologiczna interpretacja krwi Jezusa. Jej występowanie jest niewątpliwie najczęstszym w ostatniej księdze kanonu biblijnego odsyłaczem do śmierci Jezusa Chrystusa. To niewątpliwy plus tej pracy, że kieruje uwagę czytelnika Apokalipsy na te wątki i obrazy, które pozwalają odczytać myśl pasjologiczną Ap. Jest to jednak zasługą wcześniejszych studiów nad krwią Jezusa, o których była mowa wcześniej (U. Vanni SJ). Dorobek autora i w tym zakresie nie wydaje się więc oryginalny, a jest raczej usystematyzowaniem prac wcześniejszych i włączeniem ich w szerszy kontekst.

Najambitniejszym projektem, który zdaje się przyświecać analizowanej książce, wydaje się przekonanie, iż studium tematu męki Chrystusa jest metodą na przywrócenie Apokalipsy zbiorowi zwanemu Pismami Janowymi. Związek ten został nadwątlony znacznie przez słynny *passus* w *Historii Kościelnej* Euzebiusza z Cezarei:

„Tak Ewangelia [Jana] jak i List [1 J] w tem samym oczom naszym przedstawiają się zabarwieniu. Zupełnie różna natomiast i odmienna jest Apokalipsa, która z żadnym z tych pism nie ma związku i do żadnego nie jest zbliżona, a nawet, że się tak wyrażę, jednej zgłoski z nimi wspólnej nie wykazuje. Nie ma również w Liście, nie mówiąc o Ewangelii, żadnej wzmianki, ani napomknienia Apokalipsy, ani też listu w Apokalipsie (7.25.21-23)”¹⁰.

Euzebiusz nie przypisuje też autorstwa Apokalipsy Janowi Apostołowi, ale innej osobie o tym imieniu, związanej z Efezem. Istnienia drugiego Jana [Prezbitera], różnego od Apostoła, mają dowodzić dwa groby Jana w Efezie (HK 7,25,16)¹¹. Ta powszechnie dziś przyjmowana teza o nieapostolskim pochodzeniu Ap jest dla autora recenzowanej pracy przedmiotem krytyki. Posługuje się on

10 EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia Kościelna. O męczennikach palestyńskich*, przeł. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 342.

11 H. PIETRAS, „Starożytne spory wokół Apokalipsy”. w: *Judeochrześcijańskie elementy w literaturze patrystycznej. Materiały Sympozjum patrystycznego 16.10.1997*, Warszawa 1998, s. 36-41.

dobrze dopracowanym i wszechstronnie studiowanym pojęciem szkoły Janowej¹² jako kluczem do zrozumienia, jak przy całej swej oryginalności i specyfice Ap może być kontynuacją i rozwinięciem J oraz 1 J. Niestety, nie idzie jednak śladem wielu znakomitych poprzedników, którzy pojęciu temu próbowali przypisać bardzo konkretne treści socjologiczne i nieraz bardzo szczegółowo dopracowaną historię¹³. Badania K.F.A. Hanny zaskakują powierzchownością. Szkoła Janowa zdaje się tu być sprowadzona do jakiejś nieokreślonej formy zbiorowego autorstwa, która realizuje się poza historycznym kontekstem.

Musimy stwierdzić, że omawiana książka nie zamyka kwestii, którą podejmuje, a nawet nie stawia jej w nowym świetle. Popularyzuje ona i zbiera dotychczasowe prace egzegetyczne poświęcone wąskiemu i mało studiowanemu tematowi. Nie formułuje jednak nowych odpowiedzi, które pozwalałyby na uznanie jej za osiągnięcie badawcze. Nie sposób więc będzie pominąć ją w pisaniu książki poświęconej interpretacji teologicznej męki Jezusa w Apokalipsie. Taka książka jednak musi dopiero powstać.

WALDEMAR LINKE CP



12 O. CULLMANN, *The Johannine Circle*, London 1976. Zob. A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 59-63.

13 Np. R.E. BROWN, *The Community of Beloved Disciple. The Life, Loves, Hates of an Individual Church in New Testament Times*, New York 1979.

Słowo Krzyża 2(2008)

Spis treści

Historia pasjonistów w Polsce - 50 lat prowincji

LIST PROWINCJAŁA	6
O. MARIUSZ RATAJCZYK CP, <i>O charyzmacie ogólnie i o charyzmacie św. Pawła od Krzyża.</i>	10
O. DAMIAN H. WOJTYSKA CP, <i>Jubileusz 50-lecia Polskiej Prowincji Pasjonistów.</i>	22
PIOTR KASZUBOWSKI, <i>Przasnysz w roku utworzenia polskiej fundacji Pasjonistów.</i>	34

Krzyż w Teologii i Biblistyce

Ks. JERZY SZYMIK, <i>Bóg i człowiek, miłość i cierpienie. Teologia krzyża wobec pytań współczesności.</i>	42
Ks. JAN SKALYCKY, <i>Jezus z Nazaretu. Problem i wyzwanie dla człowieka naszych czasów.</i>	56
Ks. JAN ZAŁĘSKI, <i>Głupstwo krzyża.</i>	81
Ks. WALDEMAR CISŁO, <i>Ziemski Jezus jako źródło wiary uczniów.</i>	119
Ks. WOJCIECH MISZTAŁ, <i>Chrzest: sakrament życiodajnej śmierci z Chrystusem (w świetle listów św. Pawła Apostoła).</i>	133
DOMINIKA BUDZANOWSKA, <i>Zabici w mieście, gdzie ukrzyżowano Pana. Ap 11, 8 w świetle dawnych komentarzy łacińskich.</i>	152

Ks. PIOTR KULBACKI, <i>Pasyjny wymiar Liturgii Godzin w Triduum Paschalnym.</i>	177
ILONA BAŁAŻ, <i>Analiza percepcji psalmów Godziny czytań Wielkiego Piątku.</i>	188
Duchowość Pasyjna	
Ks. STANISŁAW URBAŃSKI, <i>Mistyka krzyża.</i>	206
TERESA PASZKOWSKA, <i>Pasyjność - niezbywalny wymiar duchowości życia konsekrowanego.</i>	224
O. MAREK MIOTK CP, <i>Hybris i kenosis.</i>	238
O. PAUL F. SPENCER CP, <i>Najświętsza Maryja Panna w życiu i nauczaniu św. Pawła od Krzyża.</i>	262
Krzyż w naukach humanistycznych	
Ks. PAWEŁ BORTKIEWICZ TCHR, <i>Bezpłodność a tajemnica krzyża.</i>	281
MARIA GOLCZYŃSKA, <i>Zaburzenie psychiczne - granice odpowiedzialności.</i>	291
Ks. GRZEGORZ LESZCZYŃSKI, <i>Eutanazja. Aspekty prawne i moralne.</i>	297
Bibliografie i Recenzje	
BIBLIOGRAFIA PASYJNA	309
RECENZJE	
JOHN F. KELLY, <i>Jak odpowiadać na zło (M. Miotk).</i>	317
KAMAL FAHIM AWAD HANNA, <i>La Passione di Cristo nell'Apocalisse (W. Linke)</i>	321