ISSN 1897 - 7618

Słowo Krzyża

1(2007)

Warszawa

Recenzenci tomu:
O. prof. dr hab. Jerzy J. Kopeć CP
O. prof. dr hab. Józef Kulisz SJ
Ks. prof. dr hab. Bronisław Mierzwiński
Ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz
P. dr hab. Teresa Paszkowska
Ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański
Ks. prof. dr hab. Józef Warzeszak
Ks. prof. dr hab. Jan Załęski

Oddano do druku w grudniu 2007

Słowo Krzyża

Rocznik poświęcony teologii krzyża oraz duchowości i historii Pasjonistów

1(2007)

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. Wojtyska CP (kierownik działu historycznego)

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

Druk: *Zakład Poligraficzno-wydawniczy TYPO-OFFSET H.D. Górowscy; al. Wojska Polskiego 66, 64-920 Piła*

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

Tomasz Gałkowski CP

Męka Chrystusa a prawa i obowiązki człowieka

„Kościół więc, mocą powierzonej sobie Ewangelii, proklamuje prawa ludzi, a dynamizm dzisiejszej doby, z jakim wysuwa się wszędzie te prawa, uznaje i ceni wysoko. Ruch ten trzeba jednak przepajać duchem Ewangelii i zabezpieczać przeciw wszelkiego rodzaju fałszywej autonomii".[1] Sformułowanie soborowe, wychodzące naprzeciw etosowi praw człowieka we współczesnym świecie, podkreśla, że prawa człowieka stały się dla Kościoła i dla teologii stałym punktem odniesienia dla rozważań, dociekań i analiz oraz praktycznego zaangażowania na płaszczyźnie międzynarodowej, jak również pewnym wyzwaniem i jednocześnie zobowiązaniem. W tym kontekście nie wydaje się być odosobnionym stwierdzenie, że prawa człowieka stanowią swoisty *kairos* dla Kościoła.

W przeciwieństwie jednak do podejścia świeckiego, Kościół dostrzega w tychże prawach ich wymiar duchowy, gdyż dotyczą one nie tylko funkcjonowania człowieka w życiu osobistym i społecznym w sferze materialnej, ale mają na uwadze integralny wymiar jego życia, jako stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, odkupionego przez Chrystusa oraz przeznaczonego ostatecznie do życia z Bogiem w wieczności. Życie ludzkie nie jest ograniczone do wychodzenia naprzeciw tylko materialnym potrzebom człowieka, lecz musi mieć na uwadze także jego potrzeby duchowe. Pozbawienie człowieka odniesień do wartości duchowych powoduje, że jego prawa, istniejące i realizowane w sferze kontaktów międzyosobowych, sprowadzane są do wymiaru rzeczy. Prawa człowieka sprowadzane są do rzeczy, które człowiekowi są należne, a zwiększające się wymagania i potrzeby życia ludzkiego powodują wzrost praw, zwłaszcza w odniesieniu do społeczeństw

1 Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, n. 41 (dalej cyt. jako *KDK*).

wysoko rozwiniętych. Sytuacja ta powoduje powolne zanikanie ludzkiej solidarności, a miejsce miłosierdzia zajmuje działalność filantropijna. Na tę niebezpieczną sytuację zwracał już uwagę papież Pius XI, który uwrażliwiał na fakt, że oderwanie materialnej sfery ludzkiego życia od duchowego wymiaru oraz uprzywilejowana troska o dobra materialne na niekorzyść troski o dobra duchowe prowadzi do zatracenia naturalnych i nadprzyrodzonych więzi międzyosobowych. „[…] ludzie nie uważają siebie jako braci tak, jak to Chrystus Pan nakazuje, ale za obcych i wrogów; zanikło prawie poszanowanie godności człowieka, a uznaje się wyłącznie siłę i liczbę; jedni dążą do uciemiężenia drugich, by posiąść jak najwięcej dóbr tego świata. Powszechnym jest lekceważenie dóbr wiecznych, do których nam Jezus Chrystus bezustannie dążyć przez Kościół swój zaleca, a gonienie nienasycone za rzeczami ziemskimi i przemijającymi, a jest to w naturze dóbr doczesnych, że gdy bez miary za nimi gonimy, stają się sprawcami ogólnego upadku, że wywołują niesnaski i obniżenie obyczajów".[2] Sytuacja przedstawiona przez Piusa XI nie należy jedynie do przeszłości. Obecny rozwój gospodarczo-cywilizacyjny jej sprzyja, powodując coraz większe różnice pomiędzy ludźmi. Przed taką sytuacją w dzisiejszym świecie przestrzegał Jan Paweł II, gdy mówił o źródłach niepokoju współczesnych pokoleń, stwierdzając, że cywilizacja materialistyczna przyjmuje „pomimo «humanistycznych» deklaracji prymat rzeczy w stosunku do osoby. […] I mimo wszystkich deklaracji na temat praw człowieka, w wymiarze jego integralnej, to jest cielesnej i duchowej egzystencji, nie możemy powiedzieć, ażeby przykłady te należały do przeszłości".[3]

Obok nieustannej promocji i kolejnych deklaracji praw człowieka jesteśmy świadkami ich negowania czy wręcz łamania i nieprzestrzegania. Sytuacja ta ma swoje źródło w społeczno-kulturowym kontekście proklamowania praw człowieka, naznaczonym humanistycznymi tradycjami kultury zachodnioeuropejskiej. Prawa człowieka są nieprzestrzegane nie tylko w społeczeństwach dalekich i różniących się od naszego kręgu społeczno-kulturowego, ale także w nim samym, wśród państw i społeczeństw, które angażują się w ich promocję i przestrzeganie. Zdarza się, że w działalności politycznej pojawiają się różnego rodzaju hierarchie poszczególnych praw, a co za tym idzie, powstają formy dyskryminacji, które mają uzasadnić działalność polityczną.[4]

2 Pius XI, *Ubi arcano* (23.12.1922) AAS 14 (1922), nn 21-22.

3 Jan Paweł II, *Dives in misericordia* (30.10.1980) w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2006, n. 11.

4 K. Wackenheim, „Significato teologico dei diriti dell'uomo". Concilium 15(1979) 4, s. 93-94.

W odróżnieniu od praw człowieka proklamowanych w oparciu o tradycję illuministyczno-liberalną, tradycja chrześcijańska ujmuje człowieka nie w jego oderwaniu od konkretnej formy życia społecznego, ale zakorzenionego i egzystującego w konkretnym «tu i teraz», żyjącego w różnorodnych formach uzależnień społecznych. W prawach człowieka w ujęciu chrześcijańskim podkreśla się przede wszystkim ich naturę indywidualną, osobistą, bardziej niż ich charakter społeczno-kulturowy.[5] To personalistyczne podejście wyraźnie obecne jest w nauczaniu Jana Pawła II, który dokonał jeszcze większej, w stosunku do swoich poprzedników, indywidualizacji praw człowieka. Gdy mówi o prawach człowieka, ma niejako przed oczyma konkretną osobę. Odnosi się wrażenie, że papież chciał mówić o prawach każdego człowieka posiadającego swoją historię, żyjącego w konkretnym środowisku. Nie tylko wypowiadał się o prawach człowieka, ale mówił o prawach konkretnych osób: dzieci, młodzieży, matek, kobiet, upośledzonych, chorych, bezdomnych, bezrobotnych, inteligencji, emigracji i gastarbeiterów.[6]

Świadectwa łamania praw człowieka, i to w perspektywie personalistycznej każdego człowieka, pozwalają uzmysłowić sobie także aspekt duchowy tych praw, który nie jest dostrzegany przez świeckie doktryny praw człowieka. Ten wątek został wyraźnie podkreślony przez papieża Pawła VI w jego przemówieniu z okazji Dnia Środków Masowego Przekazu.[7] Podkreślił w nim, że w każdym człowieku, którego prawa są łamane, uobecnia się męka Chrystusa. Przytoczmy interesujący nas fragment papieskiego orędzia, zwracając uwagę na fakt, że papież, mówiąc o prawach człowieka, mówi jednocześnie z taką samą stanowczością o jego obowiązkach:

„Każdemu z praw odpowiadają jednakowe i równie ważne obowiązki, które proklamujemy z jednakową mocą i wyrazistością, gdyż jakakolwiek przewaga praw w stosunku do obowiązków byłaby elementem nierównowagi, który miałby negatywne skutki w życiu społecznym. Dlatego należy przypomnieć, że rzeczą zasadniczą jest wzajemność praw i obowiązków: z pierwszych wynikają drugie i odwrotnie".[8] Papieskie przekonanie dotyczące wzajemności praw i obowiązków

5 W. Kasper, „Le fonfement théologique des droits de l'homme", w: *Pontificio Cosiglio «Iustitia et Pax», Les droits de l'homme et l'Eglise*, Cité du Vatican 1990, s. 58.

6 F.J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła (od papieża Leona XIII do papieża Jana Pawła II)*, Lublin 1991, s. 85.

7 Paolo VI, „L'annuale celebrazione", w: *Insegnamenti di Paolo VI*, t. 14, Città del Vaticano 1977, ss. 247-252.

8 Tamże, s. 248-249.

człowieka oraz konieczności równoczesnego ich uszanowania nie jest wynikiem jedynie racjonalnego myślenia, wypływającego z obserwacji zjawisk społecznych. Papież kontynuuje: „powtarzając znaczenie tych zasad nie jesteśmy poruszeni tylko motywami humanitarnymi - nasza wiara daje nam argumenty jeszcze ważniejsze. W misterium Słowa Wcielonego uznajemy zasadę najwyższego szacunku i oceny człowieka, zaś w całej Ewangelii odnajdujemy najbardziej wiarygodną proklamację jego praw i obowiązków. Ponieważ *Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami* (J 1, 14), i pozostawiło nam przykazanie wzajemnej miłości wzorowanej na Jego miłości jako przykazanie nowe (zob. J 15, 12), Kościół potrafi i powinien przypomnieć wszystkim, że każdy zamach na prawa człowieka i każde niewypełnienie odpowiednich obowiązków to także naruszenie tego najwyższego prawa. W każdej istocie ludzkiej, cierpiącej z powodu deptania jej praw, czy też dlatego, że nie została wychowana do rozumienia własnych obowiązków, odkrywa się mękę Chrystusa, przedłużającą się poprzez czasy (podkreślenie T.G.) […]”.[9]

W cytowanej wypowiedzi można podkreślić jej znaczące punkty, które zostaną następnie poddane krótkiej analizie: 1) konieczność najwyższego szacunku należnego człowiekowi, mającego swoje źródło w tajemnicy Słowa Wcielonego; 2) wzajemność praw i obowiązków człowieka; 3) obecność męki Chrystusa w każdym człowieku, który cierpi z powodu łamania jego praw oraz z braku wychowania do rozumienia własnych obowiązków.

Powołanie człowieka i prawo do integralnego rozwoju

Szacunek należny człowiekowi dotyczy tego wszystkiego, co stanowi o tym, kim on jest i co czyni zgodnie z tym, kim jest. Stworzenie człowieka dokonało się w Chrystusie na obraz i podobieństwo Boga. Działanie człowieka dokonuje się w oparciu o jego prawa i obowiązki wynikające z powołania, którym Bóg człowieka obdarował. Integralność rozwoju człowieka i jego powołanie stanowią centralny punkt nauczania Pawła VI dotyczącego praw i obowiązków człowieka oraz są punktem odniesienia dla wszelkich wypowiedzi papieskich w tej tematyce. W encyklice *Populorum progressio* papież wyraźnie stwierdza, że podstawową zasadą życia ludzkiego jest konieczność realizacji powołania, którym człowiek został obdarowany przez Boga. Dotyczy to rozwoju intelektualnego, moralnego, religijnego i fizycznego. Ponadto podkreśla, że rozwój osobowy dokonuje się

9 Tamże, s. 249.

w obrębie państwa, za pośrednictwem jego rozwoju społecznego, gospodarczego i kulturalnego. Integralny rozwój człowieka przyczynia się jednocześnie do ochrony i promocji praw i obowiązków człowieka, którego działalność nie jest i nie może być odizolowana od innych osób, a także nie może sprzeciwiać się ich prawu - i obowiązkowi - osobistego rozwoju. „Wszechstronny rozwój jednostek winien łączyć się z rozwojem ludzkości dokonywanym wzajemnym wysiłkiem".[10] Mówiąc o prawie do integralnego rozwoju człowieka, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, papież podkreśla, że z tym prawem złączony jest nierozerwalnie obowiązek rozwoju. Obowiązek ten dotyczy jednostki oraz państwa, które stwarza warunki rozwoju indywidualnego, a także innych osób. Ich obowiązki przejawiają się w postawie solidarności międzyludzkiej, sprawiedliwości i powszechnej miłości.[11] Prawo i obowiązek integralnego rozwoju jest jednocześnie prawem i obowiązkiem dążenia do pokoju i utrwalania go, gdyż pokój jest gwarantem wszystkich praw człowieka. Dla papieża integralny rozwój jest nowym imieniem pokoju. „Prawa człowieka są drogą do pokoju"[12] i dlatego zagrożenie pokoju jest jednocześnie zagrożeniem praw człowieka.

Prawo i obowiązek rozwoju indywidualnego wynikają z powołania. W powołaniu, którym Bóg obdarowuje człowieka, znajdują się prawa i obowiązki służące realizacji tego powołania. Prawa i obowiązki przysługujące każdemu człowiekowi i wszystkim ludziom bez wyjątku wynikają z tego samego powołania i przeznaczenia każdego człowieka, stworzonego na obraz Boga, posiadającego tę samą naturę i ten sam początek i odkupionego przez Chrystusa. Stąd też wynika „podstawowa równość między wszystkimi".[13] We wspomnianej encyklice papież podkreśla, że „każdy człowiek jest powołany do rozwijania samego siebie, gdyż wszelkie życie ludzkie przeznaczone jest przez Boga do jakiegoś zadania".[14] Prawa i obowiązki są związane z człowiekiem. Tak, jak nienaruszalna jest osoba ludzka, tak samo nienaruszalne są jej prawa i obowiązki. Deptanie, jak pisał papież, praw i obowiązków człowieka jest krzywdą wyrządzoną samemu człowiekowi, przyczynia się do jego cierpienia, jest ingerencją człowieka w Boże plany względem każdej osoby. Prawa i obowiązki w chrześcijańskim ujęciu

10 Paweł VI, *Populorum progressio* (26.03.1967), Znak 34 (1982) 7-9, n. 43.

11 Tamże, n. 44.

12 Paweł VI, „Rozwój praw człowieka – drogą do pokoju", w: Paweł VI. Jan Paweł II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym 1985, s. 35.

13 *KDK*, n. 29.

14 Paweł VI, *Populorum progressio*, n. 15.

wykraczają zatem poza zwyczajne formy ich stanowienia czy proklamowania, a wkraczają w tajemnicę powołania człowieka, w tajemnicę samego Słowa Wcielonego, w dialog pomiędzy powołującym a powołanym. Biblijny obraz Boga wkraczającego w historię życia człowieka ze swoim planem zbawienia i wychodzącego naprzeciw ludzkim potrzebom i pragnieniom stanowi kontekst, w którym należałoby poszukiwać i usprawiedliwiać istnienie praw i obowiązków człowieka. W ten sposób proklamowanie i usprawiedliwianie praw człowieka, z teologicznego punktu widzenia, uwalnia od tylko naturalistycznego czy społeczno-kulturowego kontekstu ich istnienia. Prawa człowieka w odniesieniu do powołania i integralnego rozwoju osobowego ukazują zatem konkretnego, nie zaś pozaczasowego i abstrakcyjnego, człowieka z jego historią i kontekstem życia. Prawa człowieka w podejściu teologicznym posiadają swoje źródło i normatywność w człowieku *coram Deo*.[15] W spotkaniu z Chrystusem, który jest widzialnym obrazem Boga niewidzialnego, człowiek poznaje samego siebie, gdyż Chrystus „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi"[16], dzięki czemu człowiek odnajduje i poznaje „swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa [...] zostaje na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo!".[17]

Tajemnica człowieka wraz z jego podstawowymi prawami ukazana została w Nowym Testamencie w Liście do Hebrajczyków, który jako jedyny w sposób wyraźny stawia pytanie o to, kim jest człowiek.[18] List do Hebrajczyków ukazuje Chrystusa, który ustanawia Nowe Przymierze przez całkowity dar z samego siebie, całkowicie zmieniając w ten sposób sytuację człowieka i udzielając mu nowych praw. Sytuację niewoli grzechu zastępuje rzeczywistością nadziei i wolności. Po ukazaniu dzieła odkupienia w swej centralnej części (7,1-10,18), List proklamuje nowe prawa, które wynikają z nowej sytuacji (10, 19-21). Dla opisania nowej sytuacji wolności autor Listu posługuje się terminem, który w antycznej Grecji wyrażał demokratyczne prawo swobodnego wypowiadania się podczas zgromadzeń: *parrhesia*. Termin ten, w kontekście całej wypowiedzi,

15 J.M. LOCHMAN, „Ideologia o teologia dei diritti umani? L'attuale problematica dei diritti dell'uomo". Concilium 15 (1979) 4, ss. 45-47. Por. także studium J.-F. COLLANGE, *Teologia dei diritti umani*, Brescia 1991.

16 JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis* (4.03.1979), *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2006, n. 10.

17 Tamże.

18 A. VANHOYE, „Cristo ricreatore dell'uomo e dei suoi diritti", w: *I diritti umani. Dottrina e prassi*, red. G. Concetti, Roma 1982, s. 23.

nabiera szerszego znaczenia. Dotyczy bowiem ponadto możliwości swobodnego przemieszczania się bez żadnej przeszkody: „mamy więc bracia pewność, iż wejdziemy do Miejsca Świętego" (10, 19), do tego samego, do którego wszedł sam Chrystus (9, 12). Najgłębszy sens tego stwierdzenia ukazuje jednocześnie prawo człowieka, decydujące o jego najistotniejszych wyborach, o wyborze nadziei i pełnej wolności wejścia w kontakt z Tym, który jest ich źródłem. Wszelkiego rodzaju przeszkody, wynikające z różnych form iluzji, grzechu, strachu ograniczają czy wręcz uniemożliwiają utworzenie w pełni stosunków międzyludzkich. Sytuacja ta powoduje jednocześnie to, że niemożliwe staje się korzystania z innych praw. Przyczyną tego stanu rzeczy jest fakt, że człowiek staje się niezdolny się do pokonywania trudności i konfliktów, zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych. Korzystając z oferty wiary, w odpowiedzi na Boże powołanie, człowiek nabywa coraz większego szacunku dla praw człowieka, zwłaszcza w stosunku do ludzi bezbronnych, oraz przekazuje innym drogę rozpoznania swojej godności, poddania się działaniu Ducha Świętego, by żyć w duchu braterstwa ze wszystkimi.[19]

O ile prawo do integralnego rozwoju posiada wymiar horyzontalny, o tyle powołanie człowieka posiada wymiar wertykalny, które to dwa wymiary wzajemnie się przenikają.

Wzajemność praw i obowiązków człowieka

Papieska wypowiedź, która stała się impulsem dla obecnych rozważań, podkreśla specyficzny element katolickiej nauki społecznej, dotyczącej praw człowieka. Jest nim wzajemność (*reciprocità*) praw i obowiązków człowieka. Papież zauważa, iż jakakolwiek nierównowaga pomiędzy prawami i obowiązkami człowieka przynosi negatywne skutki dla życia społecznego. Po raz pierwszy nierozerwalny związek praw i obowiązków człowieka został ukazany w encyklice Jana XXIII, która zwana wręcz jest kartą praw i obowiązków człowieka. Ten nierozerwalny związek znajduje swój początek, swoją treść i bezwzględnie obowiązującą moc w ludzkiej naturze. Dla zrozumienia tej zależności papież podaje przykłady: „prawo człowieka do życia wiąże się z obowiązkiem utrzymywania własnego życia; prawo do poziomu życia godnego człowieka – z obowiązkiem godziwego życia; prawo do wolności w poszukiwaniu prawdy – z obowiązkiem dalszego pogłębiania i poszerzania tych poszukiwań".[20] Nierozerwalny związek praw i obowiązków

19 Tamże, ss. 36-39.

20 Jan XXIII, *Pacem in Terris* (11.04.1963).. Znak 34 (1982) 7-9, n. 29.

w jednej osobie posiada jednocześnie wymiar społeczny. Podkreśla to papież w dalszym numerze encykliki, mówiąc o współzależności praw i obowiązków różnych ludzi. Uznanie i poszanowanie praw i obowiązków człowieka jest obowiązkiem każdego innego człowieka. „Tych więc ludzi, którzy dopominają się o swe własne prawa, a równocześnie zapominają o swych obowiązkach albo wykonują je niedbale, trzeba porównać z tymi, którzy jedną ręką wznoszą gmach, a drugą go burzą".[21] Kontynuując nauczanie swojego poprzednika, Paweł VI kładzie nacisk na konieczność pogłębienia świadomości, że mówienie o podstawowych prawach człowieka odnosi się w równej mierze do jego obowiązków.[22] Brak świadomości nierozerwalnej więzi pomiędzy prawami a obowiązkami człowieka, przewaga jednych nad drugimi, powoduje negatywne konsekwencje ludzkiego współżycia, naruszając jednocześnie porządek sprawiedliwości. Nierównomierne rozłożenie akcentów, uprzywilejowanie jednej rzeczywistości w stosunku do drugiej, prowadzi do zatracenia równowagi pomiędzy członkami społeczności, do łamania i nieprzestrzegania ich praw, z których wynikają obowiązki ich zachowania, a w konsekwencji pomiędzy instytucjami życia społecznego, których istnienie i działanie przestaje być wyrazem wspólnej troski i kompromisu, opartych na pewnych wartościach. Miejsce tych ostatnich zaczyna zajmować władza i moc decyzyjna.

Korelację pomiędzy prawami i obowiązkami człowieka można analizować pod wieloma aspektami, gdyż związek ten ma charakter logiczny, psychologiczny, filozoficzny.[23] Nas jednak interesuje aspekt duchowy, który został podkreślony w dokumencie «Kościół i prawa człowieka». W nim znajdujemy stwierdzenie, że „dwuczłonowe pojęcie prawa-obowiązku, stanowiąc z punktu widzenia prawnego i filozoficznego jedność ze swej natury nierozłączną, stanowi jednocześnie dla człowieka żyjącego w społeczeństwie drogę do realizacji **integralnych, materialnych i duchowych** (podkreślenie T.G.) wartości ludzkich".[24] W dokumencie podkreśla się, że przestrzeganie zarówno praw, jak i obowiązków może przyczynić się do integralnego wzrostu człowieka, a więc do realizacji powołania człowieka - tak w wymiarze materialnym, jak i duchowym. Jest to sformułowanie

21 Tamże, n. 30.

22 Temu przekonaniu dał wyraz w swoim przemówieniu z okazji 25 rocznicy uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka w 1973 Paweł VI, „Poussé par la conscience (10.12.1973)", w: *Insegnamenti di Paolo VI*, t. 11, Città del Vaticano 1974, s. 1184-1188.

23 Papieska Rada *Iustitia et Pax*, „Kościół i prawa człowieka". Chrześcijanin w świecie 50 (1977), nn. 3-4.

24 Tamże, n. 7.

o doniosłym znaczeniu, gdyż dotyczy tego, co zostało zasygnalizowane wcześniej, przy przywołaniu wypowiedzi Piusa XI o konieczności wzajemnej troski o dobra materialne i duchowe człowieka. Zagubienie duchowej sfery życia ludzkiego, a w konsekwencji koncentracja jedynie na materialnej stronie ludzkiego życia, staje się przyczyną utraty naturalnych i nadprzyrodzonych więzi międzyosobowych. Wzajemność praw i obowiązków posiada swoje odniesienie do pełni ludzkiego życia. Świat jedynie praw czy społeczność budowana jedynie na obowiązkach staje się źródłem konfliktów, których przykładów historia ludzkiego życia we wspólnocie dostarczyła aż nadto. „Gdy zaś zasady współżycia obywateli są formułowane jako prawa i obowiązki, wtedy ludzie pojmują coraz lepiej wartości duchowe i intelektualne; w szczególności zaś rozumieją, czym jest prawda, czym sprawiedliwość, czym miłość, czym wolność, uświadamiają też sobie, że są członkami społeczności, która zakłada te właśnie wartości. Ale to nie wszystko. Ludzie bowiem, zainteresowani tego rodzaju sprawami, dążą do lepszego poznania Boga osobowego i znajdującego się ponad ludzką naturą. Dlatego też stosunek wiążący ich z Bogiem traktują jako podstawę swego życia – tak swego życia wewnętrznego, jak współżycia między ludźmi”.[25] Dostrzegamy w tym momencie wyraźnie podwójną zależność, jaka istnieje pomiędzy duchowo-materialnym aspektem życia ludzkiego z jednej strony, a nierozerwalnym związkiem i współzależnością praw i obowiązków człowieka z drugiej. W przypadku braku równowagi pomiędzy prawami i obowiązkami człowieka - co grozi w świecie, który potrzebuje coraz więcej niezależnych od obowiązków praw – może zaistnieć groźba jednostronnego traktowania życia ludzkiego i redukowania go do wymiaru jedynie materialnego. Jeśli natomiast dojdzie do rozejścia się wymiaru materialnego i duchowego, z nieukrywaną preferencją na rzecz tego pierwszego czy wręcz wyzbyciem się tego drugiego, nastąpi w konsekwencji rozejście się praw i obowiązków, skutkiem czego uprzywilejowane prawa do dóbr materialnych mogą stać się miejscem walki o przewagę człowieka nad człowiekiem, niedostrzegania potrzeb drugiego człowieka w pełni jego istnienia. Przed taką sytuacją przestrzegał Jan Paweł II w swoim orędziu skierowanym w 1979 r. do Organizacji Narodów Zjednoczonych: „Skoro dobra materialne, jak powiedzieliśmy uprzednio, z samej swej natury są

25 Jan XXIII, *Pacem in Terris*, n. 45.

źródłem ograniczeń i rozgraniczeń, walka o nie staje się koniecznością dziejów człowieka. Na gruncie jednostronnego przyporządkowania do dóbr materialnych nie potrafimy przezwyciężyć owej konieczności".[26]

Przewaga dóbr materialnych nad duchowymi nieuchronnie prowadzi do organizowania życia wokół tych pierwszych, a w konsekwencji, w zróżnicowanym gospodarczo świecie, przyczynia się do dysproporcji materialnej - tak w skali państwowej, jak i światowej. Wzrost gospodarczy, bogacenie się społeczeństw, łatwo może przekształcić się w technokrację, która sprowadza człowieka do części dobrze funkcjonującej maszyny. Człowiek staje się konsumentem dóbr i jako taki jest postrzegany przez innych. W wyniku tej sytuacji prawa i obowiązki człowieka wpisane w jego integralny rozwój sprowadzane są do wymiaru materialnego jako prawo-rzecz i obowiązek-rzecz.

W kontekście wspomnianej powyżej zależności pomiędzy prawami i obowiązkami człowieka a duchowo-materialną rzeczywistością ludzkiego życia szczególnego znaczenia nabierają słowa Pawła VI dotyczące obecności męki Chrystusa, przedłużającej się poprzez czasy nie tylko z powodu łamania praw człowieka, ale także z powodu braku wychowania do rozumienia własnych obowiązków. Papież zatem, świadomy tego faktu, wzywa do nabywania coraz większej świadomości nierozerwalnej więzi pomiędzy prawami i obowiązkami oraz do uświadamiania sobie ciążących na człowieku obowiązków.[27]

Męka Chrystusa a prawa i obowiązki człowieka

„W każdej istocie ludzkiej cierpiącej z powodu deptania jej prawa [...] odkrywa się mękę Chrystusa, przedłużającą się poprzez czasy" pisał Paweł VI. Dosadna wypowiedź papieska podkreśla przede wszystkim to, iż nieprzestrzeganie, a wręcz „deptanie" praw człowieka przyczynia się do ludzkiego cierpienia. Odbieranie człowiekowi jego praw jest równoznaczne z jego ogołoceniem, pozbawieniem tego, co jest mu należne, jest atakiem na integralny wymiar jego osobowości. Człowiek nie staje w tym momencie po stronie człowieka, lecz znajduje się po stronie przeciwnej. Z bliźniego staje się wrogiem. Nie tak było w zamysłach Boga względem człowieka. Prawdziwa chwała człowieka i pełnia jego godności przejawia

26 Jan Paweł II, *Na forum pokoju i sprawiedliwości* (2.10.1979). Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku, w: M.Radwan, L.Dyczewski, A.Stanowski, *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym-Lublin, cz. II, n. 16.

27 Paweł VI, *Poussé par la conscience*, s. 1188.

się w tym, że posiadając świat w swoim władaniu, czyni go godnym mieszkaniem dla Boga i ludzi. Takie powołanie człowieka wyklucza zatem wszelkiego rodzaju akty przemocy i niesprawiedliwości człowieka względem człowieka. Z tej niewoli grzechu, niesprawiedliwości i braku miłości wyzwolił nas Chrystus, ukazując nam właściwe powołanie oraz drogę jego realizacji. Stał się pośród nas człowiekiem pokoju i ten pokój pozostawił po zmartwychwstaniu swoim uczniom. Nie oznacza to, że życie ludzkie przebiega i toczy się spokojnie i bezproblemowo. Jednak człowiek pokoju podejmuje życiowy trud w odpowiedzialności, poszukując odpowiednich rozwiązań, mając za wzór Chrystusa, którego Bóg „udoskonalił przez cierpienie" (Hbr 2, 10). Chrystus stanął naprzeciw wszystkim ludzkim cierpieniom. Poprzez Jego mękę, Bóg Ojciec przekazał człowiekowi całą doskonałość na wzór Chrystusa. „Tak bowiem Ten, który uświęca, jak ci, którzy mają być uświęceni, z jednego są wszyscy. Z tej to przyczyny nie wstydzi się nazwać ich braćmi swymi" (Hbr 2, 11). Chrystus wypełnia zatem swoją misję jednania człowieka z Bogiem, podejmując mękę i śmierć krzyżową i stając się kapłanem i żertwą ofiarną, oraz jednania człowieka z człowiekiem na drodze solidarności z ludźmi, ogłaszając im zbawienie (Hbr 5, 7-11). Chrystus pojednuje człowieka z Bogiem poprzez głęboką przemianę ludzkiego serca, w którym nie mieszka sprawiedliwość. To właśnie z niego pochodzą „złe myśli, nierząd, kradzieże, zabójstwa, cudzołóstwa, chciwość, przewrotność, podstęp, wyuzdanie, zazdrość, obelgi, pycha, głupota" (Mk 7, 21). Dokonując pojednania człowieka z Bogiem, Chrystus nie uniknął najtrudniejszych aspektów ludzkiego losu, lecz w całej pełni je zaakceptował w solidarności z każdym człowiekiem. Męka Chrystusa jest konsekwencją Jego solidarności z ludźmi oraz środkiem, za pomocą którego ludzką solidarność odnawia i ukazuje.

Stworzenie człowieka w Chrystusie i jego dzieło odkupienia czyni z ludzi dzieci Boże, połączone więzami miłości i braterstwa, które rozciągają się na całą ludzkość. Żaden zatem człowiek nie może być poniżony i wykorzystywany, pozbawiany tego, co świadczy o jego człowieczeństwie, o czym starają się przypominać prawa człowieka, mające swe źródło w ludzkiej godności. Człowieka nie można sprowadzać jedynie do wymiaru materialnego jego potrzeb. Pozbawienie człowieka jego praw jest przykładem takiej właśnie sytuacji. Prawa te bowiem wyrażają to, kim człowiek jest. Odwołując się do nauczania soborowego, rozwijanego następnie przez kolejnych papieży, możemy opisać człowieka poprzez przedstawienie jego praw i obowiązków. Należą do nich prawa: 1) osoby ludzkiej samej w sobie, zmierzającej do osiągnięcia celu i zachowania integralności fizyczno-duchowej (do życia od poczęcia i tego wszystkiego, co

służy jego zachowaniu; do traktowania jej jako równej w godności każdej innej osobie; do wolności sumienia; do kultury i wychowania; do wolności poszukiwań naukowych i ich przedstawiania); 2) osoby jako członka społeczności (prawo-obowiązek aktywnego uczestnictwa w różnych dziedzinach życia społecznego w celu promowania dobra wspólnego oraz prawo do życia w społeczności oparte na dialogu z innymi); 3) osoby jako członka rodziny (wybór stanu małżeńskiego i założenia rodziny; prawo-obowiązek odpowiedzialnego rodzicielstwa, prawo-obowiązek wychowania dzieci); 4) osoby jako pracownika (prawo-obowiązek do pracy jako formy utrzymania i współpracy z Bożym planem; do godnych warunków pracy i zapłaty; do udziału w wypracowanych owocach; do odpowiedniego kształcenia zawodowego; do obrony przed wyzyskiem); 5) osoby jako bytu politycznego (do przynależności państwowej i obywatelstwa; prawo-obowiązek przyczyniania się do rozwoju wspólnoty politycznej; do obrony wobec niesprawiedliwej władzy); 6) osoby jako członka wspólnoty międzynarodowej (prawo-obowiązek budowania pokoju ; prawo-obowiązek współpracy w zakresie ekonomicznym, technicznym i kulturalnym; do emigracji; do władzy i porządku prawnego promującego i chroniącego powszechne dobro wspólne); 7) prawa osoby jako bytu religijnego.[28]

Każdy akt niesprawiedliwości względem człowieka i jego praw jest jednocześnie zerwaniem więzów solidarności, które zostały odnowione przez mękę Chrystusa, jest opuszczeniem człowieka. Człowieka nie opuszcza jednak Chrystus, który staje po stronie uciemiężonych, biednych, tych, których godność zostaje naruszona. Chrystus solidaryzuje się z cierpiącym człowiekiem, a Jego męka przedłuża się poprzez wieki.

Paweł VI zwrócił uwagę, że męka Chrystusa trwa nadal nie tylko w człowieku cierpiącym z powodu braku poszanowania jego praw, ale także w człowieku cierpiącym z powodu braku wychowania do rozumienia swoich obowiązków. Ta wypowiedź papieska wpisuje się w kontekst, przytoczonej już wcześniej, innej jego wypowiedzi, dotyczącej konieczności coraz większego uświadamiania sobie ciążących na człowieku obowiązków. Trudno sobie je uświadomić, jeśli wcześniej człowiek nie został wychowany do ich rozumienia. Papież zwraca uwagę na fakt braku wychowania do rozumienia obowiązków. Ten aspekt wychowania nie może być zatem pomijany. Wraz z uświadamianiem sobie przysługujących człowiekowi praw, powinien on nabywać świadomość ciążących na nim obowiązków. Papież zatem podkreśla cel wychowania. Wszelkiego rodzaju dyskusje dotyczące

28 J. Ruiz-Gimenez, *El Consilio y los Derechos del Hombre*, Madrid 1968.

wychowania koncentrują się najczęściej wokół metod, technik, środków czy organizacyjnych rozwiązań. Prawie nigdy nie dotyczą one celów kierunkowych i szczegółowych. Pomimo tego, że każda koncepcja kształcenia wyznacza jakiś wymiar wychowania, to jednak dzieje się tak najczęściej «przy okazji», gdyż problematyka wychowania ujmowana jest w aspekcie instrumentalnym.[29] Celem kierunkowym wychowania może być wychowanie do wolności i odpowiedzialności, które świadczą o obowiązkach człowieka. W dzisiejszym wychowaniu, także w odniesieniu do praw i obowiązków człowieka, niepokój może budzić fakt dowolnego interpretowania pojęcia «osoby», które często używane jest zamiennie z pojęciami podmiotu, jednostki, indywidualności, struktury «ja», osobowości czy ego, z pominięciem ontycznego statusu osoby. Nie ulega wątpliwości, że z pojęciem osoby wiąże się jej godność, podkreślana silnie zarówno w dokumentach organizacji świeckich, jak i kościelnych. Należy jednak zwrócić uwagę, że wiąże się z nim również wolność, odpowiedzialność, miłość czy też sens spełnienia się człowieka poprzez dobrowolny dar z samego siebie dla drugiego człowieka, dostrzegania społeczeństwa jako wspólnoty opartej na braterstwie i solidarności na rzecz dobra wspólnego.[30] Ku takiemu spojrzeniu na życie wspólne ukierunkowuje wiara chrześcijańska.

Człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga, stając przed drugim człowiekiem jawi się jako «Ty Boga», jako «Ty» personifikujące w sobie Boży obraz i wychodzące ku drugiemu człowiekowi jako działający Chrystus, w którego mękę i zmartwychwstanie chrześcijanin został wszczepiony poprzez sakrament chrztu świętego. Chrystus przypomina tę prawdę, gdy poucza swoich wyznawców, że to, co nie zostało uczynione jednemu z Jego braci najmniejszych, nie zostało uczynione Jemu samemu (Mt 25, 45). Człowiek posiada zatem obowiązki tak względem siebie, jak i względem drugiego człowieka. Te pierwsze wynikają z odpowiedzialności każdego człowieka za własny rozwój oraz realizację powołania, którym został on obdarowany. Jesteśmy zatem odpowiedzialni nie tylko za to, co zostało już uczynione, ale również za to, jacy jesteśmy. Obowiązek troski o samego siebie wynika z tego, że tylko sam człowiek jest w stanie kontrolować swój własny rozwój, oraz z faktu istnienia przedmiotu odpowiedzialności,

29 K. Olbrycht, „Wolność we współczesnym wychowaniu", w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej. KUL – Lublin, 20-25 sierpnia 1996*, Lublin 1997, s. 637.

30 Tamże, s. 640.

którym jest możliwość osiągnięcia pełni istnienia.[31] Obowiązek troski o samego siebie w pełni osobowego istnienia określa w znacznym stopniu naszą przyszłość oraz przyszłość tych, którzy nastaną po nas i będą żyli w warunkach przez nas przygotowanych.[32]

Innym aspektem obowiązków, które człowiek posiada, są obowiązki względem drugiego człowieka, obowiązki wykraczające z pewnością poza zakres jego praw. Obowiązek uznania i poszanowania praw drugiej osoby stanowi jeden wymiar odniesień człowieka do człowieka. Należy wspomnieć w tym momencie także o naturalnych obowiązkach wynikających z ludzkiej życzliwości, które wykraczają poza sferę obowiązków sprawiedliwości, opartych na symetrii i równości praw i obowiązków. Są to obowiązki, którym nie odpowiadają żądania powinnościowego zachowania, gdyż w przeciwnym razie trudno byłoby mówić o jakiejś życzliwości czy dobroczynności.[33] Dodatkowym motywem podejmowania tychże obowiązków przez chrześcijanina jest wyznawana przez niego wiara. Paweł VI dał temu wyraz podczas jednej z audiencji generalnych, stwierdzając, że obowiązek dla chrześcijanina to wola Ojca, o której spełnienie każdy wierzący modli się w Modlitwie Pańskiej. Papież zwraca się do wiernych, którzy, w imię wolności, powinni bronić obowiązków, będących niczym innym jak realizacją powołania, wynoszącą człowieka na moralny poziom jego życia. „Człowiek nie jest jedynie prawem, jest także obowiązkiem, zwłaszcza w jego najwyższych aplikacjach, które dziś preferuje się nazywać odpowiedzialnością [...] dla nas czynić dobro jest zadaniem (to inne słowo, które dziś przywraca honor milczącemu słowu *obowiązek*); mówić prawdę jest zadaniem, zawsze obowiązkiem [...] nie chować się, nie uciekać. Nie okłamywać naszego obowiązku, nie omijać go, lecz pokochać, wypełnić go z mocą, z miłością".[34]

Brak wychowania do rozumienia obowiązków, konsekwencją czego jest brak ich spełnienia, i koncentrowanie się jedynie na przysługujących prawach uobecnia także mękę Chrystusa. Chrystus jednoczy się z każdym człowiekiem,

31 S. GAŁKOWSKI, „Wolność i odpowiedzialność w procesie wychowania", w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej. KUL – Lublin 20-25 sierpnia 1996*, Lublin 1997, s. 648.

32 T. GAŁKOWSKI, „Paradygmat odpowiedzialności za przyszłość w etyce i prawie", w: *Prawa człowieka w państwie ekologicznym*, red. R. Sobański, Warszawa 1998, s. 270-278.

33 Tamże, ss. 93-101.

34 PAWEŁ VI, *Nostro desiderio* (9.08.1972). Audiencja środowa, w: *Insegnamenti di Paolo VI*, t. 10, Città del Vaticano 1974, s. 799.

opuszczonym i poszkodowanym przez drugiego człowieka. Zaniedbanie obowiązków prawdy i sprawiedliwości, miłości i pokoju jest odwróceniem się i odrzuceniem Chrystusowego poświęcenia i nowego przymierza zawartego pomiędzy człowiekiem i Bogiem przez mękę i śmierć Jego Syna.

Chrześcijańska wiara i teologiczne podejście do problematyki praw i obowiązków człowieka ukazują człowiekowi wierzącemu dodatkowy motyw zaangażowania się w tej dziedzinie. Prawa człowieka to nie tylko rozwiązania prawne, które swe źródło mają w ludzkiej godności opartej na rozumie, wolności i sumieniu. Dotyczą one spojrzenia na człowieka głębiej i pełniej, niezależnie od proklamowanych praw, które posiada, gdyż pozwalają mu dostrzec w drugim człowieku samego Chrystusa. To, co człowiek czyni dla człowieka, wiedziony motywami wiary, w zakresie praw i obowiązków człowieka, czyni dla samego Chrystusa. „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25, 40). List do Hebrajczyków ukazuje nam Chrystusa, który przez swoją mękę uskutecznił realizację powołania człowieka, gdyż zrealizował w ten sposób zamiary Boga względem człowieka aż do ostateczności solidaryzując się z nim. Zmartwychwstały Chrystus odnawia człowieka z jego prawami i obowiązkami. Wszyscy ci, którzy w Niego wierzą, w Nim samym znajdują inspiracje swojego życia i działania w dziedzinie praw człowieka, w swoim obowiązku, na wzór Chrystusa, zwłaszcza w stosunku do bezbronnych, samotnych, tych, których prawa i godność są deptane.

Ks. Krzysztof Guzowski

Teologia Krzyża według Brunona Forte

Bruno Forte (ur. 1949), najwybitniejszy włoski teolog współczesny, jest autorem ok. pięćdziesięciu książek i czterystu artykułów. Dał się poznać głównie dzięki ośmiotomowej dogmatyce nazwanej przez niego *Symboliką eklezjalną* (*Simbolica ecclesiale)*. Aktualnie jest arcybiskupem archidiecezji Chieti-Vasto w Abruzji. Spośród głównych linii jego myśli teologicznej wysuwa się na czoło tzw. teologia krzyża. W świetle tej koncepcji krzyż nie tylko jest miejscem odkupienia dokonanego przez Chrystusa oraz znakiem Jego zwycięstwa nad historią grzechu i oporu wobec Boga, ale stanowi też szczytowy moment historii zbawienia i „miejsce objawienia Trójcy Świętej". Co to znaczy w sensie ogólnym? Oznacza to, że Krzyż jest nie tylko elementem historii chrześcijańskiej, lecz także należy do całej ludzkości. Po prostu krzyż jest kształtem miłości Boga do ludzi, który wchodzi w „historię wszelkich krzyży ludzkości" i... „znakiem" Boga Trójjedynej Miłości. Połączenie tych faktorów w temacie „Krzyża" jest bardzo istotne. Do niedawna w teologii oddzielano pod względem formalnym akt objawienia nadprzyrodzonego, odkupienia i udziału Trzech Osób Trójcy w historii zbawienia, tzn. tak mówiono o „krzyżu", jak gdyby w tym momencie dramatu dziejów pozostała na scenie tylko Druga Osoba Trójcy, a bóstwo Słowa Wcielonego nie oznaczało ciągłości relacji osobowej wewnątrztrynitarnej. Za nowość tej koncepcji teologii krzyża u Forte należy więc uznać po pierwsze trynitarne rozumienie wydarzenia krzyża, po drugie objawieniowy i osobowy charakter tego zbawczego etapu historii zbawienia – w wydarzeniu krzyża objawia się Trójca jako komunia miłości, a z kolei odkupienie odsłania się jako osobowy akt miłości Trzech Osób Trójcy wobec osób ludzkich.

Forte uważa, że nasz sposób mówienia o Bogu jest niechrześcijański, tak jak gdyby „Trójca Święta była na wygnaniu". Chrześcijanie traktują Trójcę Świętą jako abstrakcję i pewną konstrukcję myślową (teoremę). Tymczasem taki Bóg (!), który objawił się jako najwyższa Miłość w momencie największego dramatu historii zbawienia i wziął w swoje ręce dalszy bieg historii ludzkiej – wskrzeszając Jezusa i wylewając na świat Ducha jedności, miłości, pokoju i życia – jest jak najbardziej obecny w historii ludzkiej. Będziemy w pełni chrześcijanami, jeśli uwierzymy w Boga, który nie jest statyczną figurą wieczności, lecz co do istoty jest Bogiem Żywym, Wspólnotą Miłujących się Osób i samą Miłością.

Apologia „krzyża" w teologii i prakseologii

Forte uważa, że teologia chrześcijańska wychodząc z objawienia krzyża łączy teorię i prakseologię. Krzyż jest wydarzeniem bardzo konkretnego zaangażowania Boga Trójjedynego w historię ludzi i to w momencie, który nazwalibyśmy zakrętem dziejowym i największym absurdem grzechu: kiedy nie rozpoznano dobra i osądzono je jako zło, odrzucono Piękno jako najwyższą brzydotę, odrzucono Prawdę, obarczając ją podejrzeniem kłamstwa, kiedy odrzucono Miłość, wylewając największy jad nienawiści, kiedy nie przyjęto Życia, próbując zadać mu śmierć i gdy cuda dobroci skreślono pod zarzutem, że dzieją się mocą Szatana… Największemu zaprzeczeniu Boga i dobroci Jego stworzenia nie poddał się Jezus, pozostając wiernym miłości do Ojca i swych braci, z którymi zjednoczył się we Wcieleniu. Forte jest świadomy, że dziś „zgorszenie krzyżem" przerodziło się w „zgorszenie Trójcą", bo świat zachodni pokazuje zdobycze techniki i rozumu jako zaprzeczenie „słabości" Boga, który dał się ukrzyżować. Krzyż ujęty trynitarnie staje się apologią Boga, jest bowiem znakiem wiernej miłości Boga, który nie cofnął się wobec niewierności i nieposłuszeństwa człowieka. Krzyż widziany poza objawieniem trynitarnym, w sposób czysto naturalny, pokazuje słabość Mesjasza, który dał się przybić. W świetle zmartwychwstania i zesłania Ducha Świętego ukazuje się pełny sens tego objawienia, które ściśle jest powiązane z cudem odkupienia. Rozum nieoświecony wiarą się gorszy, ale w świetle wiary rodzi się wdzięczność za to, że Bóg dotrzymuje obietnic nawet wobec największej niewierności człowieka.

Teologia krzyża we współczesnym kształcie apologetycznym i zarazem ekumenicznym zawiera echo dawnej polemiki Lutra, który wprowadził rozróżnienie pomiędzy „teologią chwały" i „teologią krzyża", tę pierwszą

przypisując katolicyzmowi, drugą – protestantom[1]. Forte podjął się tego wyzwania ekumenicznego, pokazując, że rozróżnienie wprowadzone przez Lutra dziś nie jest już aktualne[2]. W opinii naszego teologa krzyż jest ważnym elementem interpretacyjnym zarówno dla chrystologii, jak i dla antropologii. Z krzyża płynie światło dla prakseologii społecznej, dla zaangażowania chrześcijan wobec wyzwania wielu krzyży współczesności. Gdy stawia sobie fundamentalne pytanie, w jaki sposób „całe" nasze poznanie Boga, świata, człowieka i jego zbawienia można zinterpretować w świetle krzyża, wówczas *theologia crucis* przestaje być jednym z traktatów teologicznych, lecz obejmuje je wszystkie, oceniając prawdziwość wiary i wartość każdej teologii[3].

W Jezusie Chrystusie na krzyżu objawia się pewien kształt miłości Boga, który w swej wolności i darmowym darze z siebie, zbliża się do innego od siebie, ofiarując się jemu. Konkretna historia krzyża daje podstawy do zrozumienia owego *paradoksu* miłości i sama staje się „teologią". Owa „odrębność" Osób w Bogu jest już manifestowana przez Jezusa w całym Jego nauczaniu i postępowaniu. Obraz Boga przedstawiony przez Jezusa to nie *theós apathés* Greków, nieporuszony i nie ulegający zepsuciu, lecz Bóg, którego cechuje *pathos,* zaangażowanie powodujące cierpienie[4]. W Nowym Testamencie ikoną Boga miłującego i miłosiernego

1 Por. B. Forte, *Gesu di Nazaret. Storia di Dio - Dio della storia,* Brescia 1981, s. 76nn. Odtąd będziemy używać skrótu SE III. Luter mając na uwadze zepsucie natury ludzkiej, uważał, że drogą rozumową nie jesteśmy w stanie się wznieść do poznania Boga. Niestety w teologii scholastycznej nie przyjęło się rozumienie Tomasza, który rozumiał *ens* jako *actus essendi*, natomiast scholastyka zamieniła *ens* w *res*, w wyniku czego Bóg był interpretowany jako najwyższa z „rzeczy", „najwyższy Byt".

2 Bruno Forte podkreśla wkład Lutra w rozumienie teologii, począwszy od przyjęcia prymatu objawienia dla poznania Boga. Luter jednak stworzył uproszczony podział pomiędzy teologią chwały i teologią krzyża, który postawił naprzeciw siebie w opozycji *fides* do *ratio.* Stąd rozróżnienie, że filozofia mówi o Bogu (Bóg jest przedmiotem poznania), a teologia słucha (posłuszeństwo Bogu) Jego słowa zostało wielokrotnie podważone na przestrzeni historii myśli europejskiej. Teologia krzyża została wprowadzona właśnie przez Lutra w opozycji do tradycji katolickiej, która – według niego – chce się wznieść ku Bogu poprzez kontemplację nad stworzeniami Bożymi. *Theologia gloriae* (określenie Lutra) jest zatem teologią, która mówi o Bogu jako swoim przedmiocie, względem którego rozum decyduje o sposobie argumentacji. Podczas gdy dla scholastyków przedmiotem refleksji były *invisibilia Dei*, jego miejscem było stworzenie, a narzędziem poznawczym była kontemplacja tego, co było dostępne rozumowi, to dla „teologa krzyża" treścią teologii było to, co sam Bóg o sobie uprzystępnił i uczynił widzialnym w objawieniu.

3 M. Flick, „*Croce",* w: *Enciclopedia teologica*, s. 275.

4 A. Heschel, *The Prophets,* 1962, s. 232nn. Autor już w 1936 oderwał się od pozycji teologii apatycznej judaizmu średniowiecznego i nauczał teologii proroków w kluczu teologii *patetycznej.* Bóg zawierając przymierze z Ludem, angażuje się w działania i cierpienia swego ludu. W filozofii

jest Jezus. Podczas gdy Izrael odnajduje Boga bezpośrednio w przymierzu, to w Nowym Testamencie tylko Ukrzyżowany komunikuje grzesznikom ojcostwo Boga oraz moc Ducha synostwa. Dopiero Bóg pomyślany trynitarne, a nie substancjalistycznie jako zamknięta identyczność, tłumaczy nam istotę miłości Bożej, która nie jest rodzajem miłości narcystycznej bytu jednoosobowego. W ten sposób Bruno Forte pokazuje wydarzenie krzyża jako streszczenie formy teologicznej objawienia Boga, które jest zasadą formalną poznania Jego jako miłości trynitarnej[5].

Theologia crucis Fortego, oprócz rozważań o krzyżu i „historii" Boga, zajmuje się problemem „krzyża Boga i krzyża świata", uwypuklając, że cierpienie Boga Trójjedynego oznacza Jego solidarność z cierpieniem ludzkim. Krzyż oznacza przede wszystkim pełną solidarność Syna ze wszystkimi biednymi i opuszczonymi na ziemi[6].

Krzyż znakiem solidarności z grzesznikami

Krzyż w tym życiu pełnym miłości dla drugich otrzymuje szczególne znaczenie. Jezus *Droga* przeszedł drogę Krzyża, która jest *drogą solidarności*. Jezus *solidarny* zostaje opuszczony przez bliskich. Jest to rys jego wewnętrznej drogi ku Krzyżowi: osamotniony, niezrozumiany przez otoczenie w swoich czynach, na koniec nie ma przy Nim nikogo; przeżywa nawet „opuszczenie" ze strony Ojca. W tym *opuszczeniu* pozwala się *wydawać-oddawać* z rąk do rąk: *wydany* przez Judasza Sanhedrynowi, *wydany* Piłatowi, *wydany* na ukrzyżowanie. W tej zmowie zdrady, nienawiści i przestrachu Jezus nie przestaje dawać świadectwa prawdzie. Wobec Piłata wypowiada świadectwo o swej wolności w *wydaniu* siebie na śmierć. Pierwsza wspólnota Kościoła odczyta to *samooddanie się* Jezusa jako akt najwyższego daru

greckiej, zwłaszcza w stoicyzmie, dominowała etyka mędrca, którego cnotą była *apatheia* dająca mędrcowi wolność i wyższość wobec świata, analogiczną do doskonałej wolności właściwej bóstwu. Zdaniem Heschela na *pathos* Boga odpowiada *sympathia* człowieka. Por. J. Moltmann, *Prospettive dell'odierna teologia della croce,* w: *Sulla teologia della croce,* dz. zb., Brescia 1974, s. 39. Warto zwrócić uwagę, że *teologia miłosierdzia* z *Dzienniczka* św. Faustyny Kowalskiej reprezentuje rodzaj teologii patetycznej!

5 SE III, s. 183 i 191; por. C. Duquoc, *Cristologia,* Brescia 1972, s. 634: „L'azione di Gesù è tutta come un'evocazione o una parabola vivente dell'azione di Dio...il suo comportamento è la trascrizione umana del comportamento di Dio". Na temat symboliki trynitarnej znajdziemy wyczerpujące opracowanie tego samego autora: C. Duquoc, *Un Dio diverso,* Brescia 1985, s. 116.

6 SE III, s. 275; por. L. Antinucci, „L'amore compassionato del Dio trinitario nella teologia di Bruno Forte". La Sapienza della Croce 3(1998), s. 264.

z siebie samego: „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" (Gal 2,20). Historia męki Jezusa ukazuje całkowite oddanie się Ojcu z miłości do nas. W najwyraźniejszym świetle trynitarnego objawienia Paschy jest to *droga,* czyli historia Syna w ciele w kierunku śmierci, w ogołoceniu z siebie, po to aby oddając siebie Ojcu, wprowadzić nas w Jego życie. Agonia na krzyżu objawia, że Jezusowi było nieobce doświadczenie przemijalności i skończoności czasu, a zarazem więzi z Ojcem w Duchu, potwierdzone poprzez *wydanie* Ducha: „I skłoniwszy głowę *oddał* Ducha" (J 19,30)[7].

Solidarność Jezusa z ludzkością, którą miał „za chwilę odkupić", wyraziła się w innym doświadczeniu bólu własnej skończoności, gdy doświadczył *opuszczenia* ze strony Ojca. Wołanie z krzyża jest pełne bólu: „*Eloi, Eloi, lema sabachtani?* Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?" (Mk 15,34; por. Mt 27,46). Forte przypomina za Moltmannem, że egzegeza tradycyjna, opierając się na fakcie, że zdanie to jest fragmentem Psalmu 22 będącego modlitwą ufności w godzinie próby, chciała w wołaniu Jezusa widzieć wyraz Jego bezwarunkowego zaufania wobec Ojca. Tutaj natomiast słowa Psalmu należy raczej zinterpretować w świetle sytuacji Jezusa, a nie odwrotnie[8].

Bruno Forte jest wierny założeniu, że całą historię Jezusa z Nazaretu należy konsekwentnie zinterpretować w świetle objawienia trynitarnego, bo inaczej pomniejszyłoby się pełny wymiar historii zbawienia, która nie jest dziełem tylko jednej Osoby i nie jest podzielona na epoki działania przyporządkowane każdej z Osób Trójcy, co najwyżej na czasy objawienia. Dlatego też ból opuszczenia na krzyżu, zdaniem Fortego, należałoby interpretować w świetle miłości jednoczącej Obu: Syna i Ojca. To wydarzenie stanowi *objawienie „sub contrario"* niezgłębionej jedności łączącej Syna z Ojcem. Głębia bólu objawia głębię miłości. Teologia popaschalna widzi w tym fakcie objawienie Bożego Synostwa. Przykładem jest wyznanie setnika: „Zaprawdę ten był Synem Bożym" (Mk 15, 39); poganin uznaje oblicze Boże w cierpieniu i śmierci Ukrzyżowanego. Ból odsłania serce trynitarne Boga, krzyż usprawiedliwia gorszące stwierdzenie, że „Bóg cierpi"[9]. Miłość, która jednoczy Osoby Trójcy, objawia się w cierpieniu oddalenia na

7 SE III, s. 269. W *Biblii Tysiąclecia,* wyd. 4, mamy natomiast tłumaczenie: „I skłoniwszy głowę oddał ducha".

8 SE III, s. 269.

9 Bogatą analizę krytyczną świadectw patrystycznych dostarcza artykuł: J. Chénu, „Unus de Trinitate passus est". RSR 53(1965), s. 545-588. Por. też: J. Galot, *Il mistero della sofferenza di Dio,* dz. cyt.

krzyżu: gdyby Syn nie cierpiał z powodu oddalenia od Ojca, a Ojciec z powodu oddalenia od Syna, to nie byłoby miłości łączącej Syna, Ojca i Ducha, którego Syn przekazuje Ojcu na Krzyżu (por. J 19,30). Krzyż jest objawieniem „sub contrario" bytu Trójcy Świętej… To oznacza według Fortego, że między Bogiem *in se* i Bogiem objawionym jest relacja „tożsamości w przeciwieństwie": w świat doczesności i przemijalności wkracza świat nieskończoności, w śmierci jest życie, w ciemności światło, w historii ludzkiej historia Boga. Solidarność Jezusa z człowiekiem obrazuje solidarność Boga Trójjedynego[10].

Forte podkreśla, że to objawienie „sub contrario" z drugiej strony oznacza *sąd i zbawienie świata*. Jezus na krzyżu mówi „nie" wobec wszelkiego zła i wobec szatana. Jego cierpienie nie jest pasywne, lecz aktywne: przyjęte z miłości, a zatem uwalniające. W tym sensie osądza grzech świata, źródło rozpaczy i lęku. Historia cierpiącego świata może dzięki Jezusowi odwrócić się, bo jest on całkowicie z nami *solidarny*. Dobrowolne oddanie się Syna z miłości sprawia, że światło Jego łaski nie zamyka się w ciemnościach odrzucenia. Dzieje łaski nie zależą od woli ludzkiej: „Przyszedł do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli. Wszystkim tym jednak, którzy Go przyjęli, dał moc, aby się stali dziećmi Bożymi" (J 1, 11-12). W świetle wiary paschalnej ukazuje się istota „wydania" Syna grzesznikom przez Ojca; motywem wydania jest miłość zbawcza Ojca. W ciele Syna podobnym do ciała grzesznego Bóg osądził grzech (por. Rz 8,3). Tradycja chrześcijańska przez wieki wypracowała rozumienie śmierci Chrystusa jako *ofiary odkupienia*. Z jednej strony ofiara Jezusa polega na „posłuszeństwie" Ojcu aż do przelania krwi, z drugiej strony „ofiara" nie będąc inicjatywą ludzką zawiera dar z Nieba: to Bóg ustanawia we Krwi Chrystusa nowe i wieczne przymierze i „wykupuje" grzeszników, przebaczając im i obdarowując swą łaską. To „pierwszeństwo Boga" jest zachowane w całej tradycji[11]. „Wydanie" bolesne w ręce grzeszników objawia głębię miłości Bożej, a zatem i ból Ojca. Syn będąc solidarny z grzesznikami, by w sobie zwyciężyć ostatniego wroga – śmierć, przyjmuje ją na siebie (por. 1 Kor 15,26); Ojciec milczy w ciszy śmierci Syna, dając poznać swoją obecność w każdej śmierci; Duch jest wydany w momencie rozdarcia śmierci. Krzyż Jezusa jest objawieniem „sub contrario" miłości Trójcy, która przezwycięża wszelkie rozdarcie grzechu i śmierci. Agonia Krzyża uwalnia ludzi z mocy czyniących ich

10 SE III, s. 273. Forte używa nie tylko określenia „cierpienie Boga", lecz nawet „śmierć Boga", ale oczywiście w sensie solidarności Boga z Synem w Jego śmierci i nierozerwalności jedności w Trójcy. Forte nie przestaje podkreślać, że miłość jest źródłem odrębności i jedności osób.

11 SE III, s. 278.

niewolnikami: od wszelkiego Prawa strachu oraz ze wszelkiej mocy grzechu (por. Gal 5,11). Dlatego z wydarzenia Krzyżu bije już blask zmartwychwstania. Krzyż nie jest epilogiem Trójcy, ale otwarciem i może być zrozumiany razem z tajemnicą zmartwychwstania umarłych. Solidarność Boga jest przypieczętowana przez zmartwychwstanie[12].

Sequela crucis w życiu chrześcijańskim

Chrześcijanin więc biorąc „program drogi Krzyża z Jezusem" za swój, nie może w opinii Fortego zamienić Ewangelii na którąkolwiek z ideologii, bo Ewangelia domaga się naśladowania Jezusa na każdym etapie Jego drogi ku Ojcu. Postać Ukrzyżowanego jest nade wszystko znakiem odnowionego człowieczeństwa. Do pójścia w Jego ślady i naśladowania Jego historii zaproszona jest nie tylko wspólnota Kościoła, jako depozytariusz objawienia i wykonawca Testamentu, ale każdy. Historia Krzyża wkracza w historię ludzką i ją przemienia. Umarł Adam, narodził się nowy Adam-Chrystus i człowiek, który zwycięża wraz z Nim grzech i śmierć. Duch Jezusa jest wylany na wszelkie ciało, stając się Pocieszycielem wszystkich krzyży historii; jest to obecność Boga pokrzepiająca i przemieniająca. Historia nie tylko została „pocieszona" w tym, że Zbawiciel otworzył drogę do Ojca, ale została na nowo stworzona: Boga nie tyle można spotkać w wielkościach i doskonałościach ziemskich, lecz przeciwnie, w tym co małe i pozorne. Doskonałość Boga objawia się w niedoskonałościach, które z miłości do nas przyjmuje; marność cierpienia, rozdarcie śmierci, słabość ubóstwa, trud i mrok jutra są również miejscami, gdzie Bóg okazuje swą miłość. Duch Ukrzyżowanego dokonuje cudu przemiany tego świata, jest Pocieszycielem świata cierpiącego, zmieniającym historię zwyciężonych na historię zwycięzców. „Kenoza Ducha w mrokach czasów" jest owocem kenozy Słowa w historii męki i śmierci Jezusa z Nazaretu, konsekwencją niespotykanie wielkiej miłości. Jest to objawienie prawdy, że „Bóg ma czas" dla człowieka[13].

Stosowana przez Fortego dialektyka teologii krzyża dokonuje również istotnej zmiany perspektywy obrazu Chrystusa-Drogi[14]. Owa dialektyka nieustannie eksponuje i wyjaśnia zasadę działania największej Miłości Boga, która przyczynia

12 SE III, s. 279.

13 SE III, 281-283.

14 Forte stosuje zasadę analogii wiary w takim zakresie, że przyjmuje objawienie Krzyża jako zasadę hermeneutyczną daną nam w objawieniu przez Boga.

się do tego, by to co słabe, odarte z nadziei, zostało przemienione we Wcieleniu i Odkupieniu. Dlatego *„sequela crucis"* Kościoła i każdego wierzącego z osobna, powinny wyrażać się w nowym podejściu do historii, w której najważniejsze jest to, czy człowiek jest bezgranicznie oddany Bogu. Chrześcijaństwo ma się „umiejscowić" w nurcie historii, w którym przyjmując krzyż cierpienia, przemijalności, śmierci z Chrystusem, decyduje o innej przyszłości, przynosząc jej nadzieję. Kościół „pod Krzyżem" jest ludem, który stara się wchodzić na bolesne drogi miłości i nie wierzy zbytnio w siłę i metodę wpływów (nawet w ewangelizacji), którym uległ świat w swym działaniu. Kościół na drodze Krzyża powinien podejmować krzyże teraźniejszości, zachowując wiarę nawet wówczas, gdy się nie widzi owoców pracy, idąc i żywiąc nadzieję, mimo że owoce nie są od razu widoczne. Logika Krzyża w historii Kościoła, domaga się kroczenia we wspólnocie z Chrystusem i w powierzeniu się Ojcu. Naśladowanie „Jezusa opuszczonego i ukrzyżowanego" uczy pokładania nadziei w innych wartościach, niżeli tych okrzykniętych i modnych, oraz uczy bycia krytycznym wobec wszystkich „zwycięzców" i władców historii. Jezus z Nazaretu jest solidarny ze wszystkimi niosącymi swoje krzyże: „Byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić; przybyszem, a przyjęliście Mnie; byłem nagi a przyodzialiście mnie...Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25,35-36.40). Solidarność Jezusa staje się zasadą tożsamości wierzącego. Dlatego Kościół może odnaleźć zawsze swoją *tożsamość* na drodze miłości. Krzyż jest miejscem zwycięstwa nad śmiercią, dlatego w historię zostało wpisane Zmartwychwstanie, Życie i Spełnienie w Bogu jako cel „naśladowania Jezusa", nie zaś jako początek drogi[15]. Krzyż Jezusa jest „siłą" historii, i naśladowanie go oznacza dystans wobec „wiary" w szybkie rozwiązania, czyli na siłę. Wolność rodzi się w ubóstwie tego świata, a w bogactwie u Boga.

Deus humanissimus

Teologia krzyża stała się dla Autora ważnym punktem spotkania refleksji ekumenicznej. Chodzi o to, że przypomniała nam nowotestamentalny obraz Boga jako miłośnika człowieka i odkupiciela. Teologia krzyża u Fortego różni się od ujęcia ewangelickiego w dwóch zasadniczych kwestiach: pozytywnej antropologii i wspólnego ujmowania Krzyża i Zmartwychwstania. Teologia

15 SE III, s. 283-285.

krzyża nie jest nowym kierunkiem teologii, o czym wspominaliśmy[16], lecz obecnie w centrum schematu *teologii krzyża* znajduje się raczej pogłębione rozumienie męki Jezusa w relacji do Boga, w szerokim kontekście cierpienia świata. Zagadnieniem pierwszym z rzędu w teologii krzyża jest relacja między Ojcem i Synem w wydarzeniu krzyża oraz konsekwencje, które pochodzą z tej relacji, dla koncepcji staurocentrycznej Boga chrześcijańskiego. Natomiast problemem podstawowym w teologii staurocentrycznej jest to, jaką wartość należy przypisać wydarzeniu krzyża ujętemu w relacji do samego Boga, tak by krzyż miał znaczenie konstytutywne, a nie tylko rewelatywne. E. Juengel wyraził to następująco: „Na krzyżu Bóg siebie wyjaśnia czy definiuje?". Forte wyraźnie odżegnuje się zarówno od patrypasjanizmu, jak i teopaschizmu, twierdząc jednocześnie, że wydarzenie Krzyża nie jest przypadłościowe (używając określenia scholastycznego, jeśli chodzi o relacje w Trójcy i wolność Boga; tu ważne jest rozróżnienie na Trójcę immanentną i ekonomiczną) w stosunku do życia Trójcy i wolności Boga; zdaniem naszego teologa w wydarzeniu Krzyża objawia się i powstaje konkretna relacja między Ojcem i Synem i od tego momentu zaczyna promienieć życie Trójcy w historii[17].

Forte dostrzega problem metodologiczny w połączeniu dwóch koncepcji i dwóch rodzajów języka teologicznego, tzn. kategorii bytu i kategorii dziania się. Preferuje nad chrystologię tradycyjną – zbudowaną i rozwijaną jako ciąg argumentacji – chrystologię „narratywną" pozwalającą „argumentować poprzez opowiadanie" i „opowiadać, argumentując", pozostając jednak wiernym ikonie Jezusa Chrystusa.

Krzyż, a zasadniczo Ukrzyżowany, stał się dzięki temu nie tyle tematem teologii i soteriologii, ile *wewnętrznym* kryterium tożsamości teologii i Kościoła. Forte twierdzi, że prawdziwą krytykę chrześcijaństwa i jego nurtów teologicznych stanowi sama osoba Chrystusa i Jego historia – historia, która ma swój ziemski finał na krzyżu, wraz z tą śmiercią rozpoczyna swoją fazę eschatologiczną. Rozwijając konsekwentnie teologię historii w perspektywie trynitarnej, Autor uważa, że ani wcielenie nie jest jedynym punktem wyjścia dla chrystologii, ani zmartwychwstanie, bo właśnie Krzyż (męka i śmierć) łączy te dwa „etapy" jednej historii. Dlatego pierwsze świadectwa popaschalne opowiadają o Ukrzyżowanym,

16 Najbardziej znaną publikacją z tego zakresu odwołującą się m.in. do koncepcji M. Lutra jest książka J. Moltmanna, *Il Dio crocifisso, fondamento e critica della teologia cristiana,* Brescia 1973. Zob. też prace zbiorową *Sulla teologia della croce,* Brescia 1974.

17 SE III, s. 268.

który zmartwychwstał (Crocifisso-Risorto); jest to ta sama Osoba i z nią związana jest jedna historia Słowa. Ukrzyżowany staje się centrum interpretacyjnym teologii. Przy użyciu kryteriów zewnętrznych mówiono o *znaczeniu* teologii i Kościoła dla człowieka, społeczeństwa i polityki, obecnie ważniejsze jest „kryterium wewnętrzne" chrześcijańskie, tzn. kryterium *tożsamości* teologii i Kościoła[18]: teologia zachowa swe znaczenie, gdy zachowa tożsamość. Dla Fortego tożsamość Kościoła i teologii zależą od respektowania specyfiki objawienia chrześcijańskiego, w którym widnieją wyjątkowość oraz uniwersalność postaci i posłannictwa Jezusa Chrystusa (np. wobec innych religii)[19].

Pytanie o cierpienie Boga spotykało się w przeszłości z pewną blokadą intelektualną, spowodowaną grecką koncepcją bytu Bożego jako niezmiennego i niecierpiętliwego. Wniosek nasuwał się oczywisty, że gdyby Bóg cierpiał, to byłby niedoskonały i poddany zmianom, a zatem nie mógłby być Bogiem; jedno wykluczało drugie. Ta przeszkoda została w pewien sposób usunięta wraz z opracowaniem nauki o dwu naturach w Chrystusie oraz *communicatio idiomatum* (współorzekaniu przymiotów), w świetle której to co dokonywało się w naturze ludzkiej, mogło być przenoszone w mówieniu na naturę boską, mimo że to jej nie dotyczyło. Forte wraz z innymi teologami (K. Rahner, H. Mühlen, J. Moltmann) zakłada cierpienie w Bogu, którego podstawą jest miłość: kto kocha, ten cierpi. Nie zaprzecza to też nauce o niezmienności Boga, gdyż cierpienie z miłości jest *cierpieniem aktywnym*, a nie pasywnym. Niezmienność Boga nie jest absolutna, lecz relacyjna, stąd Forte uważa, iż trudność nasuwa stosowanie monoteizmu niechrześcijańskiego jako klucza interpretacyjnego wobec krzyża. Nasz Autor wyklucza jednak cierpienie jako wynik ograniczoności lub niedoskonałości istnienia. Forte idzie dalej i zdecydowanie mówi o śmierci Jezusa jako „śmierci *w* Bogu", potwierdzając w ten sposób, że rzeczywistość wcielenia, jako przyjęcie przez Słowo ludzkiej natury, nie jest tylko narzędziem, lecz trwałą rzeczywistością w Bogu. Śmierć Syna dokonuje się w obrębie relacji osobowych i dlatego wtedy dokonuje się „śmierć śmierci", czyli utrwalenie życia rozpoczętego w historii[20].

18 SE III, s. 269; por. J. Moltmann, *Prospettive dell'odierna teologia della croce,* w: J. Moltmann, W. Kasper, H-G. Geyer, H. Küng, *Sulla teologia della croce,* Brescia ²1992, s. 24.

19 SE III, s. 274.

20 SE III, s. 191 i 270.

Zakończenie

Krzyż rozważany w perspektywie relacji intratrynitarnych stanowi według Fortego miejsce decydujące dla *historii* ludzkiej: Bóg przyjmuje na siebie historię ludzką Syna i wówczas rozpoczyna się historia w Bogu, która jest historią Trzech Osób. Forte mówi o trzykrotnym „wydaniu" na krzyżu: 1 – wydanie się Syna za grzeszników w ręce Ojca, któremu towarzyszy cierpienie Syna z miłości do nas (por. Ga 2,20), 2 – wydanie Syna przez Ojca z miłości, któremu towarzyszy cierpienie Ojca; 3 – wydanie Ducha Ojcu w momencie największej ofiary: „Skłaniając głowę, oddał Ducha" (J 19,30). Ta godzina krzyża jest godziną „śmierci *w* Bogu", opuszczenia Syna przez Ojca, przy ich nieustającej komunii, którą zapewnia Duch Święty, w oddaleniu od Ojca, ale w solidarności z grzesznikami[21]. Na krzyżu, właśnie z tej wzajemnej relacji między Ojcem i Synem, spływa dar Ducha, który usprawiedliwia i stwarza nowe życie. W tej „historii Boga" zostaje przyjęta historia człowieka, naznaczona winą i śmiercią, i zwyciężona. Bóg angażując się w historię Syna uczynił swoją historię ludzką, dlatego nie istnieje już odtąd żadne cierpienie w tej historii, które nie byłoby cierpieniem Boga, i żadna śmierć, która nie byłaby śmiercią Boga. Bóg przyjmuje na siebie ludzką historię; Krzyż jest symbolem i podstawą nadziei, gdyż mówi nam, że odtąd nie istnieje żadne życie, szczęście ani radość, które nie byłyby włączone w życie wiecznego i Trójjedynego Boga[22].

21 SE III, s. 275; 2 Kor 5,21: „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą".

22 SE III, s. 279; por. J. Moltmann, *Il Dio crocifisso…,* s. 288.

Wacław Hryniewicz OMI

Kenotyczny Etos Ewangelii

Nurt myślenia w kategoriach biblijnej idei kenozy powraca coraz wyraźniej do świadomości chrześcijan. Kształtuje refleksję teologiczną i staje się wspólnym duchowym dobrem chrześcijaństwa. Świadczą o tym wypowiedzi współczesnych teologów różnych wyznań. Trzeba dzisiaj przekraczać ramy konfesyjnych barier i kościelnych partykularyzmów. Wszyscy należymy do Chrystusa. Wszyscy wyznajemy, że Syn Boży, stając się człowiekiem, uniżył samego siebie. Wszyscy głosimy, że zbawienie i przeobrażenie świata dokonuje się za cenę Jego bezgranicznego oddania. To, co czyni Bóg, wprawia w zdumienie. Kenoza Chrystusa odsłania nowe oblicze samego Boga. Postać kenotycznego Zbawiciela ma głębokie i dalekosiężne implikacje - jest ustawicznym imperatywem nadającym specyficzny kształt myśli i duchowości chrześcijańskiej. Zadumie nad tym zagadnieniem niech służą poniższe rozważania.

1. Słowo o teologicznej wrażliwości Wschodu i Zachodu

Wschód i Zachód chrześcijański różnią się między sobą odmiennym rozłożeniem akcentów, niejednokrotnie komplementarnych, w rozumieniu i przeżywaniu misterium Chrystusa. Zachód rozwijał, zwłaszcza od czasu średniowiecza, głęboki kult cierpiącego człowieczeństwa Chrystusa. Dokonało się to w dużej mierze pod wpływem bezpośredniego kontaktu z Ziemią Świętą (zwłaszcza od czasu wypraw krzyżowych) oraz rozwoju różnych form kultu okazywanego osobie Chrystusa. Tymczasem Wschód chrześcijański zazwyczaj nie zatrzymywał się w swej teologii i duchowości na cierpiącym człowieczeństwie Chrystusa. Dzięki właściwej sobie wrażliwości dogmatycznej szedł jeszcze dalej w kontemplacji Jego misterium, czcząc w milczeniu niewyrażalną tajemnicę samego „Boga, który wycierpiał mękę".

Niewłaściwą rzeczą byłoby jednak przeciwstawianie Zachodu z jego kultem tajemnicy Krzyża Chrystusa wschodniej wrażliwości na Jego chwałę i zmartwychwstanie. Wystarczy wsłuchać się we wschodnie nabożeństwa w okresie Męki Pańskiej, kiedy to liturgia ukazuje Jezusa uniżonego i pokornego, stając się tym samym źródłem inspiracji dla duchowości i refleksji teologicznej. Szczególny rezonans budziło w ciągu wieków na Wschodzie wołanie umierającego na krzyżu Jezusa: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?" (Mk 15,34). W obliczu tego wołania załamują się wszelkie abstrakcyjne rozważania teologiczne, odsłaniając swoją nieadekwatność i słabość. Umysł ludzki z trudem przyjmuje fakt, że transcendentny i niewidzialny Bóg może być równocześnie Tym, który został ukrzyżowany i przeszedł przez mękę.

Istnieją w ikonografii bizantyjskiej przejmujące wyobrażenia Jezusa wiedzionego na mękę (ελκόμενος), u kresu sił i bezmiaru uniżenia. Ten sam wątek przejęła później liturgia oraz pobożność ludowa w Kościele prawosławnym. Motyw tak drogi średniowiecznemu Zachodowi jest obecny również w prawosławiu. Jednak elementy pasyjne są tutaj równoważone przez paschalną perspektywę zmartwychwstania. Bizantyjski Chrystus w stanie największego upokorzenia łagodnie promieniuje tajemnicą przemienienia.

Łacinnicy przebywający w Bizancjum w XI wieku gorszyli się wręcz na widok ikony Chrystusa ukrzyżowanego z zamkniętymi oczyma i ze skłonioną głową. W tym czasie na Zachodzie przedstawiano jeszcze Ukrzyżowanego jako żywego, z głową podniesioną i otwartymi szeroko oczyma, chcąc przez to podkreślić Jego boską moc. Jednak kilka wieków później, wraz z dominacją koncepcji odkupienia i zadośćuczynienia rozwiniętej przez św. Anzelma z Canterbury, na Zachodzie zaczęto podkreślać przede wszystkim cierpienie i mękę człowieczeństwa Chrystusa. Faktem jest jednak, iż wcześniej również w Bizancjum przedstawiano na ikonach Chrystusa wiszącego na krzyżu w postawie wyprostowanej, żywego, z otwartymi oczyma, w tunice z krótkimi rękawami. Zwyczaj ten został przejęty z Palestyny, Syrii i Kapadocji. Dopiero około połowy XI wieku bizantyjscy ikonografowie zaczęli przedstawiać Jezusa na krzyżu już umarłego, obnażonego, z pochyloną głową i lekko wygiętym korpusem. Zamknięte oczy wskazują, że już nie żyje, chociaż Jego oblicze sprawia raczej wrażenie głębokiego snu[1].

Na ogół jednak świadomość wschodnia nie skłania się do eksponowania cierpień ludzkiej natury Chrystusa. Z wyobrażenia Ukrzyżowanego powinno

1 Zob. P. Evdokimov, *L'art de 1'icône. Theologie de la beauté*. Paris 1970, s. 261; przekład pol. M. Żurowska, *Sztuka ikony. Teologia piękna*. Warszawa 1999, s. 258-259.

przebijać coś, co wskazuje już na oczywistość przemiany i zmartwychwstania. W odbiorze prawosławnych właśnie tego elementu brakuje tak wielkim dziełom malarstwa zachodniego, jak *Ukrzyżowanie* Matthiasa Grünewalda lub *Chrystus w grobie* Hansa Holbeina Młodszego. Najbardziej przejmująco wyraził to przekonanie – w odniesieniu do obrazu Holbeina – Fiodor Dostojewski, i to w najbardziej religijnej ze swych powieści: „Ależ od tego obrazu niejeden może utracić wiarę!"[2]. Oto jak sam pisarz charakteryzuje swoją reakcję na ten obraz, który oglądał w muzeum w czasie pobytu w Bazylei (1867) z takim przejęciem, iż omal nie dostał ataku epilepsji:

> Obraz przedstawiał Chrystusa, który dopiero co został zdjęty z krzyża. (...) Jest to najzwyklejszy trup człowieka (...). Sama twarz nie została bynajmniej oszczędzona; jest tu tylko natura... (...). Jeżeli takiego właśnie trupa (...) widzieli wszyscy Jego uczniowie (...), wszyscy, co wierzyli w Niego i ubóstwiali Go, to jakim sposobem mogli uwierzyć (...), że ten męczennik zmartwychwstanie? (...). Patrzącemu na ten obraz przyroda wydaje się jakąś olbrzymią, nieubłaganą i niemą bestią – jakąś ogromną maszyną najnowszej konstrukcji, która bezmyślnie schwytała w swoje tryby, zmiażdżyła i wchłonęła w siebie, niema i obojętna, wielką i nieocenioną Istotę – taką Istotę, która sama jedna warta była całej przyrody...(...). I gdyby sam Nauczyciel mógł był ujrzeć ten swój obraz w przeddzień stracenia, to czy tak samo wstąpiłby na krzyż i tak samo umarłby jak teraz?[3].

I pod tym względem trzeba jednak strzec się sądów zbyt kategorycznych. O tymże samym obrazie Holbeina miał kiedyś powiedzieć wybitny teolog prawosławny Sergiusz Bułgakow, iż po jego obejrzeniu powinna narodzić się wiara. Chrześcijaństwo to w gruncie rzeczy wiara w to, że beznadziejnie dla ludzkich oczu poniżona, poraniona i obumarła ludzkość zmartwychwstanie kiedyś w chwale, mocy i radości. Tak jak Chrystus, który przezwyciężył nie tylko cierpienie, ale również samą śmierć.

2. Zdolność Boga do dobrowolnego uniżenia i samoograniczenia

Wszechmoc Boga ujawniła się w cudzie stworzenia świata – stworzenia bardziej z miłości (ex amore) niż z nicości (ex nihilo). Zdumiewać może odwaga Boga do obdarzenia istot rozumnych wolnością, która może stać się wolnością

2 F. Dostojewski. *Idiota,* przeł. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1971, s. 243.

3 Tamże, s. 452-454. Por. także relację żony pisarza: A. Dostojewska, *Mój biedny Fiedia. Dziennik,* przeł. R. Przybylski, Warszawa 1971, s. 405.

chorą i zbuntowaną. Boska wolność dzieli się wolnością decyzji ze swoimi stworzeniami. Jedność i różnorodność Osób Boskich jest już sama w sobie świadectwem poszanowania inności. Jeżeli Bóg obdarza wolnością, to ją również respektuje. Niesie to ze sobą ryzyko odrzucenia samego Boga. Wiele świadectw biblijnych i patrystycznych wskazuje na to, iż może On jednak ocalić dramatyczny dar wolności od wewnątrz, nie niszcząc go ani nie odbierając swojemu stworzeniu. Apostoł Narodów pisał, że Bóg swoich darów nie żałuje, ἀμεταμέλητα (Rz 11,29), ani ich nie odwołuje. Dawca daru potrafi ocalać swój dar. Nie czyni tego swoją wszechmocą, lecz właśnie poprzez uniżenie, ogołocenie i śmierć swojego Syna. Boża wszechmoc potrafi w paradoksalny sposób stać się „wszechsłabością" w obliczu stworzonej wolności.

Tym większego znaczenia nabierają w tym kontekście słowa Pawła Apostoła do Filipian o kenozie Chrystusa: „ogołocił siebie, ἑαυτὸν ἐκένωσεν, przyjąwszy postać sługi" (Flp 2,7). Wcielenie jest kenozą (κένωσις). Nie wystarczy mówić o Bogu językiem pełni bytu, chwały i mocy. Trzeba również posłużyć się kategoriami ogołocenia, wyrzeczenia i samoograniczenia. Kategorie te mówią o przedziwnej zdolności Boga do wyzbycia się czegoś z siebie samego.

Zastosowanie do Boga języka uciekającego się do kategorii próżni mówi o najważniejszym – że jest On Miłością. To człowiek potrafi podawać się za kogoś, kim nie jest; potrafi twierdzić, że wyzbył się samego siebie, a w rzeczywistości jednak jest sobą wypełniony po brzegi. Łatwo przekonać się o tym, gdy tylko naruszone zostaną jego egoistyczne interesy. Bóg natomiast dysponuje cudowną zdolnością wyzbycia się siebie i swojej chwały. Nie jest egoistycznie wypełniony sobą. Zdolność do ogołocenia, którą sławi Paweł Apostoł, świadczy o miłości i bezinteresowności Boga.

Świadectwo Biblii mówi w ten sposób o paradoksalnej ontologii pełni oraz zdolności do samoograniczenia. Bóg nie czyni niczego na darmo. Kenoza służy dziełu ocalenia ludzkości. Jest drogą do nawiązania wspólnoty losów między Stwórcą a stworzeniem. Jak daleko sięga ta kenoza? Tajemnica paschalna pokazuje, że Bóg nie jest sprawcą zła. Sam pozwolił zranić się śmiertelnie przez zło świata. Jest Bogiem ukrzyżowanym przez człowieka, wystawionym na zranienie przez zło.

Przywołajmy w tym miejscu zdumiewający fresk Fra Angelica, który można oglądać we florenckim klasztorze św. Marka. Przedstawia on Jezusa z zawiązanymi oczyma, wyszydzanego i policzkowanego przez oprawców. W pobliżu Jego twarzy pojawiają się anonimowe dłonie gotowe do bicia – same tylko dłonie, bez oblicza i reszty ciała. To wstrząsający symbol niezliczonej wielości ludzkich rąk

zadających cierpienie najbardziej Niewinnemu. Zło dosięga samego Boga, choć jest niewinny. Doznawszy go na sobie samym, nie przestaje przezwyciężać go we wszelkiej postaci, w jakiej przejawia się w świecie. Chrystus jest „zwycięzcą śmierci, piekła i szatana". Przez swoją śmierć, jak głosi liturgia paschalna Kościołów chrześcijańskich, zniweczył śmierć naszą, „podeptał" ją jako symbol wszelkiego zniewolenia, które wprowadza w świat ludzi. Zmartwychwstały Chrystus stał się początkiem nowego świata.

Wcielenie było aktem osobowej kenozy Syna. Kenoza ta wyrażała się nie tylko samym przyjęciem natury ludzkiej jako takiej. Jej głębia polegała na osobowym zjednoczeniu z naturą śmiertelną. W niepojęty dla ludzi sposób Bóg w swojej boskiej naturze uniżył i umniejszył sam siebie (liturgia wschodnia wyraża to formułą: „*sebe umaliv, zrak raba priim*"), przyjmując śmierć natury ludzkiej nierozerwalnie z Nim zjednoczonej. Bóg wyrzeka się pełni swojej mocy i chwały, nie przestając być Bogiem. Kenoza ta nie ogranicza się jedynie do osoby Syna Bożego, ale dotyka w niepojęty sposób całej Trójcy Świętej. Jest to wszakże stan przejściowy, dobrowolnie przyjęty przez Boga dla zbawienia ludzkości. Śmierć Chrystusa była ostateczną miarą dobrowolnego ogołocenia i samoograniczenia Boga[4].

Zwycięstwo nad śmiercią i tajemnicza przemiana świata dokonały się przez uniżenie i ogołocenie. Jest to jednak kenoza ożywiająca. Bierze ona początek w samym Bogu. Słowo, które jest Bogiem, od początku jest skierowane całą swą istotą na Boga (πρὸς τὸν θεόν; J l,l), otwarte na Ojca, który jest praźródłem wszystkiego. Oznacza to, że Bóg jest nie tylko Bytem, ale zarazem Istotą Otwartą, w najwyższym stopniu relacyjną, pełnią życia międzyosobowego. Może On odwrócić swoją „postać Boga", stać się zdolnym do cierpienia, przyjąć ludzkie ciało i „postać sługi" (Flp 2,6) oraz ponieść śmierć w ludzkim ciele. O ile „postać Boga" oznacza samą istotę boskości oraz najwyższy stopień bytu, to krzyż jest wyrazem prawdziwego przewrotu w tej tajemnicy. Dzieje się tak dlatego, że „Bóg jest miłością" (1J 4,8.16). Jako Bóg-Miłość jest początkiem i celem stworzenia. Ponieważ jest miłością, może przekroczyć także swoją własną transcendencję, stać się sługą i niewolnikiem (δούλος). Grecy często nazywali niewolnika człowiekiem bez twarzy (ἀπρόσωπος). Kenoza Chrystusa została posunięta aż do utraty oblicza. Śmierć na drzewie hańby oznaczała wykluczenie ze społeczności Ludu Wybranego. Tylko krzyż pozwala przeczuć szaleńczą miłość Boga do człowieka, Jego miłość wyzwalającą.

4 Zob. S. Bułgakow, „Sofilogia smerti". Vestnik Russkogo Christianskogo Dviženija 1978, nr 127, s. 18-41.

Potrzeba pełnego czci pochylenia się nad zdumiewającą tajemnicą opuszczenia Chrystusa na krzyżu (Mt 27,46). Jak pojąć to opuszczenie? Ojciec nie przestał miłować Syna, Ten jednak w trudnym do oddania sensie – w obliczu poniżenia i niesprawiedliwości – przestał tą miłość odczuwać, jak gdyby została zakryta przed Umiłowanym, jak gdyby ustała jej manifestacja za pośrednictwem osoby Ducha Świętego (Sergiusz Bułgakow mnoży owo „jak gdyby" niezliczoną ilość razy, zdając sobie sprawę z kruchości ludzkiego języka). „Opuszczenie Syna przez Ojca oznacza oddalenie Ducha Świętego, spoczywającego na Synu. Ojciec jak gdyby przestaje posyłać Swojego Ducha na Syna"[5].

Tego rodzaju próba pneumatologicznej interpretacji opuszczenia nie dotyczy jednak ontologicznej głębi zjednoczenia Osób w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej. Nie chodzi o ontologiczne rozdzielenie Osób, lecz o ich niepojęte współcierpienie w dziele zbawienia świata. Duch Święty, „opuszczając Syna, jak gdyby przestaje jednoczyć Syna z Ojcem, lecz pozostaje u Ojca". Nie sposób przybliżyć się do tego „rozdzierającego aktu w Trójcy Świętej", gdyż wymyka się on naszym ludzkim słowom, kategoriom myślenia i wszelkim analogiom. Opuszczenie Syna przez Ojca można pojąć jedynie jako zjednoczenie w umieraniu, jako współuczestnictwo Ojca i Ducha w umieraniu Syna: „Wraz z umierającym Synem współ-umiera Ojciec, współ-umiera także Duch Święty, każdy wedle swojego osobowego charakteru"[6].

3. Boska kenoza a wolność człowieka

Będąc niepojęty w swej dobroci, Bóg pozostawia wolną przestrzeń dla ludzkiej wolności. Jego milczenie ma głęboki sens zbawczy i pedagogiczny. Stwarzając świat, powołał do istnienia istoty różne od siebie. Tajemnica inności Osób kryje się w samym wnętrzu Jego boskiego życia. Powołując inność do istnienia, sam wystawił siebie na ryzyko wolnego wyboru istot rozumnych. Bóg wycofuje się po to, aby pozostawić swoim stworzeniom przestrzeń wolności. Mistyka żydowska posługuje się pojęciem *cimcum*, wyrażającym owo samoograniczenie Boga, niejako „kurczenie się" Jego wszechmocy. Podjęte przez Boga ryzyko wolności nadaje dziejom świata charakter dramatyczny. Jest to dramat miłości zaofiarowanej, która może być jednak odrzucona. Przesłanie Biblii, niepozbawione antropomorfizmów, ukazuje rzeczywistą interwencję Boga w ludzkie dzieje, Jego obecność w losach poszczególnych jednostek i całych społeczności.

5 Tamże, s.29.

6 Tamże, s. 30.

Stwarzając człowieka, Bóg zostawił mu własną przestrzeń wolności, aby mógł być rzeczywiście kimś innym, odrębnym. W samym akcie stworzenia zawarte jest jednak ryzyko, iż Bóg może zostać odrzucony, wykluczony, a nawet ukrzyżowany. Taka jest tajemnica boskiej „ranliwości". Nie jest to już Bóg niecierpiętliwy, niewrażliwy i obojętny, któremu obcy byłby los Jego stworzeń. Życie, łaska i chwała pochodzą od Boga wcielonego i ukrzyżowanego; biorą swój początek z Jego uniżenia i ogołocenia, które nie zniewalają, lecz pozwalają pozostać sobą. W kenotycznej wizji Boga przejawia się w ten sposób Jego największa miłość. Bóg nie odrzuca człowieka, lecz przez Chrystusa dosięga go nawet w stanie dobrowolnego odwrócenia. Tylko tak może wyzwolić chorą ludzką wolność od jej własnego zniewolenia. Nawet na dnie upadku i zamknięcia w sobie człowiek może odnaleźć Boga, który „zstępuje" w sferę egzystencji infernalnej. Kenotyczna wizja Boga rozjaśnia tajemnicę człowieka jako istoty wolnej, a zarazem potrzebującej zbawienia.

Zbawienie dokonało się bez zniszczenia ludzkiej wolności. To nie Bóg pełen mocy i chwały, lecz Bóg umniejszający samego siebie, Bóg kenotyczny wychodzi naprzeciw wolnemu stworzeniu. Dzieło odkupienia dokonane zostało przez Jezusa w pokorze, słabości, oddaniu i miłości „do końca" (J 13,1). Wyzwalająca miłość Boga jest zdolna do uniżenia i pomniejszenia siebie. Zbawcza *kénosis* Jezusa oznacza zaprzeczenie koncentracji na sobie samym. Jest wyrazem największej bezinteresowności i oddania zbawieniu wszystkich.

Bóg nie rozkazuje, lecz zaprasza do relacji wzajemności. Oczekuje wolnej odpowiedzi ze strony człowieka. Aby pozostawić mu przestrzeń wolności, ogranicza swoją wszechmoc. W pewnym sensie, nie przestając być wszechmocny, może stać się „wszechsłaby". Biblijny temat kenozy Chrystusa to niezwykła intuicja mówiąca o Bogu nie językiem doskonałości i pełni, ale za pomocą kategorii umniejszenia, pozbawienia się i ogołocenia. Boska pełnia nie wyklucza zdolności do umniejszenia. Ludzie wierzący łączą zazwyczaj pojęcie Boga z ideą pełni i doskonałości. Pełnia wyklucza wszelki brak. Tymczasem idea kenozy wyraża pewien stan dobrowolnie wybrany. Chrystus uniżył samego siebie, pozbawił się należnej Mu chwały boskiej, aby znaleźć się blisko ludzi, w pobliżu nicości i poczucia opuszczenia. Taka interpretacja kenozy Chrystusa odsłania jej głębię. Pełnia implikuje bogactwo, obfitość i moc. Ogołocenie i pustka wyrażają wolę wyjścia naprzeciw, upodobnienia, czyli tajemnicę miłości. Bóg przekracza sam siebie w stronę ludzkości ruchem powrotnym. Staje się Bogiem pokornym, niejako usuwającym się w cień. To nie jest Bóg w całej swojej pełni i mocy,

który by przytłaczał i porywał człowieka wielkością. Jest to Bóg umniejszający samego siebie i w ten sposób mogący oczekiwać dobrowolnej odpowiedzi swojego stworzenia.

Język samoograniczenia, „pomniejszenia siebie", „ogołocenia" i pustki jest językiem miłości. Potęga i moc nie zostawiają miejsca dla wolnej decyzji człowieka. Uniżenie Boga jest największym i najbardziej dramatycznym apelem do wolności, choćby najbardziej zbuntowanej. Jest szansą ocalenia dla najbardziej zatraconych. Zła świata nie leczy się egocentryczną koncentracją człowieka na sobie samym, lecz zaprzeczeniem egoizmu, gotowością do rezygnacji, samoograniczenia, wyjściem ku drugim, oddaniem siebie. Jezus powiedział o sobie samym: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej, jak tylko przeze Mnie" (J 14,6). Innymi słowy, zbawienie dokonuje się w sposób, o którym On sam dał świadectwo prawdą całego swego życia. Trzeba porzucić zaabsorbowanie sobą samym, gdyż na tej drodze nie można doznać dobroczynnej przemiany człowieczeństwa.

Zmaganie Jakuba z aniołem (Rdz 32,25-33) to nie tylko jednorazowe wydarzenie. Można w nim widzieć wciąż powracające w dziejach zmaganie wolności ludzkiej z Bogiem. Człowiek wychodzi z niego często porażony i kaleki. Sam staje się przyczyną swojego kalectwa. A jednak Bóg nie przestaje miłować buntujących się stworzeń. Dostęp do Jego błogosławieństwa stoi zawsze otworem dla wszystkich. Dobrowolna zgoda Maryi na wcielenie Syna Bożego dokonała się również w spotkaniu z aniołem, wysłannikiem Boga. *Fiat* zwiastowania jest świadectwem wolności powierzonej Bogu, wyrazem zawierzenia. Z tego spotkania człowiek nie wyszedł porażony. Nie walczył z Bogiem, lecz zaufał Mu. Bóg oczekuje dobrowolnej zgody swojego stworzenia. Konsekwencje sięgają w wieczność. *Fiat* Maryi to początek tajemnicy człowieczeństwa Boga. Zmartwychwstały i uwielbiony Chrystus wprowadził swoje człowieczeństwo w krąg wiecznego życia Boga. Kto ośmieli się mówić, że dzieje tej Ziemi nie wnoszą niczego nowego w boską wieczność? Dramat ludzi jest dramatem samego Boga.

Tradycja wschodnia powtarza przez wieki znany aforyzm patrystyczny, iż Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek zbliżył się do Niego, odnalazł w sobie coś boskiego i mógł uczestniczyć w życiu Jego samego. Na gruncie tej intuicji wyrosła cała doktryna wschodniego chrześcijaństwa o przebóstwieniu *(θέοσις)*. Trzeba ją dobrze rozumieć. Nie jest ona wyrazem ludzkiej megalomanii ani pretensji do bycia na równi z Bogiem. Biblia piętnuje tego rodzaju pokusę (por. Rdz 3,5). Nie jest jednak przeciwna prawdziwemu uczłowieczeniu istoty ludzkiej przez

dobrowolne otwarcie się na Boga. Mówi o tym prawda o wcieleniu Boga, chcącego ratować w człowieku zdolność do zachowania przyjaźni ze swoim Stwórcą. Boskie współczucie dla ludzi nie zna granic. To ono doprowadziło Go aż na krzyż. To, co nazywamy przebóstwieniem, jest w gruncie rzeczy uczłowieczeniem, wyjściem naprzeciw aspiracjom ludzkiego ducha do życia, które raz rozpoczęte nie kończy się nigdy. Człowiek jest istotą otwartą na uczestnictwo w takim życiu.

Chrześcijaństwo głosi, że Bóg jest prawdziwie ludzki. Nie pragnie cierpienia ani męki. Uczynił wszystko, aby życie ludzi przemienić i ocalić. Wielki Piątek nie jest celem istnienia człowieka. Etyka chrześcijańska ukazuje jego drogę zmartwychwstawania, drogę przeobrażania wolności nie przez przymus i strach, lecz przez dostrzeżenie miłości Boga. Natrętne moralizatorstwo obce jest duchowi Ewangelii, która inspiruje, zaprasza, wzywa, zachęca i dodaje otuchy. Wolność ludzka przemienia się prawdziwie, wówczas gdy staje się zdolna do zaufania Bogu, który nie zawahał się ogołocić i uniżyć samego siebie, aby ją pociągnąć ku sobie.

Chrześcijaństwo bardziej paschalne zyskuje w tych intuicjach wiary i nadziei mocne oparcie w zmaganiu z niewiarą i z fałszywymi obrazami Boga, jakie zakorzeniły się w umysłach samych wierzących. Bóg nie tworzy piekła dla nikogo. Wszystko, co uczynił, zmierza do wyzwolenia każdej istoty od istnienia infernalnego. Mówi o tym zapomniany artykuł wiary o zstąpieniu Chrystusa do „piekieł". Cytowany już O. Clément pisał:

Piekło jako wymiar istnienia ludzkiego zostało unicestwione w Wielką Sobotę. Bóg, jak mówił św. Izaak Syryjczyk, może dawać tylko swą miłość. Tym, co trwa, jest piekło monady, zamkniętej w sobie i zarazem rozbitej w proch. Chrystus wspierany przez wspólnotę świętych, którzy „przelewają krew ze swego serca" dla zbawienia powszechnego pozostanie, poprzez „wieki", u drzwi serca kamiennego, aby Mu pozwoliło przemienić je w serce z ciała[7].

Te słowa jednego z najwybitniejszych współczesnych teologów prawosławnych przypominają o nieustannym zstępowaniu Chrystusa we wszystkie mroczne wymiary istnienia zniewolonego własną winą. To On jest Wyzwolicielem i Wybawcą wszystkich istot zabłąkanych we własnym świecie infernalnym. Z Nim chrześcijanin wiąże nadzieję na ocalenie wszystkich, na zbawienie prawdziwie powszechne. Najtrudniej przemienić ludzkie serce, które skamieniało i zamknęło się w sobie. Proroctwo Ezechiela odczytywane w całej jego głębi niesie słowa

7 O. Clément, „L'Eglise orthodoxe et l'avenire". Service Orthodoxe de Presse, novembre 1996, nr 212, s. 27 (całość s. 25-29).

wielkiego pocieszenia dla wszystkich: „I dam wam serce nowe, i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała" (Ez 36,26).

Dramat krzyża to dramat ludzkiej wolności. Wolność ludzi doprowadziła do ukrzyżowania Jezusa. Bóg to uszanował, ale okazał się zwycięski, wskrzeszając Go z martwych. Największy kryzys w dziejach świata znalazł boskie i nieoczekiwane rozwiązanie. Dzieje ludzkiej wolności są dramatyczne. Mimo to Bóg okazał się mocniejszy niż wszystkie siły zła. Z tej właśnie racji chrześcijaństwo zawsze czerpać będzie siłę i natchnienie z eschatologicznej nadziei, której ostatecznym źródłem jest zmartwychwstanie Chrystusa.

4. Kénosis i przebłysk Boskiego Piękna

Piękno utożsamiające się z miłością jaśnieje w tajemnicy kenotycznego samoumniejszenia i uniżenia Chrystusa. Zstępuje On w infernalne głębie egzystencji, aby przezwyciężyć moc zła i ciemności. Uniżenie i opuszczenie mają sens zbawczy i wyzwalający. Miłość, światłość, mądrość i moc Zbawiciela wyzwalają w sercach ludzi odpowiedź wiary, zaufania i nadziei. Tak rozpoczyna się droga uczestnictwa w światłości Taboru, przygotowująca ludzkość na objawienie Piękna Ostatecznego. Kenoza odsłania, w formie antycypacji, niepojętą rzeczywistość Dnia Ósmego, dnia wieczności, który nie zna zmierzchu. Św. Maksym Wyznawca dobrze wyczuwał ostateczne konsekwencje tajemnicy Chrystusa, kiedy pisał, iż samo słowo „królestwo", czyli boskie panowanie, wyraża całą pełnię i doskonałość piękna[8].

W dramacie samouniżenia Chrystusa jaśnieje odblask Boskiego Piękna, któremu obce jest wszelkie narcystyczne zapatrzenie w siebie. Tożsamość Chrystusa, wynikająca z Jego bycia na równi z Bogiem, była czymś przeciwnym do zachłannego posiadania własnej chwały i godności. Zachował On iście Boską zdolność do samoograniczenia swojej mocy i wielkości, a wszystko to dla dobra i zbawienia ludzi. Odwaga Boga zdumiewa! Postać Chrystusa kenotycznego zachowuje znaczenie normatywne. Dramat Jego samouniżenia i oddania siebie bez reszty pozostaną do końca dziejów ludzkich imperatywem dla Kościoła i każdego wierzącego.

Na górze Tabor, gdzie w blasku chwały zajaśniało Jego oblicze, Chrystus objawił coś z ostatecznego piękna nowego świata. Piękno to ma rozjaśnić

8 Maksym Wyznawca, *Mystagogia*, 23, PG 91,701.

wszystkie wymiary ludzkiego życia, zwłaszcza zaś mroczną sferę cierpienia i rozpaczy. Nie może jaśnieć tylko na szczycie góry, pośrodku chwały i pełni życia. Jego obecność jest potrzebna przede wszystkim w ciemnościach śmierci oraz istnienia infernalnego, naznaczonego piętnem ludzkiej męki i złych wyborów wolności. Dlatego właśnie po Taborze nadeszła godzina Getsemani i Golgoty. Tam oblicze Boga wcielonego stało się obliczem Sługi w największym uniżeniu. „Nie miał On wdzięku ani blasku, aby na Niego popatrzeć, ani wyglądu, by się nam podobał" (Iz 53,2). Stał się, jak to określa stara tradycja grecka, *aprósopos,* czyli człowiekiem jakby pozbawionym swej twarzy – kimś, kogo się nie widzi. W momencie ciemności wydaje się, iż Ojciec i Jego Słowo są oddzieleni od siebie. Chrystus uczestniczy w zwątpieniu, buncie i rozpaczy ludzi. Nie jest to jednak zwycięstwo ciemności, bezsensu i opuszczenia:

Wtedy wszystko się odwraca, albowiem nic nie może oddzielić Ojca od Jego Syna, Jego Słowa. Wtedy wszystko zostaje pochłonięte przez życie. Wtedy poprzez śmierć ukazuje się piękno, które nie ma charakteru estetycznego w sensie kulturowym, które nie jest już dwuznaczne, ale które utożsamia się z miłością. Odtąd, poprzez oblicze najbardziej zdegradowane, można przeczuć możliwość ikony – innego piękna, niepozwalającego się wyalienować, piękna „człowieka ukrytego w głębi serca", jak mówi Piotr Apostoł (1 P 3,4)[9].

W świecie stworzonym piękno łatwo staje się rzeczywistością dwuznaczną. Zwodzi ono wówczas samo siebie w sposób zgoła narcystyczny. Wiedzieli o tym już prorocy Izraela. „Jakże to spadłeś z niebios, Jaśniejący, Synu Jutrzenki?" (Iz 14,12). „Serce twoje stało się wyniosłe z powodu twej piękności, zanikła twoja przezorność z powodu twego blasku" (Ez 28,17; por. Ez 16,15). Prawda, piękno i dobro nie zawsze występują razem. Piękno przestaje być blaskiem prawdy. Widać to często w sztuce, gdy piękno idzie w parze z pogardą dla życia i osoby. W momencie próby, jak mówi w sposób symboliczny tekst Księgi Rodzaju, „niewiasta spostrzegła, że drzewo to ma owoce dobre do jedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu" (Rdz 3,6). Piękno staje się wówczas wartością autonomiczną i zewnętrzną wobec osobowej relacji człowieka z Bogiem i z innymi ludźmi. Na pierwszy plan wysuwa się siła estetycznego przyciągania, które może prowadzić do bałwochwalczego kultu. Piękno przybiera wówczas postać dwuznacznej zagadki. Może być równocześnie, jak zauważył już Fiodor Dostojewski, pięknem Madonny i pięknem sodomskim:

Co rozumowi wydaje się hańbą, to sercu czystym pięknem. Czy jest piękno w Sodomie? Wierzaj mi, że dla większości ludzi jest ono w Sodomie... Przerażające,

9 O. Clément, „Pour une théologie de la beauté". Contacts 50(1998), nr 181, s. 55.

że piękno jest nie tylko straszną, ale i tajemniczą rzeczą. Tu diabeł z Bogiem się zmaga, a polem bitwy jest serce człowiecze[10].

To właśnie w *Biesach* wyraził pisarz przekonanie, iż „bez piękna nie warto (...) żyć na świecie". Ono jest największą potrzebą człowieka: „W tym cała tajemnica, w tym cała rzecz!"[11]. Tu tkwi cała siła intuicji, która dostrzega, że prawdziwe piękno jest nieodłączne od prawdziwej miłości i siły oddania. Takie właśnie piękno odkrywał Dostojewski w osobie Chrystusa:

Mogę powiedzieć o sobie, że jestem dziecięciem wieku, dzieckiem niewiary i zwątpienia, aż do teraz, a nawet (wiem to) do grobowej deski. Ileż straszliwych mąk kosztowało i kosztuje mnie to pragnienie wiary, które jest tym silniejsze w mej duszy, im więcej widzę dowodów przeciwnych. A jednak Bóg zsyła mi chwile, w których jestem spokojny (...); i w takich chwilach stworzyłem sobie zasadę [symbol] wiary całkowicie jasną dla mnie i świętą. Ta zasada jest bardzo prosta. Oto ona: wierzyć, że nie ma niczego piękniejszego, głębszego, sympatyczniejszego, rozumniejszego, odważniejszego i doskonalszego od Chrystusa – i nie tylko nie ma, ale z zazdrosną miłością mówię sobie, że nawet nie może być. Mało tego, gdyby ktoś mi udowodnił, że Chrystus jest poza prawdą, i gdyby rzeczywiście tak było, że prawda jest poza Chrystusem, to wolałbym zostać z Chrystusem niż z prawdą[12].

W słowach tych wyczuwa się już późniejsze przekonanie pisarza, że prawda, piękno i życie – to Chrystus. Choć sam odsłaniał dwuznaczność piękna stworzonego, o tym nadziemskim napisał, że właśnie ono „zbawi świat", *krasotá spasjot mir*[13]. Chodzi o piękno wyzwalające prawdziwą wolność człowieka, uosobione w Chrystusie jako odwiecznym ideale całej ludzkości. Niesłusznie zarzucano Dostojewskiemu, że bluźnierczo oddziela Chrystusa od prawdy, przypuszczając, że prawda mogłaby znajdować się poza Nim samym, że mógłby się On mylić i wprowadzać innych w błąd. Za życia pisarza wielu intelektualistów wypowiadało przekonanie, że w nauce Chrystusa nie ma prawdy; że jest ona niezgodna z prawami natury i siłą prawa konieczności; że nie ma realnej nadziei na zmartwychwstanie; że, co najwyżej, jako niezwykły człowiek głosił On

10 F. Dostojewski, *Bracia Karamazow,* tłum. A. Wat, Warszawa 1959, s. 132.

11 F. Dostojewski, *Biesy,* tłum. T. Zagórski, Warszawa 1958, s. 465.

12 F. Dostojewski, *Pis'mo k Natalii D. Fonwizinoj*, w: F.M. Dostojevskij, *Pis'ma,* pod red. A.S. Dolinina, t. 1, Moskwa 1928, s. 141-142. Przekład B. Urbankowskiego (*Dostojewski: Dramat humanizmów,* Warszawa 1994, s.305-306). Por. przekład „Listu do Natalii Fonwizinej, Omsk, po 20 lutym 1854 roku", w: *Listy*, tłum. Z. Podgórzec i R. Przybylski, Warszawa l979, s. 114-115.

13 F. Dostojewski, *Idiota...,* s. 424, 581.

wzniosłe ideały etyczne. Wątek ten pojawia się także w „Legendzie o Wielkim Inkwizytorze": „ludzie ogłoszą w końcu, że nie w Tobie jest prawda..."[14].

Dostojewski pozostał przy swoim wielkim zaufaniu do Chrystusa. Nie liczył na siłę czysto racjonalnych dowodów. Wiedział, że niewierzący odrzucają Jego prawdę, opierając się, często zbyt zarozumiale, na swoim rozumie. Wolał pozostać, w razie udowodnionego rzekomo błędu, razem z Chrystusem. A Chrystus to nie sfera filozofii, ale wiary i zaufania. Prawdę o Nim odkrywa się na drodze umysłu i serca oświeconych wiarą i łaską. Prawdy tej trzeba jednak poszukiwać całym życiem. Taki jest chrześcijański ideał piękna duchowego.

Piękno jest jednym z imion Chrystusa. Jeżeli Chrystus, jak sam powiedział, jest „drogą i prawdą, i życiem" (J 14,6), to jest również osobowym, zbawiającym świat Pięknem. Na swojej historycznej drodze Piękno to przeszło jednak przez dramat samouniżenia, umniejszenia, milczenia, bezsilności i upokorzenia. Tak wygląda Jego zstąpienie do piekieł świata. Chrystus, uosobione piękno Boga, zbawia, czyli ocala świat zstępując do *infernum* ludzkiej winy i beznadziejności. U wielu obraz takiego Chrystusa rodzi jedynie zwątpienie. Jest to jednak Piękno, które odniesie ostateczny triumf.

Miłość i Piękno, które przeszły przez stan kenozy, potrafią rozjaśnić ludzkie *infernum* światłem nadziei. Doświadczył tego sam Dostojewski. Oczekując rychłego wykonania kary śmierci, zwrócił się do jednego ze współskazańców z pytaniem: „Będziemy z Chrystusem?". Odpowiedź okazała się wyznaniem niewiary: „Odrobiną prochu!". Na szczęście egzekucja do skutku nie doszła. W pamięci jednego ze świadków tej sceny i samych rozmówców pozostał lapidarny dialog, jaki miał miejsce w sytuacji granicznej. Było to zetknięcie się zachwianej wiary z otwartą niewiarą. W „Legendzie..." Wielki Inkwizytor mówi do milczącego Chrystusa: „My wszakże zachowamy tajemnicę i gwoli ich szczęścia będziemy ich łudzili wieczną nagrodą w niebie. Albowiem jeśli nawet jest coś na tamtym świecie, to przecie nie dla takich jak oni"[15]. Najmłodszy z braci Karamazow, Alosza, tak podsumowuje wystąpienie hiszpańskiego inkwizytora: „Twój inkwizytor nie wierzy w Boga, oto cała jego tajemnica!"[16].

To jeden z wielkich głosów niewiary w powieściach rosyjskiego pisarza, który sam przyznaje, iż Bóg męczył go przez całe życie. Był czas, kiedy skłaniał się ku ateizmowi (wpływ Bielińskiego) i rozstał się z humanizmem chrześcijańskim.

14 F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, jw., s. 303.

15 Tamże, s. 308.

16 Tamże, s. 310.

Przemiana wewnętrzna i powrót do Chrystusa dokonały się dopiero podczas syberyjskiej katorgi, wśród cierpień, w zmaganiu ze zwątpieniem i negacją. W jego zapiskach zachowało się wstrząsające wyznanie: „Nie wierzę jak dziecko w Chrystusa i wyznaję Go, bo przez wielki piec zwątpień przeszło moje Hosanna”[17]. Nic dziwnego, gdyż żył w epoce kryzysu chrześcijańskiej kultury. Ateizm świętował wtedy pierwsze zwycięstwa. Pisarz przeżywał ten kryzys jako osobistą tragedię. Rozumiał jego sens. Patrzył na ludzkie dzieje w świetle Apokalipsy. Przepowiadał zbliżające się katastrofy. Był już człowiekiem „katastroficznej epoki” XX stulecia. Pośrodku ciemnej nocy przeczuwał, że kiedyś jednak nastąpi świt nowej rzeczywistości: „Wierzył, że tragedia historii dopełni się przeobrażeniem świata, że za Golgotą ludzkości nastąpi powtórne przyjście Chrystusa i »rozbrzmi wielki hymn nowego i ostatecznego zmartwychwstania«”[18].

5. Kenoza Chrystusa – wyzwanie dla humanizmu bez Boga

Pokusa ateizmu nie zostanie chyba nigdy przezwyciężona do końca. Nawiedzać będzie również w przyszłych wiekach ludzkie umysły i serca. Ateizm wytacza proces Bogu i neguje Jego istnienie. Widzi w Nim nieprzyjaciela człowieka, jego szczęścia i radości. Sami chrześcijanie przyczyniają się często do powstawanie karykaturalnego obrazu takiego Boga. Tym większego znaczenie nabiera w tym kontekście myśl o kenozie Boga dla ocalenia człowieka.

Przyszłość pokaże, w jakiej mierze ten sposób myślenia sprzyjać będzie kształtowaniu się nowego obrazu Boga jako Tego, który prawdziwie miłuje ludzi i nigdy nie staje się wrogiem żadnej istoty, nawet najbardziej zbuntowanej i zamkniętej w sobie, a przez to nieszczęśliwej i godnej współczucia. Chrześcijanin wierzy, że wcielony Syn Boży objawił Boga ludziom, wyrzekając się prawa do pozostawania zawsze na równi z Bogiem i Ojcem wszechświata. Wyrzekł się należnej Mu chwały, nie tracąc jednak boskiej tożsamości. Pozostał sobą w „postaci Sługi”. Nie jest rzeczą łatwą wstępować w ślady samego Boga. Tego, który uniżył samego siebie, Bóg „nad wszystko wywyższył” (Flp 2,9). Tekst Pawła Apostoła skłania do głębokiej refleksji nad kenotyczną mądrością Ewangelii.

W tajemnicę uniżenia i kenozy Chrystusa usiłował wniknąć jeden z najbardziej oryginalnych teologów rosyjskich XIX wieku Aleksandr Buchariew (1822-

17 Cyt. za K. Močul'skij, *Dostoevskij. Žizn' i tvorčestvo,* Paryż 1947, 1980, s. 535.

18 Tamże, s. 536.

1871)[19]. To on wniósł nowe akcenty w rozumienie stosunku prawosławia do współczesnego świata. Uczynił to w czasach, gdy narastał antagonizm między tradycją a wolnością, gdy do głosu dochodził coraz wyraźniej nowoczesny humanizm i ateizm. Narastał również problem niewiary, uważanej za podstawowy grzech nowożytnych intelektualistów.

Temu właśnie zagadnieniu poświęcił Buchariew jeden z ostatnich rozdziałów książki o prawosławiu w relacji do świata współczesnego[20]. Jest to sugestywna medytacja o uporczywie niedowierzającym apostole Tomaszu, wspominanym w liturgii pierwszej niedzieli po Wielkanocy. Ten, który ma nieść wiarę światu, sam nie jest w stanie przyjąć przez wiarę prawdy o zmartwychwstaniu. Chce mieć dowód. Zdaniem teologa swoją postawą przypomina on współczesność „pozytywnego wieku", także domagającego się konkretnych i uchwytnych dowodów, odrzucającego myślenie oparte na odwołaniu się do autorytetu. Jest wszakże i jaśniejsza strona ewangelicznej opowieści o Tomaszu - niedowierzający apostoł nie został potępiony przez Chrystusa, lecz wyzwolony z niepewności. W ten sposób miał zachęcić do wiary w Chrystusa umysły nawet najbardziej sceptyczne, otworzyć na Jego łaskę serca nieskłonne do wiary i utwierdzić je w prawdzie. Zmartwychwstały Pan spełnia pragnienie Tomasza: „Podnieś tu swój palec i zobacz moje ręce, podnieś swoją rękę i włóż w mój bok" (J 20,27). W tym dramatycznym momencie potwierdzona zostaje nie tylko wiara w zmartwychwstanie, ale również we wcielenie Syna Bożego: „Pan mój i Bóg mój" (J 20,28). Niech każdy zobaczy, że Chrystus przyjął rzeczywiste człowieczeństwo wraz z jego pełną cielesnością i że zachował je po swoim zmartwychwstaniu! Niech się przekona o tym, że cała ziemska i materialna sfera ludzkiego życia, wraz z jej trudem i brzemieniem, nie pozostaje poza łaską i prawdą Chrystusa[21].

W tym właśnie tkwi cały paradoks niedowierzania apostoła: jego intelektualny upór okazał się pomocny do ukazania sensu Dobrej Nowiny. Buchariew był przekonany, że łaska może przemienić niewiarę w każdym czasie. Stąd płynęło jego życzliwe nastawienie do ówczesnych sceptyków, niezdolnych do akceptacji wiary.

---

19 O dramatycznych losach i teologii tego myśliciela zob.: W. Hryniewicz, „Boska liturgia życia" Więź 18(1975) nr 1, s. 67-79; P. Valliere, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key,* Grand Rapids 2000, s. 19-106.

20 *Neverie i uverenie sv. Apostola Fomy,* w: Archimandrit Feodor [Aleksandr Matveevič Buchariew, 1824-1871], O pra*voslavii v otnošenii k sovremennosti,* S.-Peterburg 1906, s. 294-301.

21 Tamże, s. 298.

„Pokój wam" – powiedział Pan dla uspokojenia ich wszystkich, swoim ukazaniem się potwierdzając zarazem wiarygodność świadectwa innych apostołów o Jego zmartwychwstaniu i rozpraszając mrok niewiary Tomasza. Aby jednak Chrystusowe błogosławieństwo „pokoju" było bliższe naszemu sercu i umysłowi, odnieśmy to słowo „pokoju" do naszej sytuacji i naszego czasu, niepokojonego duchem niewiary Tomasza. Pomyślmy mianowicie, czym byłby dla nas fakt, gdyby Pan w sposób przekonywający dla samej niewiary objawił się naszym czasom jako słońce prawdy – także w dziedzinie myśli nieskłonnej do wiary, dociekliwej aż do grubiaństwa, wierzącej tylko w to, co ziemskie i dotykalne, dlatego też przejmującej niepokojem wierzących i wrogo usposabiającej przeciwko sobie ich gorliwość w obronie pobożności. „Pokój wam" – usłyszeliby wówczas w duchu od Pana zwalczający się teraz wzajemnie obrońcy dociekliwej myśli i prostej wiary, gorliwcy zamieszkania w niebiosach i dotykalnego zagospodarowania w świecie[22].

W słowach tych odczytać można bez trudu apel o bardziej otwarty stosunek Kościoła do współczesnego humanizmu, także humanizmu ateistycznego. Było to spojrzenie mądre i dalekowzroczne, którego aktualność możemy lepiej docenić dzisiaj, po upływie niemal stu czterdziestu lat od śmierci autora tego tekstu. „Oto jaki sens słów Pana do Tomasza jest słyszalny również dla nas i dla naszego czasu, skoro i nas w obecnym czasie niepokoi duch niedowiarstwa lub niewiary Tomasza!"[23]. Chrystus potrafi współczuć ludzkiej niedoli duchowej. To On w sobie samym „poniósł winy naszych nieprawd i błędów". To On objawił życzliwość Boga do grzesznych i błądzących ludzi, a przez swoją śmierć obdarzył życiem. Ku Niemu trzeba skierować swój wzrok, ku Jego wszechogarniającej prawdzie i łasce, aby zaradził sceptycyzmowi i dociekliwości nowych czasów. „Wiek prawdziwie oświecony" cechować będzie nie pycha, lecz pokora i miłość, a „człowiek prawdziwie oświecony" nie będzie się wynosił ponad ludzi prostych[24].

W uniżeniu Chrystusa rosyjski teolog widział lekarstwo na wszystkie błędy i grzechy ludzkiej myśli oraz rozumu. Człowiek zbyt łatwo zapomina, że jego rozum jest „własnością Boga". Wskutek tego nadużywa Bożego daru, zatracając samego siebie. Odrywając się od Boga, ludzka myśl odpada od istniejącego w każdym człowieku obrazu Bożego; stacza się wręcz na poziom nierozumnych

22 Tamże, s. 297-298.

23 Tamże, s. 299.

24 Tamże, s. 301.

zwierząt. Stan umysłu ludzkiego poza Chrystusem (*ne vo Christe*) jest stanem upadku, zagubienia i martwoty[25].

Buchariew był jednym z tych myślicieli prawosławnych, którzy zagłębili się w mroczną głębię ludzkich myśli i w ciemną sferę ludzkiego błądzenia. Skłaniała go ku temu ówczesna sytuacja chrześcijaństwa w Rosji. Tradycyjna religijność nie zadowalała już ludzi szukających. Odchodzili od Cerkwi w przekonaniu, że nie potrafi ona zaradzić potrzebom nowych czasów. A były to już czasy rodzącego się humanizmu bez Boga, czasy buntu i odrzucenia tradycyjnych, chrześcijańskich wzorców myślenia. Tymczasem Buchariew był przekonany, iż chrześcijaństwo nie jest przeciwne prawdziwym wartościom ludzkim: „wszystkie skarby Egiptu i Babilonu (oprócz tego jedynie, co jest w nich skażone) można przez wiarę przenieść do ziemi obiecanej jako dziedzictwo Jednorodzonego i Umiłowanego Syna Bożego (...)"[26]. Królestwo Chrystusa jest otwarte na wszystko, co dobre i piękne. To On jest światłością człowieka. To On ocala go przed zgubą i nicością.

Chrystologia Buchariewa jest egzystencjalna i konkretna, głęboko osadzona w realiach swojego czasu. Ukazuje ona tajemnicę, iż przezwyciężenie zła i fałszu dokonało się za cenę kenotycznego uniżenia Chrystusa. W poczuciu solidarności z grzesznymi ludźmi wziął On na siebie wszystkie ich grzechy, w tym także grzechy oraz „infernalne i mroczne zabłąkanie ludzkiego rozumu". Oznacza to, iż przyjął On na siebie i przecierpiał w sobie „martwotę wszystkich i każdego z nas". Buchariew widział w Chrystusie „Baranka Bożego, który (...) w pełni poniósł na sobie również winę wszystkich błędów naszej myśli", a więc, mówiąc jeszcze bardziej konkretnie, także „grzechy filozofów"[27] (można by dodać: i teologów, gdyż i oni nie są wolni od tragicznych błędów myślenia).

Wszystko, co uczynił Chrystus, miało charakter zbawczy. Dokonało się dla nas i dla naszego zbawienia. Zwycięstwo łaski i prawdy jest dobrem duchowym całego świata. Taka jest siła kenotycznego uniżenia Syna Bożego. Artykuł wiary o zstąpieniu Chrystusa do piekieł przypomina o ocaleniu i wyzwoleniu ze stanu martwoty. Chrystus ma klucze piekła i otchłani (por. Ap l,18). Potrafi objawić swoją moc nawet na dnie zagubienia, pod warunkiem wszakże, iż zostanie przyjęty. Dotyczy to również historycznych stanów duchowej martwoty, w jakie pogrąża się samo chrześcijaństwo. Martwota ma w sobie coś infernalnego.

25 Tamże, s. 39.

26 Tamże, s. 39-40.

27 Tamże, s. 41, 43, 44.

Odrodzenie chrześcijaństwa dokonuje się w sercach i myślach ludzkich. Buchariew naszkicował zarys duchowości, która jest zaprzeczeniem wszelkiego egocentryzmu: troszczyć się o drugich, rozumieć ich, być gotowym na zstępowanie do ludzkiej gehenny wraz z Chrystusem, okazywać miłosierdzie tym, którzy się zatracają; w poczuciu solidarności brać na siebie winy innych i nieść im pomoc na wspólnej drodze ku zbawieniu. Taka jest konsekwencja chrystologii kenotycznej[28].

Ilustracją tej duchowości może być postępowanie samego Buchariewa, kiedy jeszcze jako archimandryta był rektorem seminarium duchownego w Kazaniu (1854-1858). Przeciwstawił się on panującym tam zwyczajom ukształtowanym w duchu legalistycznej dyscypliny. Uważał, że czas łaski przyniesionej przez Chrystusa jest nie do pogodzenia z martwą literą prawa, brakiem ducha, strachem i zewnętrznymi pozorami. Podkreślał rolę miłości i wolności, cechujących naukę Ewangelii. Jeżeli Syn Boży przyjął na siebie „postać Sługi", to ze wszech miar wypada, aby chrześcijanin kierujący procesem wychowania młodych ludzi potrafił przyjąć „postać studenta". Dlatego Buchariew sam usiłował prowadzić życie studenckie jako jeden z członków małego Kościoła wspólnoty seminaryjnej. Fakt ten nie przeszedł bez echa[29]. Był to już przebłysk nowej pedagogii w ówczesnej Rosji, pedagogii natchnionej przykładem Chrystusa, który „umniejszył samego siebie".

Godne uwagi są także dzisiaj intuicje kenotycznej chrystologii Buchariewa, pomyślanej jako środek terapeutyczny na wszelkie pokusy humanizmu bez Boga, zapatrzonego w wielkość i siłę ludzkiego rozumu. Była to w XIX w. swoista reakcja prawosławnego myśliciela na wyzwania, które przyniosła epoka oświecenia i wzrastających tendencji ateistycznych. Warto o tym pamiętać w czasie, który jest nowym początkiem po okresie tragicznych doświadczeń ateizmu w dziesięcioleciach realnego socjalizmu.

6. Zapomniana mądrość chrześcijaństwa

Kościoły chrześcijańskie przechodzą obecnie poważny kryzys w obliczu wzrastającej sekularyzacji społeczeństwa oraz pojawiania się nowych typów religijności i duchowości, inspirowanych często przez tradycje niechrześcijańskie.

28 Tamże, s. 47, 49.

29 Zob. P. Znamenskij, *Istorija Kazanskoj Duchovnoj Akademii za pervyj (doreformennyj) period eë suščestvovanija (1842-1870 gody)*, t. 1, Kazań 1891, s. 129-130.

Pojawiają się również poważne wątpliwości dotyczące instytucjonalnych wymiarów wiary oraz instytucjonalnej religijności jako takiej.

Krytycy religii w czasach nowożytnych mimowolnie przyczynili się do oczyszczenia wiary chrześcijańskiej. Być może dopiero teraz lepiej uświadamiamy sobie konieczność głębszej interpretacji chrześcijaństwa i jego uniwersalizmu. Friedrich Nietzsche zarzucał chrześcijanom, że na ich obliczu trudno dostrzec radość z odkupienia i nową jakość życia ludzkiego:

„Lepsze pieśni musieliby śpiewać, abym uwierzył w ich Zbawiciela; na bardziej zbawionych musieliby mi wyglądać Jego uczniowie! (*Bessere Lieder müssten sie mir singen, dass ich an ihren Erlöser glauben lerne: erlöster müssten mir seine Jünger aussehen*!)“[30].

Niemiecki filozof proklamował śmierć Boga, prowokacyjnie określając w ten sposób doświadczenie i poczucie wielu ludzi żyjących w czasach nowożytnych. Jest to doświadczenie opuszczenia, milczenia Boga, Jego nieobecności, pewien rodzaj Wielkiego Piątku i Wielkiej Soboty.

W tym względzie mistycy mogą ofiarować nam wartościowy klucz hermeneutyczny, pozwalający zrozumieć wyzwanie współczesnego poczucia nieobecności i milczenia Boga. To właśnie oni mówią o ciemnej nocy ducha na drodze ku Bogu. Jest to niezwykły symbol, który można odnieść nie tylko do indywidualnego życia człowieka, ale również do dziejów Kościoła. Istnieją rzeczywiście okresy, kiedy Bóg zdaje się całkowicie nieobecny, kiedy niejako wycofuje się z ludzkiej percepcji i zachowuje milczenie w obliczu różnych dramatów i tragedii. Doświadczenie to można rozumieć jako zbiorową noc ducha. Jest ono bliskie temu opisowi czasu, który Nietzsche określił mianem epoki śmierci Boga, wręcz erą nihilizmu.

Łatwiej nam dzisiaj zrozumieć podstawową intuicję kryjącą się w tego rodzaju interpretacji. Wiek XX przyniósł niespotykany ogrom cierpienia i zniszczenia. Równocześnie jednak był to czas głębszego poczucia międzyludzkiej jedności i solidarności. Wielu spośród tych, którzy zostali pogrążeni w ciemność nocy i zmagali się z uczuciem nicości, doświadczyło także wewnętrznego wyzwolenia, przeobrażenia swojej egzystencji. Niektórzy natomiast utracili wiarę, przechodząc przez udręki tego historycznego Wielkiego Piątku.

Dramat paschalny składa się w rzeczywistości z dwóch kolejnych dni naznaczonych wołaniem i milczeniem. Do bolesnych doświadczeń naszego czasu należy nie tylko agonia Wielkiego Piątku, ale również milczenie Wielkiej Soboty.

30 F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra,* przełożyli S. Lisiecka i Z. Jaskuła, Warszawa 1999, s. 118.

Jest to dzień zstąpienia Chrystusa do piekieł. Tam właśnie przezwyciężył On moc śmierci i zniszczenia. Tam jest początek Jego zmartwychwstania – odpowiedzi Boga na wołanie Opuszczonego. Milczenie Wielkiej Soboty na powierzchni ziemi kryje wydarzenie spotkania Chrystusa z upadłą ludzkością, Jego obecność w antropologicznych głębiach ludzkich serc. To jest ów punkt najniższy, jeśli tak można powiedzieć, boskiej *kénosis*: Bóg w *infernum* stworzonym przez ludzkie winy, usiłujący pociągnąć i przeobrazić chorą ludzką wolność. Boska kenoza nie jest unicestwieniem, lecz przemianą, początkiem zmartwychwstania Chrystusa, Jego *ανάστασις*.

Milczenie Wielkiej Soboty może służyć jako paradygmatyczny symbol wszelkiej ludzkiej beznadziejności. Nie należy wszakże zapominać o lekcji, którą przekazują mistycy. Mimo stanu opuszczenia ufają, że Bóg mówi także w ciemności nocy ducha, we wszystkich osobistych i historycznych kryzysach. Milczenie Boga stanowi integralną część Jego boskiej pedagogii. Sam Bóg towarzyszy swemu ludowi na drodze trudnego doświadczenia beznadziejności, podziału i braku jedności. Daje szansę duchowego wzrastania, oczyszczenia pojęć, obrazów i wyobrażeń, jakie o Nim tworzymy. Pozostaje blisko każdej ludzkiej istoty. Zarówno osobiste, jak i historyczne ciemne noce Jego milczenia mogą stać się trudną lekcją wewnętrznej wolności, odwagi i zaufania w Jego niezawodną miłość i troskę o wszystkich.

Skoro Chrystus umniejszył i uniżył samego siebie w celu zbawienia ludzkości, fakt ten winien określać cały styl życia Kościoła. Myślenie w kategoriach kenotycznych przeciwstawia pokorę służby i skromność poszukiwania prawdy – wszelkiej wyniosłości inspirowanej władzą i prawdą. Każdy rodzaj dominacji nad innymi jest obcy duchowi Ewangelii. Nawrócenie Kościołów do Chrystusa i wzajemnie ku sobie wymaga gotowości do korygowania własnych postaw i sposobów rozumienia rzeczywistości. Kenoza Chrystusa jest niepowtarzalnym wzorcem, probierzem i przykładem postawy wrażliwości na los innych. Biblijne pojęcie *kénosis* musi odnaleźć konkretne zastosowanie w życiu Kościoła. Ma ono nieprzemijające znaczenie dla całej egzystencji chrześcijańskiej, dla poszczególnych Kościołów, jednostek i dla samego dzieła pojednania. *Kénosis* rozumiana jako bezinteresowność, samoograniczenie i zaufanie osądza nasze Kościoły, wszelkie przejawy kościelnego egoizmu, nasze podziały, samozadowolenie i koncentrację na sobie.

Podczas oficjalnej wizyty w Watykanie 29 czerwca 1995 roku patriarcha Bartłomiej I wygłosił homilię w Bazylice św. Piotra. Eucharystii przewodniczył

Jan Paweł II. W jego obecności Patriarcha podkreślił potrzebę pokory i skruchy, które mogą uczynić nas mądrzejszymi w zachowaniu wierności Chrystusowi, który „umniejszył samego siebie" dla zbawienia świata. Zakończył homilię słowami skłaniającymi do głębokiego namysłu:

„(...) Tylko wówczas, kiedy w historycznym Kościele w przekonujący sposób przeważy priorytet etosu kenotycznego, nie tylko przywrócimy z łatwością tak upragnioną jedność w wierze, ale równocześnie staniemy się godni doświadczyć tego, co objawienie Boże obiecało tym, którzy miłują Pana, a mianowicie ziemi nowej i nowego nieba"[31].

W swoim przemówieniu do Kurii Rzymskiej Bartłomiej I również nawiązał do tej samej myśli w odniesieniu do dawnego Kościoła apostolskiego. Kościół ten wiedział dobrze, iż „przez misterium kenozy krzyża Chrystus, Pan nasz, poddał ludzką naturę Bogu, swemu Ojcu, stając się w ten sposób »najlepszym modelem dla nas wszystkich«(...)"[32]. Słowa te pozwalają dostrzec głęboki sens etosu kenotycznego w myśleniu o Kościele. Ukazują jego niezbędność w dziele przywracania jedności wśród chrześcijan.

Aby mogła się urzeczywistnić prawdziwa i trwała jedność, musimy uczyć się jedni od drugich i wraz z drugimi. Kwestia prymatu, władzy i prestiżu ustawicznie stwarza trudności we wzajemnych relacjach Kościołów. W świetle Ewangelii jest to rzeczywiście sprawa gorsząca: „Wynikł spór między nimi o to, kto z nich ma uchodzić za ważniejszego. On zaś powiedział do nich: Królowie panują nad narodami, a władców nazywa się dobroczyńcami. Wy jednak tak nie postępujcie. Kto z was jest ważniejszy, niech stanie się jak ten młodszy, a kto jest przełożonym, niech będzie jak ten, który służy (ὡς ὁ διάκονος)"(Łk 22,24-27).

Zły duch tego wczesnego sporu pośród uczniów Chrystusa, opisanego przez ewangelistę Łukasza w kontekście Ostatniej Wieczerzy oraz ustanowienia Eucharystii, nie zanikł w Kościele do dzisiaj. Nadal trwa dramat autorytetu i władzy kościelnej. Pojednanie chrześcijan i Kościołów nie dokona się bez ewangelicznego powrotu do etosu *kénosis,* do autentycznego nawrócenia Kościołów do siebie nawzajem. Gotowość do samoograniczenia i odwaga muszą iść ze sobą w parze. Kenoza wymaga szczerości, odwagi, otwartości i wewnętrznej wolności ducha. Bez odważnej wizji eklezjologia kenotyczna pozostanie jedynie czysto deklaratywną frazeologią.

31 *Visite officielle du Patriarche oecuménique à l'Église de Rome...,* Episkepsis, nr 520, 31.07.1995, s. 15.

32 Tamże, s. 10.

Ekumenizm wymaga nowych form sprawowania prymatu papieskiego, otwartych na nową sytuację, bardziej wiarygodnych i możliwych do przyjęcia przez innych chrześcijan. Szansa odnalezienia takich form sprawowania posługi Piotrowej istnieje tylko wtedy, gdy jako nieadekwatne i wymagające gruntownej reformy oceni się w dialogu formy przeszłe i obecne. Do tego potrzeba wizji, odwagi, a nade wszystko – samoograniczenia. Wczesny Kościół zdobył się na odwagę odejścia od wymogów Prawa Mojżeszowego w stosunku do pogan. Krok ten wymagał podziwu godnej dalekowzroczności. Pokładając ufność w Duchu Świętym, apostołowie zaryzykowali tę dziejową decyzję pomimo opozycji ze strony wczesnych zelotów Prawa.

***

Sile ludzkiego egoizmu i zaabsorbowania sobą Jezus przeciwstawił siłę miłości. To jest właśnie owa pozytywna energia wyzwalająca i odnawiająca całą sferę ludzkich relacji. Jeśli mamy rozwijać egzystencjalnie doniosłą i bliską życiu naukę o zbawieniu, powinna to być soteriologia relacyjna. Swoim życiem Jezus uczy nowej relacji do Boga i ludzi. Ukazuje oblicze Boga, którego nie należy się bać i ustawicznie przed Nim drżeć, lecz miłować Go jako najlepszego Ojca. Tak zwracamy się przecież do Niego w modlitwie, której Jezus nauczył swoich uczniów. Przebaczenie i łaska są Jego darem, a nie naszym własnym osiągnięciem. Jezus nie musi ocalać nas przed gniewem Boga. Wybawia nas od zła, które niszczy to, co mamy najcenniejszego w człowieczeństwie – zdolność miłowania, oddania, przyjaźni i życzliwości. To jest właśnie sfera naszych zafałszowanych relacji, które wołają o uzdrowienie. Zbawiciel jest Lekarzem. Określenie *Christus Medicus* jest czymś więcej niż tylko zwyczajną metaforą. Kryje ono w sobie głęboki sens. Dlatego modlimy się słowami jednej z posoborowych modlitw eucharystycznych, błogosławiąc Jezusa za to, że uczył nas miłować Boga i bliźnich, że „uwalniał serca ludzi od zła, które niszczy przyjaźń, i usuwał z nich nienawiść, która odbiera nam szczęście”[33].

Kenotyczny typ myślenia wymaga odwagi i wyobraźni teologicznej. Czy mamy ich wystarczająco wiele? Jakkolwiek sprawy się mają, już teraz mamy możliwość cierpliwego przywracania równowagi w sferze duchowości i myślenia teologicznego. Nieprzemijająca treść kenotycznej i paschalnej logiki objawiona

33 Druga modlitwa eucharystyczna w Mszy z udziałem dzieci (II D).

została w słowach Chrystusa: „Jeśli ziarno pszenicy, które wpadło w ziemię, nie obumrze, samo jedynie pozostaje. Jeśli zaś obumrze, przynosi obfity owoc" (J 12,24).

Sam Chrystus był tym pierwszym ziarnem pszenicznym, które obumarło i przyniosło owoc zbawienia. Taki jest paradoks tożsamości i życia chrześcijanina. Kto egoistycznie i zachłannie miłuje swoje życie, utraci je (por. J 12,25). Dotyczy to nie tylko duchowego profilu naszego życia indywidualnego, ale również owocności zbawczej misji całego Kościoła Chrystusa.

Waldemar Linke CP

Maria Magdalena w Ewangeliach kanonicznych

Maria Magdalena to postać, która dziś budzi wielkie emocje, ponieważ jej domniemane intymne związki z Jezusem[1] stały się jednym z dogmatów chrystologii rodem z księgarń ezoterycznych. Warto docenić w tym nurcie refleksji, że zauważa on rolę Marii z Magdali jako jednego z filarów ewangelicznej chrystologii narratywnej. O Marii Magdalenie wiele można powiedzieć bez skandalizowania i fantazjowania. Wymaga to jednak metodycznej lektury źródeł, którymi są przede wszystkim Ewangelie kanoniczne. Ewangelie gnostyckie (*Ewangelia Marii Magdaleny*, *Ewangelia Tomasza*, *Pistis Sofia*, *Ewangelia Filipa*) są wtórne względem Ewangelii kanonicznych i skupiają się nie tyle na opowiadaniu o wydarzeniach, ile na nadawaniu im i naukom chrześcijańskim gnostyckiej interpretacji[2].

Kształtowanie się Ewangelii kanonicznych kończy się, przynajmniej jeśli chodzi o interesujące nas partie tekstu, w I w. po Chr. Nic natomiast nie wskazuje, by którykolwiek z wymienionych tekstów gnostyckich był od nich starszy czy podważał ich wiarygodność w tej materii. Nawet Ewangelia Tomasza, prawdopodobnie najbliższy (chronologicznie i formalnie) Ewangeliom kanonicznym apokryf[3], nie

1 Zob. B. Thiering, *The Qumran Origins of the Christian Church* (Australian and New Zealand Studies in Theology and Religion), Sydney 1983; taż, *Jesus and the Secret of the Dead Sea Scrolls*, San Francisco 1992.

2 Wątek związany z Marią Magdaleną w apokryfach gnostyckich wykorzystał już Celsus, jak na to wskazuje Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, polskie tłum S. Kalinkowski, Warszawa ^{2}1986, s. 284.

3 Datowana na II w. (początek?) przed Chr. (W. Myszor, „Ewangelia Tomasza, w: Apokryfy Nowego Testamentu". t. 1, *Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, red. M. Starowieyski, ^{2}2003, s. 180-181). H.W. Attridge podaje okres między 50 a 180 r., zob. tenże, „Ewangelia Tomasza", w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa ^{3}2004, s. 273-275; S.G. Hall preferuje raczej datę ok. 100 r., por. tenże, „Nag Hammadi", w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, Warszawa 2005, s. 603-606, zwł. 604. Zwrócić należy uwagę na to, że dwie wersje językowe ETm, jakie znamy: grecka, gorzej zachowana, ale prawdopodobnie

stanowi źródła wątpliwości. Abstrahując bowiem od dyskusji nad czasem powstania tego gnostyckiego zbioru logiów Jezusa i jego związkiem z historią kształtowania się Ewangelii kanonicznych[4], w tekście tym nie znajdujemy niczego, co dałoby się zinterpretować jako istotna nowość względem przekazów kanonicznych. Czy jest słusznym stwierdzenie, iż równoprawny udział Marii Magdaleny[5] w dyskusji „stanowi istotną różnicę w porównaniu z Ewangeliami kanonicznymi"[6]? Choć Maria Magdalena nie występuje w Ewangeliach synoptycznych jako uczestnik dialogu, to sytuacja ma się zgoła inaczej w scenie J 20,14-18. Tam prowadzi ona rozmowy zarówno z Jezusem, jak i z Jego uczniami. Jej świadectwo nie zostaje podważone, a nie spotyka się przy okazji z niechęcią apostołów, jak ma to miejsce w ETm 114[7]. Także ETm 21a zawiera element napięcia między Marią a gronem uczniów. Kobieta prosi bowiem Jezusa, aby scharakteryzował tę męską grupę. Odpowiedź daleka jest od jednoznaczności. Porównanie do dzieci („podobni są do małych dzieci") znajduje bowiem rozwinięcie, które nie posiada ewangelicznej klarowności (por. Mt 18,3; Mk 10,15; Łk 18,17). Podobnie porównanie do małych dzieci w ETm 22, zawierające komentarz do ewangelicznego logionu Jezusa o konieczności stania się „jak dzieci" jako warunku wejścia do królestwa, jest raczej nastawione na relatywizowanie prostego wskazania dziecka jako wzoru wierzących w Jezusa. Zastanawiające jest też, że przy tej okazji mówi się o znoszeniu przez połączenie napięć między elementem męskim i żeńskim[8], czego nie ma w Ewangeliach kanonicznych. Apokryf pokazuje bowiem sytuację, która

pierwotna, z papirusów z Oksyrhynchos, i bardziej kompletna, koptyjska, z Nag Hammadi, różnią się między sobą. To pozwala nam przypuszczać, że mamy do czynienia nie tyle z tradycją jednego tekstu, ile raczej z rodziną tekstów spokrewnionych, ale samodzielnych. Charakterystyczne, że fragmenty greckie nie posiadają wzmianek o Marii.

4 H. Langkammer, *Apokryfy Nowego Testamentu*, Katowice 1989, s. 15-18; S.G. Hall, „Nag Hammadi", art. cyt. s. 604-605; J. Kozyra, *Geneza Ewangelii*, Katowice ²2005, s. 92; S. Mędala, *Ewangelie synoptyczne* (WMWKB 8), Warszawa 2006, s. 59-60.

5 Identyfikacja postaci występującej dwukrotnie w Etm (21a i 114) nie jest oczywista, bowiem tekst dwukrotnie przedstawia ją tylko imieniem Mariham.

6 R. Burnet, *Maria Magdalena. Od skruszonej grzesznicy do oblubienicy Jezusa*, Poznań 2005, s. 70.

7 Choć i to nie zmniejsza entuzjazmu autorów kreujących na podstawie apokryfów „prawdziwy" obraz Marii Magdaleny, por. M. Moiraghi, *Wielka księga Graala: między historią a legendą. Od króla Artura po Marię Magdalenę*, Kraków 2007, 260.

8 M. Meyer, „Making Mary Male: The Categories 'Male' and 'Female' in the Gospel of Thomas". NTS 31(1985), s. 554-570.

zupełnie obca jest duchowi Ewangelii kanonicznych i ruchu Jezusa[9]: ostry konflikt między tendencją mizoginiczną w ruchu gnostyckim, podejrzliwie patrzącym na kobietę, a aktywną rolą kobiet w życiu gnostyckiej wspólnoty religijnej[10]. Ujęcie roli Marii Magdaleny w otoczeniu Jezusa jest więc w ETm raczej reakcją na bardzo śmiałą, ale w pełni chrześcijańską, wizję J 20,14-18. Wyjaśnia jednak powody, dla których rola Marii Magdaleny w tekstach gnostyckich była podkreślana[11].

Nie można więc twierdzić, że teksty gnostyckie przedstawiają tradycję źródeł dotyczących Marii Magdaleny, która konkurowałaby lub nawet podważała oficjalne źródła kościelne. Wybór Ewangelii kanonicznych jako materiału źródłowego nie jest więc wyborem podyktowanym kryteriami wyznaniowymi, ale opiera się wyłącznie na kryteriach merytorycznych. Ewangelie są natomiast tak zróżnicowane między sobą, że trudno jest nawet na ich podstawie ustalić fakty historycznie pewne, które złożyłyby się na życiorys tej ewangelicznej kobiety.

W niniejszym artykule stawiamy sobie podwójny cel: ustalenie, co pewnego wiemy o Marii Magdalenie jako postaci historycznej, oraz zarysowanie głównych idei teologicznych, jakie łączą z nią autorzy Nowego Testamentu. Zgodnie z założonym celem najpierw przeprowadzimy badanie natury historycznej, które dostarczy wniosków dotyczących historii postaci i historii kształtowania się w Ewangeliach tradycji literackiej dotyczącej Marii Magdaleny. Druga część studium będzie miała charakter teologiczny. Ma ona na celu nakreślenie czterech strategii narracyjnych wykorzystania tej postaci dla budowania orędzia ewangelicznego.

Historia Marii Magdaleny

Nawet wśród katolickich autorów, którzy stawiają sobie za cel trzeźwą ocenę materiału biblijnego, nie zawsze widać przekonanie, że da się spojrzeć na Marię Magdalenę jako na postać historyczną. Ilustrować to może zdanie: „Dla ewangelistów (...) Maria Magdalena jest nie tylko postacią historyczną – czy nawet zbiorem postaci historycznych, lecz Nową Ewą, pierwszym znakiem

9 S.M. Schneiders, "Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church". BTB 12(1982), s. 35-45; *Słownik tła Biblii*, red. J.I. Packer, M.C. Tenny, Warszawa 2007, s. 342.

10 K. Rudolph, *Gnoza*, Kraków ²2003, s. 210-211; 269-271.

11 Zauważył to już A. von Harnack, *Über das gnostisches Buch Pistis-Sophia* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 7.2), Leipzig 1891, s. 17.

odwrócenia upadku Adama”[12]. Czy takie mitologizowanie postaci Marii Magdaleny jest rzeczywiście zgodne z duchem przekazów ewangelicznych? Czy historia musi wobec tej postaci ograniczyć się do uznania własnej bezradności i ustąpić pola innym naukom interpretacyjnym? Czy te w końcu muszą rozwijać swój pogląd na tę postać z pominięciem kwestii jej historyczności?[13] Odpowiedzi na te pytania będą uzasadnione dopiero wtedy, gdy poddamy analizie posiadany materiał źródłowy: zarówno ewangeliczny, dotyczący osoby Marii Magdaleny, jak i pozabiblijny, dotyczący tła, na którym ewangeliczne opowiadanie umieszcza tę postać.

Wiadomości z pozabiblijnych źródeł historycznych

Nawet zważywszy na skrajne ubóstwo źródeł dotyczących Marii Magdaleny, wiemy o niej coś, co pozwala powiązać ją z kontekstem historyczno-społecznym. Związana była jakoś z Magdalą (Tarycheą), bogatą i zromanizowaną miejscowością galilejską na północ od Tyberiady (choć Pliniusz Młodszy błędnie lokalizuje ją na południe od tego miasta[14]). Tarychea była siedzibą toparchy[15], a więc ośrodkiem administracyjnym na lokalną skalę. Powstanie Tyberiady w 20 r. po Chr. nieco zmniejszyło jej znaczenie w regionie. Atrybutami świetności miasta były hipodrom[16] i akwedukt. Domenę gospodarczą tego ośrodka i źródło dostatku manifestującego się w budowlach publicznych stanowił przemysł rybny. Z tego powodu i w tym kontekście wspomina o Tarychei w swej *Geogafii*[17] Strabon. Miasto spotkała zagłada po wejściu wojsk Wespazjana w 67 r. 1200 najstarszych jego mieszkańców rzymski zdobywca kazał zgładzić na stadionie w Tyberiadzie,

12 B. Ward, *Nierządnice pustyni. Pokuta we wczesnych źródłach monastycznych*, Poznań 2005, s. 34.

13 Takim tropem poszedł, jak się zdaje G. Vermes w swej pracy *Kto był kim w czasach Jezusa*, Warszawa 2006, s. 178. Choć jako źródła swego artykułu podaje on Ewangelie, nie odróżnia ich, nie bada, nie oddziela materiału zaczerpniętego z pism kanonicznych od wersji apokryfów. Przedstawienie, jako zasadniczego rysu tej postaci, tego, że „była bliską towarzyszką Jezusa” i utrzymywanie, rzekomo w oparciu o materiał ewangeliczny, iż istniała „bardzo bliska więź między Jezusem a Marią Magdaleną” to argumenty do uznania, iż warsztat historyka ucierpiał w tym przypadku, aby dać możliwość do przedstawienia zmitologizowanej Marii Magdaleny – oblubienicy Jezusa.

14 Pliniusz Młodszy, *Historia Naturalna*, 5,15.

15 Por. Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, 2, 13,2 § 252.

16 Tamże, 2,21,3 § 599.

17 Strabon, *Geografia*, 16.2.45.

6000 młodych i zdolnych wysłał do Istmu, przeznaczając ich do budowy Kanału Korynckiego, zaczętej przez Nerona. 34000 mieszkańców Magdali sprzedał jako niewolników i nieokreśloną liczbę ludzi z tego miasta podarował Agryppie[18]. Z czego można wnosić, że miasto zamieszkane było przez prawie 40 tys. mieszkańców. Nie jest jednak wykluczone, że liczba ta jest zawyżona, bowiem w czasie wojny do miasta przybyło wielu mieszkańców okolicznych wsi, aby w jego murach szukać schronienia, jakiego nie dawały osady pozbawione możliwości stawiania oporu. Gdyby jednak tylko połowa tej ludności zamieszkiwała tam na stałe w czasie pokoju, to i tak byłby to ośrodek znaczący. Po wojnie żydowskiej jednak miasto znika z zapisków.

Obraz, jaki można sobie wytworzyć w oparciu o źródła pisane, znajduje potwierdzenie w danych archeologicznych. Wykopaliska z lat 1971-1973[19] odsłoniły ślady wskazujące na opuszczenie miasta przez Żydów po 70 r., bowiem skromną synagogę (8,17m na 7,25m, bez dekoracji) zamieniono na basen rybny. Znaleźć można w mieście także ślady wieży, której pierwotną wysokość szacuje się na 6,4 m. O wiele bogatsze pozostałości archeologiczne znajdują się w Tyberiadzie. Zaginęły bezpowrotnie ślady licznej i bogatej społeczności miasta Magdala – Tarychea.

Jaką rolę w tym społeczeństwie zajmowała Maria? Teza Elisabeth Fletcher, iż była to kobieta bogata, o samodzielnej pozycji życiowej, nie znajduje żadnego pozytywnego potwierdzenia. Na kilka faktów warto zwrócić uwagę. Magdala była miejscowością, w której Żydzi nie stanowili zbyt poważnej siły nawet przed powstaniem antyrzymskim, jakie wybuchło w 66 r. po Chr. Życie społeczne tego ośrodka nosi znamiona raczej pogańskie, niż żydowskie. Józef Flawiusz[20] podkreśla różnicę mentalności między mieszkańcami samej Magdali a wieśniakami z pobliskich wiosek (galilejskimi Żydami). Jezus nie działał w tym mieście, choć w Galilei był dość aktywny. To także mogło mieć związek z pogańskim charakterem miejscowości. Można powiedzieć, że w orszaku Jezusa osoba pochodząca z Magdali reprezentowała tę grupę ludności, która budziła zastrzeżenia faryzeuszy jako żyjąca na co dzień w sąsiedztwie pogan, a więc notorycznie narażona na nieczystość. Jezus osobę taką akceptuje w swej bliskości, ale uwalnia od siedmiu demonów.

18 Por. Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, 3, 10,10 § 539-540

19 J.F. Strange, „Magdala, Magdalene", w: *Anchor Bible Dictionnary*, wersja elektroniczna.

20 Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, 3, 9,7 - 3,10,5.

Czy obmyła nogi Jezusowi?

Tradycja hagiograficzna utożsamiała Marię Magdalenę z grzeszną kobietą, która umyła nogi Jezusowi w domu faryzeusza Szymona (Łk 7,36-50)[21]. Narracja o obmyciu nóg wspólna jest wszystkim ewangelistom, ale jej umieszczenie w Betanii – już nie. Ma to poważne konsekwencje dla badań nad tożsamością Marii Magdaleny. Lokalizacja tego wydarzenia w Betanii wiąże się z wplecieniem go w cykl wydarzeń mających związek ze śmiercią Jezusa, a konkretnie z Jego pogrzebem (Mt 26,6.12; Mk 14,3.8; J 12,1.7). Daje się zauważyć pewien rozdźwięk tradycji ewangelicznej: o ile Mateusz i Marek lokalizują tę scenę w domu Szymona Trędowatego, Jan umieszcza ją w domu Łazarza i jego sióstr. Łukasz, choć wspomina epizod zlokalizowany w domu Marty i Marii (Łk 10, 38-42)[22], nie łączy go z Betanią (choć wspomina tę miejscowość w Łk 19,29; 24,50), z obmyciem nóg Jezusa ani z Jego śmiercią. Kobieta, która umyła nogi Jezusowi, w Mt i Mk pozostaje bezimienna, podobnie jak w Łk 7,36-50. Mateusz i Marek nie podkreślają też jej grzeszności. Ostatecznie więc scenę Łk 10,38-42 należy uznać za własny materiał Łukasza[23].

Tylko w przypadku Ewangelii wg św. Jana może nasuwać się pokusa, by utożsamiać Marię z Betanii, siostrę Marty i Łazarza, która obmyła nogi Jezusowi, z Marią Magdaleną. Jan w swej Ewangelii mówi o Marii (i często rozumie przez to siostrę Marty i Łazarza z Betanii: J 11,1.2.19.20.28.31.32.45; 12,3), Marii Kleofasa (19,25), Marii Magdalenie (19,25; 20,1; 20,18). Imię Maria bez dodatkowych określeń pada jeszcze w J 20,11[24].16. Dopiero w zakończeniu tego epizodu Maria nazwana jest Marią Magdaleną (w. 18). Jest to jednak utożsamienie dość niepewne, dlatego nie da się przyjąć jako fakt historyczny.

Czy towarzyszyła Jezusowi w czasie publicznej działalności?

Imię Marii Magdaleny użyte jest w narracji ewangelicznej Łukasza w perykopie 8,1-3, która jest wstępem do przypowieści o siewcy (Łk 8,4-8).

---

21 H. Fros, „Maria Magdalena", w: H. Fros, F. Sowa, *Księga imion i świętych*, t. 4, Kraków 2000, kol. 154-156, zwł. kol. 155.

22 To także tekst Łukaszowy, zob. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki ^{3}2006, s. 326-329.

23 J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke* (AB 28), t. 1, New York i in. 1981, s. 684.

24 *Biblia Tysiąclecia* wprowadza w J 20,11 słowo „Magdalena" zupełnie bezpodstawnie.

Wstęp ten wyraźnie odwołuje się do dwóch grup stanowiących orszak Jezusa: „dwunastu" (w. 1) i „licznych kobiet" (ww. 2-3). Jest to cecha charakterystyczna dla Trzeciej Ewangelii, co nasuwa przypuszczenie, że jest to wstawka redakcyjna[25]. Takie przekonanie potwierdza fakt, że imiona kobiet poza Marią Magdaleną nie znajdują potwierdzenia w innych Ewangeliach. Imię Ἰωάννα występuje jeszcze tylko w Łk 24,10, a Σουσάννα nie występuje w Nowym Testamencie poza Łk 8,3. Poza tym warto też zwrócić uwagę na użycie czasownika διακονέω w Łk. Jest ono o tyle charakterystyczne, że choć spośród synoptyków Łukasz używa go najczęściej (w 6 wersetach, przy 5 w Mt i 4 w Mk), to tylko raz (Łk 4,19) czyni to w tekście mającym paralele u innych synoptyków (por. Mk 1,31; Mt 8,15). Łukasz używa tego czasownika w 10,40, który może być spokrewniony, ale bardzo luźno, z Janowym wątkiem zaprzyjaźnionej z Jezusem rodziny, w której były Marta i Maria[26]. Pozostałe teksty w Łk zawierające ten czasownik (8,3; 12,37; 17,8 i 22,27) nie mają żadnych miejsc paralelnych. Jest to tym dziwniejsze, że Mt w całości powtarza materiał z Mk, gdzie użyty jest ten czasownik[27]. Tak więc Łukaszową ideę posługiwania, która jest nasycona wątkami eschatologicznymi, możemy uznać za własny motyw teologiczny tego redaktora[28]. Markowa (i przyswojona przez Mt) idea jest raczej chrystologiczna: pokazuje cześć (posługę), jakiej doznaje Jezus ze strony aniołów (Mk 1,13; Mt 4,11) i kobiet (Mk 1,31, por. Mt 8,15; Mk 15,41, por. Mt 27,55). Powiązanie tych danych pozwala z dużym prawdopodobieństwem uznać Łk 8,1-3 za materiał redakcyjny pochodzący od ostatecznego redaktora tej perykopy.

Dlaczego jednak redaktor Łk wprowadził motyw posługiwania kobiet właśnie tu? Pominął go bowiem w narracji o męce Jezusa, gdzie Mk (15,41) Mt (27,55) piszą o galilejskich kobietach, które usługiwały Jezusowi. Wprowadza więc rozbudowane sformułowanie διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς, którego pierwsza część odzwierciedla Markowe διακονοῦσαι αὐτῷ, zmieniając jednak liczbę gramatyczną zaimka. Można wnosić z tego, że redaktor Łk stara się, przy okazji prezentacji tej ważnej przypowieści[29], ukazać podział ról w dziele ewangelizacji. Doktryną zajmują się uczniowie. Tylko oni wspomniani są

25 J.A. FITZMYER, *The Gospel According Luke*, t. 1 (AB 28), New York i in. 1981, s. 695.

26 J.A. FITZMYER, *The Gospel According Luke*, t. 2 (AB 28A), New York i in. 1985, s. 891.

27 Jeśli chodzi o rzeczownik διάκονος, to Łk go nie używa, natomiast między Mk a Mt relacja jest taka sama, jak w przypadku czasownika.

28 H.W. BEYER, διακονέω, διακονία, διάκονος, w: TWNT, wersja elektroniczna.

29 Ma ona bardzo istotną funkcję nie tylko w Łk. O jej roli w „rozdziale przypowieści" w Mk zob. np. O. KNOCH, *Le parabole*, Roma 1969, s. 30 .

w Łk 8,9 jako rozmówcy Jezusa, gdy chodzi o interpretację paraboli. O kobietach jest mowa tylko w kontekście posługiwania całej wspólnocie męskiej apostołów, co pozwala sądzić, że tak właśnie opisuje się rolę niewiast w Łukaszowej wspólnocie, która nie cechuje się już spontanicznością ruchu Jezusowego, a bardziej liczy się z uwarunkowaniami społecznymi. Wyrażenie ἐκ τῶν ὑπαρχόντων w Nowym Testamencie występuje tylko w Łk 8,3 i w Dz 12,15. W Septuagincie użyte jest także dwa razy (2 Krn 31,3[30] i Tb 4,7[31]). Można więc uznać to wyrażenie za charakterystyczne dla Dzieła Łukaszowego, a wzorowane na stylu Septuaginty.

W grupie owych niewiast jako pierwsza wymieniana jest Maria Magdalena, jako że to jej przypada w udziale rola uwiarygodnienia tej redakcyjnej wstawki. Tylko ona może wywołać u czytelnika wrażenie, że ta liczna grupa (ἕτεραι πολλαί) nie jest anonimowa, lecz że są to osoby związane z misją Jezusa i Jego uczniów. Kobiety te są związane z Jezusem, ponieważ doświadczyły Jego uzdrowicielskiej mocy: ἦσαν τεθεραπευμέναι ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν (Łk 8,2). Jest to wyrażenie bardzo charakterystyczne dla Łk. Określenie „zły duch", dość częste w Septuagincie, w Nowym Testamencie poza Dziełem Łukaszowym występuje tylko raz (Mt 12,45), natomiast w Łk – 3 razy (7,21; 8,2 i 11,26), a w Dz – 4 razy (19,12.13.15.16). Tylko Łk traktuje wpływ złego ducha w kategoriach medycznych i używa wyrażenia „zły duch" lub „duch nieczysty" z czasownikiem θεραπεύω (Łk 7,21; 8,2; Dz 5,16; 8,7). Mt zaś rozróżnia wyraźnie leczenie chorób i wyrzucanie złych duchów (Mt 8,16; 10,1). Wzmianka o tym, że z Marii Magdaleny „wyszło siedem demonów" czyni z jej pierwszeństwa w grupie kwestię nie tyle uprzywilejowania w gronie innych kobiet, ile raczej przesłankę do twierdzenia, iż była w największym stopniu beneficjentką Jezusowej mocy[32]. To kolejny przejaw antyfeministycznej polemiki wynikającej być może z przesadnych aspiracji niektórych kręgów kobiecych do odgrywania w Kościele roli nieadekwatnej do tej, jaką kobiecie pozostawiało ówczesne społeczeństwo. Perykopę Łk 8,1-3 w całości jednak musimy uznać za produkt sytuacji społecznej, w której powstawała ostateczna redakcja Łk. W tej perykopie Łukaszowej widać natomiast wpływ tradycji Markowo-Mateuszowej o kobietach, które posługiwały Jezusowi, o czym szerzej będzie mowa w następnym paragrafie.

30 Tylko ten tekst ma swój biblijny odpowiednik hebrajski, którego jest bardzo dosłownym przekładem. Poza tym w Biblii Hebrajskiej wyrażenie to nie występuje, por. A. Even-Shoshan, *A New Concordance of the Old Testament*, Jerusalem ²1990, s. 1077.

31 Ale tylko w Kodeksach Watykańskim i Aleksandryjskim (czyli w tzw. wersji krótszej, dłuższa ma bowiem w tym miejscu lakunę, która prawdopodobnie zaczynała się od tych słów).

32 O paralelnym materiale w Mk 16,9 będzie okazja powiedzieć w następnym punkcie niniejszego artykułu.

Obecność pod krzyżem

Wszystkie Ewangelie wzmiankują obecność kobiet pod krzyżem Jezusa w czasie męki (Mt 27,56; Mk 15,40; Łk 23,49; J 19,25). Łukasz jednak nie wspomina imion tych, którzy według jego sformułowania „stali z daleka". Imię Marii Magdaleny jest wymieniane w tym kontekście przez trzech ewangelistów (Mt 27,56; Mk 15,40; J 19,25) i jest to dla każdego z nich pierwszy moment, w którym Maria Magdalena zostaje wprowadzona na scenę wydarzeń.

Choć listy kobiet, które towarzyszą Jezusowi przy śmierci, różnią się, jednak warto zauważyć, że na każdej pojawia się dwukrotnie imię Maria: w Mt i Mk są to Maria Magdalena i Maria matka Jakuba i Józefa, w J natomiast – Maria [żona] Kleofasa i Maria Magdalena. Nie potrafimy nic powiedzieć o tożsamości Salome (Mk 15,40)[33] z matką synów Zebedeusza (Mt 27,56), czyli Jakuba i Jana, która występuje tylko w Mt 20,20 i 27,56. Podobnie też rzecz się ma z tożsamością lub jej brakiem między Marią matką Jakuba i Józefa (Mt 27,56 i Mk 15,40, tyle, że Mk określa jeszcze dodatkowo Jakuba jako Młodszego) i Marią [żoną] Kleofasa (J 19,25)[34]. Maria Magdalena na dwóch z tych list (Mt 27,56 i Mk 15,40) pojawia się na pierwszym miejscu. W J 19,25 na tym miejscu zastępuje ją Matka Jezusa. Lista Mt i Mk nie jest wyczerpująca, bowiem ewangeliści ci mówią o wielu niewiastach, pośród których były i te wymienione z imienia. J natomiast zdaje się sugerować, że przedstawiona przez niego lista ma charakter ekskluzywny.

Mk 15,41; Mt 27,55 i Łk 23,49 zwracają uwagę na to, że kobiety przyszły po śladach Jezusa (czasownik ἀκολουθέω, który jest charakterystyczny dla tematyki pójścia za Jezusem i bycia Jego uczniem). W Mk 15,40; Mt 27,55 i Łk 23,49 podkreśla się natomiast, że świadkowie patrzyli na scenę ukrzyżowania „z daleka". Formuły tej Mateusz i Marek używają jeszcze w odniesieniu do Piotra i jego zachowania po aresztowaniu Jezusa (Mk 14,54; Mt 26,8). Jest to o tyle charakterystyczne, że Mk posługuje się tym wyrażeniem dosyć często (pięć razy: Mk 5,6; 8,3 i 11,13 oraz teksty wspomniane wcześniej), w różnych kontekstach narracyjnych. Mateusz zaś – tylko w tekstach wspólnych z Markiem (wspomnianych wyżej). U Łukasza pojawia się ono raz w tekście wspólnym z innymi synoptykami i raz w tekście własnym tego ewangelisty (Łk 16,23).

33 R.E. Brown, *The Death of Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, New York i in., 1993, t. 2., s. 1154-1155.

34 Inne problemy z tożsamością kobiet z listy Jana zob. R.E. Brown, *The Death of Messiah*..., t. 2, 1014-1018.

Galilejskie pochodzenie grupy kobiet, wspomniane w Mt 27,55 i Mk 15,41, wraz z nawiązaniem do posługi (diakonii) wobec Jezusa to informacje, jakie znajdują odpowiednik w tekście Łukaszowym (8,2; 23,49). Wykorzystanie tych wątków przez Łukasza omówiliśmy wyżej. Jeśli chodzi zaś o Mateuszową i Markową relację, to są one do siebie bardzo podobne. Trudno rozstrzygnąć, która z nich ma pierwotniejszy charakter. Można jednak zauważyć, że dość niejasna informacja Markowa o „wielu innych [kobietach] przybyłych z Jerozolimy" (Mk 15,41) zostaje u Mateusza umieszczona w miejscu, które można uznać za znacznie szczęśliwsze: poprzedza ona listę imion, jednak znika nazwa Jerozolimy. Spośród synoptyków Mateusz jest jedynym, który nie wymienia nazwy miasta w opowiadaniu o męce (Mk ma nazwę Jerozolima w 15,41, a Łk Jerozolima w 23,7 i Jeruzalem w 23,28). Można więc uznać wersję Mateuszową za wtórną, bowiem zdradza ślady stylistycznego uporządkowania oraz zabiegów redaktorskich.

Zebrane przesłanki pozwalają stwierdzić, że w tym epizodzie mamy do czynienia z tradycją Markową, zapisaną w jego stylu, którą przejęli Mateusz i Łukasz. Mateusz poszedł wiernie za materiałem Markowym, Łukasz wykorzystał go z większą swobodą. Na podstawie powyższych rozważań nie da się powiedzieć nic o ewentualnym źródle przed-Markowym do narracji o męce Jezusa[35].

Inną zupełnie tradycję znajdujemy u Jana (19,25-27), który sytuuje grupę świadków ukrzyżowania z Marią Magdaleną w pobliżu krzyża Jezusa, tak, że jest możliwa rozmowa między Ukrzyżowanym a stojącymi poniżej. Zmienia też relację wzmianki o kobietach pod krzyżem do chronologii wydarzeń ukrzyżowania. O ile bowiem synoptycy zgodnie mówią o tej grupie po śmierci Jezusa, Jan umieszcza ich listę przed śmiercią. Jest to zrozumiałe, skoro Jezus ma prowadzić rozmowę. Osoby, do których Jezus kieruje swe słowa (umiłowany Uczeń i Matka Jezusa) nie pojawiają się w innych Ewangeliach w tej scenie[36]. Można więc powiedzieć,

35 J. Czerski, *Jezus Chrystus w świetle Ewangelii synoptycznych* (OBT 42), Opole 2000, s. 244-254.

36 Umiłowany Uczeń, jako postać charakterystyczna dla J, czyni tę scenę niepowtarzalną, a to raczej jemu, jako figurze Kościoła, niż postaci Matki Jezusa, poświęcona jest ta scena; por. M. Czajkowski, „Maria u progu i kresu dzieła Mesjasza (J 2,1-11 i 19,25-27)", w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1976, s. 101-112, zwł. 106-109; F. Gryglewicz, „Testament Jezusa (J 19,25-27)", w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 183-189; R.E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1991, s. 1148-1149; D. Senior, *La Passione di Gesù nel Vangelo di Giovanni*, Milano 1993, s. 112-113; H. Langkammer, *Passio Domini nostri Jesu Christi. Nowy Testament o męce i śmierci Jezusa*, Wrocław 1994, s. 108-110. Interpretacji mariologicznej broni np. I. de la Potterie, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, Kraków 2006, s. 124-142.

że u Jana Jezus jest tu odtwórcą jedynej roli, Uczeń i Matka mają nieme epizody, a Maria Kleofasa oraz nasza bohaterka – Maria Magdalena – statystują. Ich obecność na scenie jest zrozumiała tylko o tyle, o ile łączy własny materiał Janowy z przekazami synoptyków.

Żaden z ewangelistów nie podejmuje jednak delikatnej kwestii postawy owych kobiet i ich postawy wobec śmierci Jezusa. Pełnią rolę świadków i jedyną osobą, która powtarza się na wszystkich listach świadków oraz w tekście powiązanym (Łk 8,2) jest Maria Magdalena. Jej obecność w chwili śmierci Jezusa, poświadczoną przez dwie niezależne tradycje (Markową i Janową), można uznać za fakt zweryfikowany historycznie. Dlatego ta sama lista imion powtarza się w Mt 28, 1 i w Mk 16,1 jako lista świadków pustego grobu, podczas gdy Łukasz nawiązuje do listy z 8,2-3, choć na miejsce Zuzanny pojawia się, jak i u innych synoptyków, Maria [matka?] Jakuba (Łk 24,10).

Apostola apostolorum i przywilej paschalny

Ten punkt naszych rozważań jest z całą pewnością najistotniejszy i najczęściej omawiany[37]. Bardzo wyraźne różnice, jakie widać między narracjami synoptyków a opowiadaniem Janowym, przemawiają za tym, by oddzielnie omówić te dwie formy przekazu o fundamentalnym wydarzeniu wiary chrześcijańskiej.

Udział Marii Magdaleny w wydarzeniach związanych z grobem Jezusa według synoptyków można opisać w trzech epizodach. W pierwszym przedstawiona jest jako strażniczka grobu Jezusa (Mt 27,61; Mk 15,47), w drugim – jako świadek pustego grobu (Mt 28,1; Mk 16,1; Łk 24,10; J 20,1) a w trzecim – w czasie spotkania ze Zmartwychwstałym (Mk 16,9 i J 20,18).

Tylko tradycja Markowo-Mateuszowa przekazuje informację, że to Maria Magdalena (Mt 27,61; Mk 15,47) i Maria [matka?] Józefa (Mk 15,47) czy inna Maria (Mt 27,61) przyglądały się miejscu, w którym pogrzebano Jezusa (Mk 15,47, por. Łk 23,55) czy też siedziały na tym miejscu (Mt 27,61). W Łk 23,55 mamy natomiast ogólnikową wzmiankę o kobietach, które z Jezusem

37 E.L. Bode, *The First Easter Morning . The Gospel Account on the Womens Visit to the Tomb of Jesus* (AnBib 45), Roma 1970, passim; R.W. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives*, New York 1972, passim; E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983; F. Neirynck, "The Empty Tomb Stories, John and the Synoptics". NTS 30(1984), 161-187; F. Bovon, „Le privilège pascal de Marie-Madeleine". NTS 30(1984), s. 50-62; I. de la Poterie, "Genèse de la foi pascale d'après Jn 20". NTS 30(1984), s. 26-49.

przyszły z Galilei. Łukasz jest więc konsekwentny w opuszczaniu imion, bowiem w tym epizodzie powtarza zabieg, jakiego dokonał już przy okazji wzmianki o świadkach śmierci Jezusa. Warto zwrócić uwagę na pewną niekonsekwencję: o ile bowiem dwuelementowa lista imion kobiecych jest wspólna dla Mk i Mt, to czynność przypisywana im (przyglądanie się miejscu pochówku Jezusa) jest wspólna dla Mk i Łk. Wynika to z faktu, o którym mowa będzie przy okazji epizodu z pustym grobem. Mt bowiem, z racji wprowadzenia własnego materiału do sceny rozgrywającej się w poranek zmartwychwstania, na czas późniejszy (Mt 28,1) przesuwa informację o tym, że kobiety oglądały grób.

Głównym protagonistą pogrzebu Jezusa jest Józef z Arymatei[38], postać pojawiająca się we wszystkich Ewangeliach kanonicznych dopiero w związku z pogrzebem Jezusa (Mt 27,57; Mk 15,43; Łk 23,51; J 19,38)[39]. Marek podkreśla jego znaczenie w społeczności żydowskiej i szczerą religijność, przejawiającą się w oczekiwaniu królestwa Bożego. Łukasz jest tym razem bliższy Marka, bowiem akcentuje motyw oczekiwania lub przyjmowania[40] królestwa (charakterystyczny, bowiem wyrażenie προσδέχομαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ występuje tylko w tych dwóch miejscach w całej Biblii Greckiej[41]) i charakteryzuje Józefa jako opozycjonistę w łonie Sanchedrynu. Czasownik ten w Ewangeliach poza Łk występuje tylko raz, właśnie w Mk 15, 43 Warto zwrócić uwagę, że w Łk można znaleźć wyrażenia pokrewne: „wyczekiwał pociechy Izraela" (Łk 2,25) i „oczekiwali wyzwolenia Jerozolimy" (Łk 2,38), które charakteryzują religijność osób wyznających judaizm, a zarazem otwartych na przyjęcie Jezusa jako Zbawiciela. Warto tu jeszcze przypomnieć Dz 24,15, gdzie analogiczna formuła opisuje wspólną wiarę Pawła i faryzeuszy w zmartwychwstanie. Można więc powiedzieć, że czasownik προσδέχομαι jest to składnik sformułowań, które pozwalają zachować ciągłość między judaizmem a chrześcijaństwem. Czy w Markowym sformułowaniu

38 J. JAROMIN, „Pogrzeb Jezusa w świetle tradycji żydowskiej i przekazów ewangelicznych", w: *Verbum caro factum est. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin* (AMA 11), red. R. Bogacz, W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 252-260, zwł. 256-257.

39 W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, Wrocław i in. 2002, s. 374-377.

40 Czasownik προσδέχομαι może mieć te dwa znaczenia, por. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s.529.

41 Wg J. GNILKI sformułowanie to wyklucza możliwość uważania Józefa z Arymatei za ucznia Jezusa (por. tenże, *Marco*, Assisi 1987, s. 906), jednak słuszniejszy wydaje się wniosek, że „coś go wiązało z Jezusem", por. H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Marka* (PŚNT 3, cz.2), Poznań-Warszawa 1977, s. 353.

dotyczącym Józefa z Arymatei można doszukiwać się genezy Łukaszowej idei harmonijnych relacji między synagogą a Kościołem? To zagadnienie wymagałoby osobnego studium, ale wiele przemawia na rzecz takiego rozwiązania.

Mateusz próbuje natomiast pokazać Józefa jako zdeklarowanego ucznia Jezusa i podkreśla jego bogactwo. Jan przejmuje tę pierwszą cechę charakterystyki Mateuszowej i chociaż wspomina Józefa na pierwszym miejscu, wprowadza w tej scenie postać charakterystyczną dla czwartej Ewangelii – Nikodema (3,1nn; 7,50; 19,39). Także charakterystyka motywów postępowania Józefa jest u Jana dość standardowa i charakterystyczna dla jego sposobu pisania. Janowe stwierdzenie, że Józef był uczniem Jezusa, Jan opatruje uwagą „ale ukrywającym się z obawy przed Żydami". Formuła „z obawy przez Żydami" występuje w Biblii Greckiej tylko w Est 8,12 oraz w J 7,13; 19,38; 20,19.

Mamy więc pełne podstawy do tego, by mówić o krzyżowaniu się tradycji: Markowo-Mateuszowa tradycja przytaczania imion kobiet oraz Markowo-Łukaszowa tradycja dotycząca czynności wykonywanych przez kobiety z Galilei podczas pogrzebu i charakterystyki Józefa z Arymatei. Czy można mówić w tym przypadku o wielości tradycji? Zauważmy, że obydwie formy narracji o pogrzebie Jezusa biorą swój początek u Marka, natomiast Mateusz, który główną, choć nie wyłączną, odpowiedzialnością za śmierć Jezusa obciąża Jego rodaków (Mt 27,25)[42], pomija ten fakt, który osłabiałby ostrość podziału między uczniami Jezusa a Żydami. Wręcz odwrotne były natomiast zamierzenia teologiczne Łukasza[43], który starał się podkreślać ciągłość między Izraelem a Kościołem. Rozwinął więc wątek podsunięty przez Marka. Różnice nie wynikają więc z wielości źródeł, ale z reguł przyjętych w pracy przez poszczególnych ewangelistów.

Jako świadkowie pustego grobu kobiety z Marią Magdaleną pojawiają się we wszystkich czterech Ewangeliach. W trzech z nich Maria Magdalena pojawia się w tej roli jako pierwsza (Mt 28,1; Mk 16,1; Łk 24,10) lub jedyna (J 20,1). W opowiadaniach Mateusza i Marka, które różnią się między sobą szczegółami, lista kobiet pojawia się na samym początku. Widać wyraźnie, że zaczyna się nowy epizod, odrębny od sceny pogrzebu. Inaczej rzecz się ma w Łk. Wątek kobiet służy za łącznik scen ukrzyżowania i zmartwychwstania. Lista imion zaś pojawia się dopiero pod koniec opowiadania.

42 Z. ŻYWICA, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie według ewangelisty Mateusza. Teologia narratywna*, Olsztyn 2006, s. 298-299.

43 R.F. O'TOOLE, *L'unità della teologia di Luca. Un'analisi del Vangelo di Luca e degli Atti*, Torino 1994, s. 22-24.; W. RAKOCY, *Obraz i funkcja faryzeuszy w dziele Łukaszowym (Łk-Dz). Studium literacko-teologiczne*, Lublin 2000, s. 259-261.

Listy imion kobiet u Mateusza i Marka różnią się co do długości i co do treści. Mateusz wylicza dwie: Maria Magdalena i inna Maria, natomiast Marek daje listę trzech: Maria Magdalena, Maria [matka?] Jakuba i Salome. O ile Marek zachowuje więc prawie bez zmian listę z Mk 15,40 (opuszcza tylko tytuł „Młodszy" przy imieniu Jakuba oraz imię Józefa), o tyle Mateusz dokonuje wyraźniejszego jej okrojenia, usuwa bowiem, względem listy z Mt 27,56 jedną postać (matka synów Zebedeusza) i skraca określenie innej (z „Maria matka Jakuba i Józefa" w Mt 27,56 do „inna Maria" w Mt 28,1). Mateusz podejmuje więc tę listę, jaką podał w 27,61. U Marka mamy więc na przestrzeni 8 wersów konsekwentne powtarzanie listy kobiet – świadków wydarzenia paschalnego: 2 razy pojawia się ona w wersji pełnej i raz skrócona[44]. Mateusz skraca ją już po pierwszym przedstawieniu w wersji pełnej i pozostaje przy tym wariancie.

Czas wyprawy kobiet do grobu określony jest mniej więcej zgodnie przez wszystkich trzech synoptyków, jednak sformułowania przez nich użyte znacznie różnią się między sobą i rozmaicie są wplecione w narrację. O ile bowiem Mateusz i Łukasz umieszczają informacje chronologiczne na samym początku opowiadania (odpowiednio Mt 28,1 i Łk 24,1), a po tych informacjach podają listę imion, to Marek dzieli je na dwie porcje przedzielone listą. Na początku (Mk 16,1a) informuje, że szabat upłynął, a następnie (Mk 16,2) wspomina o tym, że wydarzenia rozgrywają się „wcześnie rano pierwszego dnia tygodnia". Formuła Markowa, choć pozornie bardziej złożona, jest najbardziej czytelna ze wszystkich trzech. Mateuszowe sformułowanie jest tak niezręczne, że ociera się o niezrozumiałość i absurd. Bowiem jednym tchem mówi o tym, że był szabatowy wieczór (ὀψὲ δὲ σαββάτων) i że był świt pierwszego dnia po szabacie (τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων). Ten szum informacyjny da się wyjaśnić tylko chęcią połączenia w jedną formułę informacji zaczerpniętych z dwóch wersetów Mk. Chronologia Łukasza jest przejrzystsza, bowiem koncentruje się on tylko na informacji, jaką Marek przekazuje w 16,2. Rzadki czasownik ἐπιφώσκω[45] (w całej Biblii Greckiej tylko w Mt 28,1 i Łk 23,54) pozwala się domyślać, że formuła

44 Podobny zabieg stosuje Marek wymieniając imiona trzech apostołów - świadków różnych wydarzeń ważnych dla poznania, kim jest Jezus. Tylko on wspomina imiona Piotra, Jakuba i Jana przy okazji wskrzeszenia córki Jaira (5,37), przemienienia (9,2) i modlitwy w Ogrójcu (14,33), (K. STOCK, *Il racconto della passione nei vangeli sinottici, ad uso degli studenti*, cz. 1, Roma 1991, s. 110-114).

45 W Septuagincie (Hi 25,5; 31,26; 41,10) i w Ef 5,14 występuje forma ἐπιφαύσκω. W literaturze greckiej także niezmiernie rzadki. Zob. H. CONZELMANN, φῶς, φωτίζω, φωτισμός, κτλ., TWNT, wersja elektroniczna.

Mateuszowa została wypracowana dużym wysiłkiem redakcyjnym, ale bez zadowalającego skutku. Łukasz ją uprościł, a być może wykorzystał z większym powodzeniem termin do własnej narracji o pogrzebie Jezusa.

Cel wizyty kobiet przy grobie Jezusa związany jest w Mk 16,1 i Łk 24,1 z wonnymi substancjami, które miały służyć do namaszczenia zwłok[46]. Inaczej jest w relacji Mateusza, który pisze, iż poszły „obejrzeć" grób. Wytłumaczyć tę różnicę można w ten sposób, że tylko Mateusz wspomina o straży zaciągniętej przy opieczętowanym kamieniu blokującym wejście. Taka sytuacja w sposób oczywisty uniemożliwiałaby fizyczny kontakt ze zwłokami konieczny do zabalsamowania ich. Własny motyw Mateuszowy (straż przy grobie i opieczętowanie wejścia, Mt 17,62-66) zwycięża tutaj w konfrontacji z tradycją, której źródłem (albo pierwszym przedstawicielem) jest Marek. Jest jednak zastanawiające, że Mateusz nie zdecydował się zupełnie wyeliminować tego wątku, który nastręcza mu sporo kłopotu. Wykorzystał materiał Markowy 15,47, a więc starał się, pomimo świadomie wprowadzanych własnych elementów, pozostać jak najbliżej wspólnego nurtu tradycji. Skupienie się na postawie strażników i ich protektorów w Jerozolimie ma na celu ukazanie postawy oficjalnych środowisk religijnych judaizmu na wydarzenia pamiętnej Paschy. Jest to element antyżydowskiej (a dokładnie antyfaryzejskiej) strategii narracyjnej Mateusza. Jednocześnie można w ten sposób dostrzec staranność redaktorską tego autora, który nie pozwala sobie na brak logiki.

W opowiadaniu Mt 28,1-8 angelofania poprzedzona jest trzęsieniem ziemi (w. 2). Z ewangelistów tylko Mateusz używa terminu σεισμός (Mt 8,24; 27,54 i 28,2) poza apokalipsą synoptyczną[47]. Poza tym pisze o trzęsieniu ziemi używając czasownika sei,w (Mt 27,51), którego używa też w sensie przenośnym, opisując objawy wzburzenia (Mt 21,10) lub lęku (Mt 28,4). Inni ewangeliści tego czasownika nie używają. Można uznać więc tę wzmiankę o trzęsieniu ziemi za typowy element Mateuszowy, który ma uzupełnić opowiadanie przejęte z tradycji w tych punktach, które Mateusz musiał opuścić z powodu wprowadzenia wątku straży przy grobie.

Przed angelofanią w różny sposób synoptycy przedstawiają postawę kobiet. U Marka (Mk 16,2-3) są one zajęte rozważaniami, jak usunąć masywny głaz blokujący wejście do pieczary, a źródłem ich zdziwienia było znalezienie otwartego grobu.

46 J.D. Crossan, *Kto zabił Jezusa. Korzenie antysemityzmu w ewangelicznych relacjach o śmierci Jezusa*, Warszawa 1998, 235-239.

47 Mt 24,7; Mk 13,8; Łk 21,11.

W opowiadaniu Łukaszowym kobiety nie przewidują problemu, jaki musiałyby napotkać, gdyby chciały zrealizować swój plan namaszczenia ciała Jezusa. Jest to zupełnie niezrozumiałe, jeśli przyjąć, że to te same kobiety, które obserwowały scenę pogrzebu w Łk 23,55, a więc wiedzą one o głazie blokującym wejście. Łukasz pisze zaś dalej, że „znalazłszy kamień odsunięty od grobu, weszły" (Łk 24,2-3). Nie bierze więc w swym opowiadaniu zupełnie pod uwagę tego, że przeszkoda mogła zostać na swoim miejscu i wyprawa kobiet mogła nie mieć najmniejszego sensu. Jedynym wyjaśnieniem takiego rozwiązania narracyjnego w Łk jest przyjęcie, że redaktor tego tekstu opierał się na wersji Mt, w której otwarcie grobu nie mogło być brane przez kobiety pod uwagę ze względu na obecność strażników, a wszystko musiała rozwiązać niespodziewana interwencja anioła (Mt 28,2). Pierwotny charakter ujęcia Mateuszowego przed Łukaszowm znajduje tutaj kolejne potwierdzenie.

Wspólnym elementem wszystkich trzech opowiadań synoptycznych jest angelofania (Mt 28,2; Mk 16,5; Łk 24,4). Co prawda można dostrzec pewne różnice między opowiadaniami poszczególnych ewangelistów, ale punkty zgody są istotniejsze. Zaczniemy jednak od różnic, jako cech indywidualnych poszczególnych opowiadań. Mateusz pisze wprost o aniele, który pojawia się kobietom, Marek – o młodzieńcu, a Łukasz – o dwóch mężczyznach. Te rozbieżności muszą być rozpatrywane na tle rozwiązań wypracowanych indywidualnie przez redaktorów poszczególnych Ewangelii na użytek opisu angelofanii[48]. Spośród synoptyków Marek najrzadziej, bo tylko w 6 wersetach, mówi o aniołach, Mateusz i Łukasz – zdecydowanie częściej (odpowiednio w 20 i w 25). Mk mówi o aniołach jako istotach przebywających w niebie (Mk 8,38; 12,25; 13,32) lub w czasach ostatecznych (Mk 13,27). O działalności aniołów na ziemi mówi tylko w Mk 1,13, a więc w tekście dość wyjątkowym. Kuszenie Jezusa bowiem mogło mieć przedsynoptyczne źródło[49], które synoptycy wykorzystali w bardzo rozmaity sposób. Wzmiankę o posłudze aniołów po zakończeniu próby ma także Mateusz (Mt 4,11). Jej związek ze wzmianką o aniołach, które posyła Bóg do posługi swemu Synowi (Mt 4,6; Łk 4,10, por. Ps 91,11) wydaje się być elementem logicznie dopracowanego zakończenia, w którym diabeł wykonuje polecenie Jezusa (por. Mt 4,10) a Bóg spełnia obietnicę z psalmu[50].

48 A. Läpple, *Aniołowie*, Kraków 2004, s. 50-52; H. Skoczylas, „Rola aniołów w Dziele Łukasza", w: *Księga o aniołach*, Kraków 2003, s. 33-71, zwł. s. 51-52.

49 A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*, Lublin 2001, s. 253-256; tenże, *Ewangelia według świętego Mateusza*, rozdziały 1-13 (NKB 1/1), Częstochowa 2005, s. 158-159.

50 „Krótki opis kuszenia Marek kończy słowami, w których można dostrzegać aluzję do Psalmu 91,11nn: 'aniołowie zaś mu służyli'. Słowa te znajdują się również w zakończeniu obszernego opisu kuszenia u Mateusza i stają się w pełni zrozumiałe tylko w powiązaniu z opisanym tam

Marek pomija opis prób, jakim przeciwnik poddawał Jezusa (lub nie zna źródła, w którym była przekazana informacja o nich), na którym opierają się pozostali synoptycy. Jeśli Mk 1,13 byłby tekstem, który Marek przejął z wcześniejszego źródła, nie ma w tekście będącym jego własnym wkładem ani jednego miejsca, gdzie aniołowie pojawiają się, by wykonywać działania związane z biegiem wydarzeń na ziemi. Nie dziwi więc, że Marek nie posługuje się terminem technicznym. Nazywa postać widzianą przez kobiety młodzieńcem (νεανίσκος). Terminu tego używa jeszcze tylko w Mk 14,51, w tajemniczym epizodzie z nagim chłopcem uciekającym z Getsemani. Próbowano połączyć te dwie sceny[51], ale nie były to usiłowania przekonujące. Tylko raz w całej Biblii Greckiej, poza Mk 16,5, anioł nazwany jest „młodzieńcem": w Tb 5,10, ale tylko w tekście dłuższym, z Kodeksu Synaickiego. Terminu tego nie można uznać za szczególny wyróżnik stylu Markowego. Żeby wskazywał on na istnienie niezależnego, przed-Markowego źródła do narracji o wydarzeniu paschalnym, też nie mamy jednoznacznych dowodów. Pozostaje więc trzymać się faktów: Marek tożsamość istoty przebywającej w grobie określa przez opis: „zasiadającego po prawej stronie, ubranego w białą szatę" (Mk 16,5). Jest to obraz spokrewniony z wizją Syna Człowieczego, jaką Jezus przedstawia w czasie procesu (Mt 26,64; Mk 14,62; Łk 22,69, por. Dn 7,13 i Ps 110,1), przy czym element białego odzienia zbliża go do wizji przemienionego Jezusa (Mt 17,2; Mk 9,3; Łk 9,29). Zwrot „po prawej stronie" (ἐν τοῖς δεξιοῖς) nastręcza nieco wątpliwości gramatycznych, ponieważ czasownik „siedzieć" (κάθημαι) z określeniem „po prawej stronie" używany jest najczęściej w konstrukcji przyimka ἐκ z genetiwem liczby mnogiej przymiotnika δεξιός. Jeśli w konstrukcji występuje evn, wymaga datiwu, ale w liczbie pojedynczej (Mk 4,1; Mt 4,16; 11,16; par. Łk 7,32, Mt 26,69; Łk 10,13). Nigdzie jednak w konstrukcjach z ἐν, jakie można znaleźć u synoptyków, nie występuje przymiotnik δεξιός. Konstrukcja analogiczna pod tym względem do omawianej, ale z innym czasownikiem, występuje tylko w 1 Mch 9,14. Poza tym nie dowiadujemy się z tekstu Mk po prawej stronie czego, albo na prawo od czego siedział ów młodzieniec. Zakłada się milcząco, że punktem odniesienia jest miejsce zajmowane przedtem przez zwłoki Jezusa. Jednak to nie precyzja opowiadania jest celem Marka, ale wprowadzenie pewnej stylistyki, która ma wywołać u czytelnika odniesienia do frazeologii typowej dla apokaliptyki. Anioł ukazuje się kobietom wtedy, gdy mają już wiele wątpliwości i pytań. Znalazły

szerszym kontekstem" (J. RATZINGER/BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz 1, Od chrztu w Jordanie do Przemienienia, Kraków 2007, s. 37).

51 Zob. D. SENIOR, *La passione di Gesù nel Vangelo di Marco*, Milano 1988, s. 86.

bowiem niespodziewaną odpowiedź (Mk 16,4) na pytanie, jakie stawiały sobie w drodze (w.3). Problem ogromnego głazu, jaki zatoczono, by zamykał wejście do grobu (Mk 15,46), musiał stanowić praktyczną trudność, od której rozwiązania zależało powodzenie przedsięwzięcia kobiet. Po zaskoczeniu spowodowanym nagłym rozwiązaniem problemu zamknięcia grobu, następnym stopniem wzrostu napięcia jest wizja anioła. Reakcja kobiet opisana jest przez Marka typowym dla niego czasownika „dziwić się", „być w stanie zdumienia" (Mk 9,15; 14,33; 16,5.6, poza tym występuje on tylko w Syr 30,9). Marek stosuje ten termin konsekwentnie tak w opowiadaniu, jak i w wypowiedzi anioła. Opowiadanie Markowe jest dość oryginalne, jeśli chodzi o zastosowane środki literackie, i nie wydaje się, by było nawiązaniem do innych angelofanii. Jest bardzo spójne wewnętrznie i bierze pod uwagę logikę wydarzeń.

Angelofania Mateuszowa jest natomiast zbudowana na określeniu postaci, która się ukazuje, jako anioła Pańskiego. Jest to charakterystyczne dla narracyjnych ksiąg Bibii Hebrajskiej określenie anioła (מַלְאַךְ יְהוָה), tłumaczone przez Septuagintę ἄγγελος τοῦ κυρίου[52]. Jest to nie tylko wyraźny odsyłacz do tekstów świętych judaizmu, ale także jednoznaczna informacja dotycząca osoby, która jest ostatecznym sprawcą działania, którego anioł jest tylko narzędziem. Mateusz bardzo chętnie korzysta z tego określenia w ewangelii dzieciństwa (Mt 1,20.24; 2,13.19) i sięga do niego w 28,2. Także Łukasz używa tego zwrotu, choć chętniej w Dz (5,19; 8,26; 12,7.11.23), niż w Łk (1,11; 2,9), gdzie preferuje określenia aniołów nie tak mocno związane z tradycją judaizmu. Mk i J zupełnie nie korzystają z tego wyrażenia, jak też inni, poza wymienionymi, autorzy Nowego Testamentu. Jeśli zaś chodzi o opis anioła, to jest on wyraźnie inspirowany tekstem Dn: porównanie wyglądu do błyskawicy (ἡ εἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπὴ) jest zapożyczone z Dn 10,6, a porównanie białej szaty do śniegu – z Dn 7,9. Żaden inny autor Nowego Testamentu nie wykorzystuje tych elementów tekstu Dn w opisie angelofanii, natomiast Mt sięga do Dn 7,9 dość często, jeśli chodzi o inne szczegóły (por. Mt 19,28; 20,21; 25,31). Można więc potraktować opis wyglądu anioła jako charakterystyczny dla stylu Mateusza i uznać za ślad jego redaktorskiej pracy. Zwraca natomiast uwagę fakt, że z tych samych tekstów Dn korzystał autor Ap.

52 G. von RAD, „mal'āk nell'AT", TWNT, t. 1, s. 77; S.A. MEIER, „Angel of Yahweh", w: *Dictionary of the Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst, Leiden i in. 1999, s. 53-59.

Tylko Mt zawiera opowiadanie o odsunięciu kamienia przez anioła. Nadaje to jego narracji znacznie więcej dynamizmu, bowiem w jej centrum znajduje się nie bezradność kobiet, jak w Mk, ale konfrontacja potężnego posłańca YHWH ze zbrojną strażą postawioną przez Piłata na prośbę arcykapłanów. Szczegółowe przedstawienie reakcji strażników zawiera szczegóły charakterystyczne dla lęku epifanicznego[53]. Nieistotny jest natomiast dla niego fakt, że kobiety weszły do wnętrza pieczary i zobaczyły pusty grób. Nie opisuje też ich reakcji na angelofanię. Kobiety prowadzą dialog z aniołem siedzącym na odsuniętym kamieniu, przed grobowcem (Mt 28,5). Grupa, do której należała Maria Magdalena, nie jest więc w tym kontekście grupą świadków pustego grobu, ale raczej grupą odbiorców przesłania skierowanego do nich przez pełnego mocy i grozy posłańca YHWH. Sposób opowiadania, jaki wybrał Mateusz, czyni więc postawę i rolę kobiet tłem Bożego działania. Słowa skierowane do nich przez anioła źle wiążą się z poprzednio opowiedzianymi wydarzeniami, za to dość wiernie (jeśli chodzi o treść, ponieważ zostały samodzielnie przez Mateusza sformułowane) podążają za Mk.

Aniołowie w Łk 24,4 są określeni jako „dwaj mężczyźni" (ἄνδρες δύο), co zaskakuje w Ewangelii dość chętnie posługującej się dosłownym wyrażeniem, jakiego użył Mateusz. Łukasz ogranicza także ich opis do wzmianki o kolorze szat. Obydwie te cechy zbliżają go do Mk. Już wcześniej jednak była okazja, by powiedzieć o szczegółach, które zbliżają Łk do wersji Mt. Rozważyć teraz należy pochodzenie własnych elementów angelofanii w Łk. Wyrażenie „dwaj mężowie" na określenie aniołów[54] pojawia się w całej Biblii Greckiej wyłącznie w Dziele Łukaszowym: Łk 24,4 i Dz 1,10. Warto zauważyć, że tylko Łukasz posługuje się nim w opowiadaniu o przemienieniu Jezusa (Łk 9,30.32). Jeśli chodzi zaś o opis aniołów, to w Łk 24,4 znajdujemy informację, że ich szaty lśniły jak błyskawica. Użycie czasownika „błyszczeć jak błyskawica", „lśnić" (ἀστράπτω) ogranicza się w Nowym Testamencie tylko do Łk (17,24; 24,4), podobnie jak użycie pokrewnego „rozbłyskać" (ἐξαστράπτω᾽ tylko Łk 9,29). Na użycie terminu opartego na rdzeniu ἀστραπ - w opowiadaniu Łukasza mógł mieć wpływ tekst Mt. Na oznaczenie szaty w Łk 24,4 znajdujemy także rzadki termin ἐσθής, który w Nowym Testamencie występuje 7 razy, z czego w Łk 2 (23,11; 24,4) i w Dz 3 razy (1,10; 10,30; 12,21). Czasownik „stawać przed kimś, zbliżać się do kogoś" (ἐφίστημι) jest stosunkowo częsty w Septuagincie (74 razy), natomiast w Nowym Testamencie pojawia się

53 J. SZARLEJ, *Epifanie biblijne*, Katowice 2002, s. 204-205.

54 J. A. FITZMYER, *Luke*..., t. 2, s. 1544-1545; M. ROSIK, *Światła dnia trzeciego. Biblijne relacje o otwartym grobie i chrystofaniach*, Wrocław 2004, s. 70-71.

7 razy w Łk, 11 razy w Dz, 2 razy w 2 Tt (4,2.6) i raz w 1 Tes (5,3). Łukasz 3 razy używa go w kontekście angelofanii (Łk 2,9; 24,4; Dz 12,7), co jest jego indywidualnym rozwiązaniem, prawdopodobnie opartym na Za 1,11. Łk jest więc tekstem bardzo samodzielnym na poziomie słownictwa, dobrze wkomponowanym w plan narracyjny Dzieła Łukaszowego. Co do zasadniczych kwestii jednak jest zgodny z Mk i Mt. Można więc w sposób uzasadniony powiedzieć, że motyw dwóch aniołów jest Łukaszowy. Wykorzystuje go w scenach, w których chce ukazać manifestację chwały nieba na ziemi (przemienienie, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie). Motyw ten ma swój charakterystyczny słownik zawierający rzadkie i łatwo rozpoznawalne wyrazy.

O ile Mt i Mk opowiadają o angelofanii natychmiast po tym, jak kobiety, widząc odsunięty kamień, popadają w stan zdziwienia, o tyle Łk 24,2-3 opisuje czynności kobiet („znalazły kamień odsunięty", „weszły", „nie znalazły ciała"), nie wspomina natomiast o ich odczuciach związanych z usunięciem kamienia. Dopiero Łk 24,4 mówi o tym, że „nie były pewne", „zastanawiały się" (ἀπορεισθαι). Dopiero wtedy, gdy czynność ta trwała jakiś czas, pojawili się „dwaj mężowie". Nie są więc oni świadkami tego, co w grobie wydarzyło się wcześniej, ani sprawcami wydarzeń, które się tam rozegrały. Są jedynie odpowiedzią na wątpliwości i pytania kobiet. Reakcją kobiet na wizję aniołów jest upadnięcie na twarz (por. Tb 12,6), formuła podobna do Mt 17,6. W tekstach tych używa się czasownika φοβέομαι, natomiast Łk 24,5 posługuje się przymiotnikiem ἔμφοβος, który jest charakterystyczny dla Dzieła Łukaszowego (pojawia się w Biblii Greckiej 6 razy, w tym 2 razy w Łk: 24,5.37 i 2 razy w Dz: 10,4; 24,25)[55]. Z reguły gest prostracji opisywany jest czasownikiem pi,ptw (zarówno w Septuagincie: Rdz 17,3.17; Kpł 9,24; Lb 14,5; 16,4.22; 17,10; 20,6 i wiele innych, jak i w Nowym Testamencie: Mt 17,6; 26,39; Łk 5,12; 17,6; 1 Kor 14,25; Ap 7,11; 11,16). Łukasz znał więc to wyrażenie, natomiast tu używa czasownika κλίνω częstego w Septuagincie (63 razy), natomiast w Nowym Testamencie znacznie rzadszego (7 razy, w tym 4 razy w Łk: 9,12.58; 24,5.29)[56], nigdzie jednak w zwrocie „upadać na twarz". Łukasz opisuje więc gest adoracji ze trony kobiet w formule, która nie ma potwierdzenia w żadnej tradycji literackiej w Biblii Greckiej, a gest, jaki przypisuje kobietom, jest jego własnym elementem opowiadania, które większy nacisk kładzie na religijny wymiar wydarzenia, niż na rzeczywiste postawy i odczucia uczestników. Grupa kobiet ma więc do spełnienia w planie narracyjnym

55 Poza tym tylko Syr 19,24 i Ap 11,13.

56 Poza tym w Mt 8,20; J 19,30; Hbr 11,34.

Łukasza rolę pretekstu do wygłoszenia przez aniołów ich przesłania. Postawa kobiet nie jest uzgodniona z logiką wydarzeń, jaką proponuje Marek, nie wiąże się też z modyfikacjami, jakie do narracji wprowadził Mateusz. Faktyczna ich rola blednie, a autor skupia uwagę czytelnika na tym, co powiedzą aniołowie.

Można więc z tego zestawienia opisów angelofanii wysnuć wniosek, że podstawą opowiadania dla wszystkich trzech synoptyków jest Marek, Mateusz ma swój motyw, związany z antyjudaistycznym nastawieniem jego dzieła, zaś Łukasz opiera się czasem bezpośrednio na Mk a czasem na opowiadaniu Mt i to nawet tam, gdzie na skutek przeróbek jest ono mniej logiczne. Wszystkie trzy teksty prezentują więc jedną tradycję, która potwierdza udział Marii Magdaleny w wyprawie do grobu. Celem tej wyprawy miało być namaszczenie zwłok Jezusa, zaś okazało się, że stała się ona okazją do odkrycia, iż grób jest pusty. Interpretacja tego faktu jako skutku zmartwychwstania Jezusa była możliwa dzięki angelofanii i temu, co posłańcy z nieba powiedzieli kobietom.

Orędzie paschalne, jakie kobiety usłyszały od aniołów, u Mateusza i Marka dzieli się wyraźnie na następujące części: typowe dla angelofanii słowa informujące, że nie należy się bać, wyjaśnienie braku zwłok Jezusa w grobie i informacja dla uczniów, jak mogą spotkać zmartwychwstałego Jezusa. Łukasz nie ma krańcowych elementów. Jedynym celem dwóch aniołów jest informacja o zmartwychwstaniu. Jest to natomiast tekst najbardziej z tych trzech rozbudowany.

Słowa uspokajające kobiety w Mt 28,5 i Mk 16,6 są związane z indywidualnym sposobem opowiadania każdego z tych autorów. Nawiązanie do celu wizyty kobiet (poszukiwanie ukrzyżowanego) jest także przedstawione w podobnych słowach. Można zastanawiać się, które ze sformułowań jest bardziej pierwotne: Markowe, z użyciem określenia „Nazarejczyk", czy Mateuszowe. Tylko Marek (Mk 1,24; 10,47; 14,67; 16,6) i rzadziej Łukasz (Łk 4,34 i tylko w niektórych wariantach 24,19[57]) używają określenia Jezusa „Nazarejczyk" w formie Ναζαρηνός.

Powszechniejsza i występująca u wszystkich ewangelistów poza Markiem jest forma Ναζωραῖος (Mt 2,23; 26,71; Łk 18,37; J 18,5.7; 19,19; Dz 2,2; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 24,5; 26,9)[58]. Wydaje się, że Łukasz ma pierwszą formę tam, gdzie korzysta z materiału Marka (Łk 4,34, por. Mk 1,24). Można więc wnosić, że przejął ją, a niepewność dotycząca Łk 24,19 pokazuje, że formę tę przyjmowano z oporami. Tam, gdzie występuje ona u Marka, a istnieją teksty paralelne

57 B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1975, s. 185.

58 Występuje jeszcze określenie Jezusa Ἰησοῦς [υἱὸς τοῦ Ἰωσὴφ] ὁ ἀπὸ Ναζατὲθ [τῆς Γαλιλαίας] (Mt 21,11; Mk 1,9; J 1,45; por. Dz 10,38).

u Mateusza, jest ona opuszczana (Mk 10,47, por. Mt 20,30; Mk 16,6, por. Mt 28,5) lub zamieniana na „Galilejczyk" (Mk 14,67, por. Mt 26,69). Można więc znaleźć potwierdzenie takiego postępowania Mateusza z materiałem Marka, jakie obserwujemy w Mt 28,5, i uznać ten wers za przykład redaktorskiej pracy Mateusza. Mateusz i Marek zgadzają się, że anioł chce wyjaśnić, co stało się z ukrzyżowanym, którego szukają kobiety. Jest to spójne z wcześniejszą narracją Marka, ponieważ zarówno cel wizyty, jak i okoliczności angelofanii sprawiają, że zainteresowanie kobiet zwłokami jest zrozumiałe. U Mateusza natomiast wypowiedź ta brzmi szczególnie nielogicznie. Bowiem kobiety miały tylko obejrzeć grób, poza tym nie weszły do środka. Słowa anioła dają się więc w opowiadaniu Mateusza wyjaśnić tylko tym, że korzysta on z materiału Markowego i nie zawsze konsekwentnie łączy go z opowiadaniem Marka. Wyjaśnienie, czemu zwłok nie ma w grobie, u Mateusza znajduje się po stwierdzeniu „nie jest tutaj", a u Marka – przed. Jest to na pozór nic nie znacząca różnica gramatyczna, bez wpływu na sens. Jednak okazuje się, że to nie zwykły wariant syntaktyczny. Szyk, jaki zastosował Mateusz, pozwala na rozwinięcie wypowiedzi o frazę „jak powiedział" (καθὼς εἶπεν). Formuła ta występuje u Mateusza tylko tu, natomiast u Marka występuje aż 3 razy w odniesieniu do słów Jezusa, które realizują się przy okazji przygotowań do uroczystego wjazdu do Jerozolimy (Mk 11,6, por. Łk 19,32), przygotowania paschy (Mk 14,16, por. Łk 22,13) i w odniesieniu do spotkania Jezusa z uczniami w Galilei (Mk 16,7). Mateusz opuszcza ją regularnie. W przypadku przygotowania do wjazdu do miasta zastępuje ją zwrotem „uczynili, jak im nakazał" (Mt 21,6). Zwraca więc bardziej uwagę na posłuszeństwo uczniów, niż na przedwiedzę Jezusa. Podobnie jest w Mt 26,19, gdzie mowa jest o przygotowaniu paschy. Natomiast w Mt 28,6 formuła ta została przesunięta do tej części wypowiedzi anioła, aby wprowadzić ideę przepowiedzenia przez Jezusa Jego zmartwychwstania. Odpowiada to dość niejasnej z perspektywy przedpaschalnej przepowiedni związanej z pobytem Jonasza we wnętrznościach ryby (Mk 12,40) oraz zapowiedzi męki i zmartwychwstania (16,21; 17,23; 20,19). Sformułowanie Markowe, odnoszące przepowiednię Jezusa do spotkania po zmartwychwstaniu w Galilei (Mk 14,28), zdaje się pomijać to, co teologicznie istotniejsze. Choć więc u Mateusza (Mt 26,32) także znajduje się zapowiedź tego spotkania w Galilei, jest ona potraktowana jako mniej istotna. Można uznać, iż jest to skutek wprowadzenia przez Mateusza sceny chrystofanii, w której to właśnie kobiety, a wśród nich Maria Magdalena, są pierwszymi świadkami życia Zmartwychwstałego (Mt 28,9-10), nie mającej paraleli ani u Marka, ani u Łukasza. Przemieszczenie słów, które są wspólne dla Mateusza i Marka, okazuje

się więc u Mateusza elementem dalekosiężnej strategii narracyjnej, pozwalającej wprowadzić własny element opowiadania, który jest dla nas ważny o tyle, iż pokazuje nową rolę grupy kobiet. Na skutek Mateuszowego przepracowania materiału pochodzącego od Marka, kobiety stają się nie tylko świadkami pustego grobu, ale bezpośrednio doświadczają żywego Jezusa.

Łukasz w swojej wersji skierowanych do kobiet słów aniołów rozwija wprowadzony przez Mateusza wątek przepowiedzenia przez Jezusa Jego męki i zmartwychwstania. Porządkuje ten wątek przenosząc wzmiankę o ukrzyżowaniu Jezusa z początku wypowiedzi do tej części, w której streszczona jest cała droga paschalna Syna Człowieczego. Zamiast nawiązania do znajomości rzeczy przyszłych przez Jezusa, posługuje się charakterystyczną dla trzeciej Ewangelii formą wskazywania na plan Boży, który ma się zrealizować w Jezusie. Używa bowiem czasownika o ułomnej odmianie „trzeba" (δεῖ), który wielokrotnie w Ewangelii Łukasza odnosił się do tego planu zbawienia. Jest to zwieńczenie całego ciągu tekstów Łukaszowych tego rodzaju[59]. Zaskakuje natomiast, że Łukasz nie przejął od Mateusza sceny chrystofanii, której uczestniczkami byłyby kobiety[60]. Pierwsze spotkanie ze Zmartwychwstałym zarezerwowane jest u niego dla uczniów (Łk 24,13-35). Widać więc znowu podwójną zależność Łukasza od Marka i od Mateusza, ale zarazem też jego samodzielność w rozwijaniu własnego schematu narracyjnego i modelu teologicznego.

Bardzo istotne różnice pojawiają się wśród synoptyków w rozwiązaniu sceny przy pustym grobie lub w jego wnętrzu. Mk 16,8 pokazuje tylko lęk i ucieczkę kobiet, Mt 28,8 natomiast, zachowując na poziomie słownictwa motyw strachu i pospiesznego odejścia od grobu, przekształca tę ucieczkę w radosne głoszenie dobrej nowiny o zmartwychwstaniu Jezusa, które zostało przez uczniów przyjęte i wywołało skutek (Mt 28,16). Łk 24,11 natomiast przerzuca odpowiedzialność za nieskuteczność posłania kobiet z dobrą wieścią do uczniów na tych ostatnich. Opinia uczniów, właściwych destynatariuszy przesłania wielkanocnego, na temat wiadomości przyniesionych przez kobiety wyrażona jest słowem „bezsens", „pustosłowie" (λῆρος), które poza tym miejscem nie występuje w Nowym Testamencie[61]. Postawa uczniów zaś jest określona jako niewiara

59 Łk 9,22; 13,33; 17,25; 21,9; 22,37; 24,7.26.

60 Jest to zaskakujące w kontekście powtarzanych chętnie i rozpowszechnianych opinii, iż jedną z cech teologicznej wizji Łukasza jest „szczególna otwartość w ukazywaniu kobiet" i że „towarzyszenie kobiet Jezusowi" według Łukasza „było konstytutywnym czynnikiem powstania" pierwszej wspólnoty wierzących (por. J. RATZINGER/BENEDYKT XVI, dz. cyt., s. 156).

61 W Septuagincie pojawia się tylko w 4 Mch 5,11.

(ἠπίστουν). Czasownika ἀπιστέω używa spośród ewangelistów tylko autor Dzieła Łukaszowego (Łk 24,11.41 i Dz 28,24) oraz autor dłuższego zakończenia Mk w miejscach zależnych od Łk-Dz (Mk 16,11, por. Łk 24,11 i Mk 16,16, por. Dz 2,38; 16,31.33). Trudno więc powiedzieć, kto spośród synoptyków przekazuje wersję najbliższą prawdy historycznej. W efekcie trudno też ustalić, jaką rolę odegrały kobiety w rozprzestrzenianiu się Ewangelii o zmartwychwstaniu. Przyjęcie bardzo optymistycznej wizji Mateusza nastręcza najwięcej problemów, które tkwią także w tym, że jako źródło Mt okazuje się dość tendencyjnym materiałem, nie stroniącym od kreowania faktów dla potrzeb własnej wizji wydarzeń. Nie da się zlekceważyć trudności sygnalizowanych przez relacje Mk i Łk. Ich natura pozostaje jednak trudna do określenia. Nie da się wykluczyć, że zarówno postawa kobiet (ich strach i zagubienie wobec zaistniałej sytuacji), jak i niewiara uczniów odegrały swoją rolę. Obraz wydarzeń poranka owego pierwszego dnia po szabacie nasycony jest jednak bardziej niepokojem i lękiem, niż triumfalną atmosferą świętowania ostatecznego zwycięstwa Pana.

Była już okazja, by zasygnalizować Mateuszową scenę chrystofanii (Mt 28, 9-10). Stawia ona szereg poważnych pytań. Nie wiadomo bowiem, gdzie się rozegrała. W Mt 28,8 stwierdza się bowiem, że kobiety odeszły pospiesznie od grobu. Miejsce, w którym ukazał się im Chrystus, ani czas, jaki upłynął od rozmowy z aniołem, nie są podane. Jest to rzadki, na tle całego opowiadania Mt o męce, śmierci i zmartwychwstaniu, przykład nonszalancji co do chronologii i topografii. Czasownik „spotkać" (ὑπαντάω) nie został nigdy użyty na określenie wizji istoty nadprzyrodzonej. Także pozdrowienie χαίρετε trudno uznać za jednoznacznie wskazujące na pokrewieństwo tego tekstu z resztą Mt czy z jakimkolwiek innym tekstem. Podobnie powiedzieć można o zwrocie „obejmować nogi" (κρατέω τοὺς πόδας). Może tylko jeśli chodzi o użycie czasownika znaczącego „oddawać pokłon twarzą do ziemi" (προσκυνέω), można zaobserwować większą częstotliwość u Mateusza (13 razy), niż u innych ewangelistów (Mk – 2 razy; Łk – 3; J – 7). Tylko Łk używa go w opowiadaniu o chrystofanii (Łk 24,52). Zaskakuje natomiast fakt, że słowa Chrystusa nie wnoszą nic nowego względem przesłania wypowiedzianego przez anioła. Cała chrystofania robi więc wrażenie źle wpasowanej w pierwotne opowiadanie Mateuszowe i zbędnej. Wydaje się być późniejszym dodatkiem do tekstu, nie-Mateuszowego pochodzenia. Jego wprowadzenie zdaje się być rozwinięciem pozytywnej oceny roli kobiet jako świadków pustego grobu i przekazicielek anielskiego orędzia o zmartwychwstaniu.

Analiza tych szczegółów opowiadania pozwala prześledzić główne kierunki rozwoju u synoptyków tradycji literackiej związanej z porankiem zmartwychwstania

i pustym grobem. Po raz kolejny widzimy, że Marek jest źródłem informacji i punktem odniesienia dla Mateusza i Łukasza. Z tych ostatnich dwóch każdy korzysta z Marka na swój sposób, chociaż Mateusz zdaje się być pierwszy i jego praca uwzględniana jest przez Łukasza. Mateusz ma jednak własny materiał, który jest dla niego na tyle ważny, że poświęca tradycję Markową tam, gdzie to potrzebne. Do tego własnego materiału należą: sprawa straży przy grobie i pieczęci oraz chrystofania z udziałem kobiet. W tym spotkaniu ze Zmartwychwstałym uczestniczyła także Maria Magdalena. Jest to jednak tylko jedna tradycja, z którą należy skonfrontować przekaz Janowy.

Opowiadanie Jana (J 20,1-18) ma zupełnie inny plan narracyjny i łączy obecność samej tylko Marii Magdaleny przy pustym grobie (J 20,1) z chrystofanią, której tylko ona jest świadkiem (J 20,11-18). Przypomina w tym Mateusza (z późniejszymi dodatkami), co jest tym wymowniejsze, że w angelofanii (J 20,12) używa, podobnie jak on, słowa „anioł", rzadkiego w tym tekście, bo występującego tylko w trzech wersetach (J 1,51; 12,29; 20,12) oraz w późniejszej wstawce do opowiadania o uzdrowieniu przy Sadzawce Owczej J 5,4. Być może to właśnie narracja Mateuszowa podsunęła autorowi J ideę chrystofanii przed spotkaniem z uczniami i postawienia na miejscu pierwszego świadka, że Pan żyje – kobiety.

Nie jest to jednak jedyny ślad wpływów synoptyków na J w tej perykopie. Początek narracji Janowej (J 20,1) jest bardzo zbliżony do drugiej części wskazówek chronologicznych w opowiadaniu Marka (Mk 16,2), co ilustruje zestawienie:

Mk 16,2	**J 20,1**
καὶ λίαν πρωῒ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἔρχονται [πρωῒ] ἐπὶ τὸ μνημεῖον ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου	Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ ἔρχεται πρωῒ σκοτίας ἔτι οὔσης εἰς τὸ μνημεῖον καὶ βλέπει τὸν λίθον ἠρμένον ἐκ τοῦ μνημείου

Jest to raczej podobieństwo bezpośrednie, nie związane z pośrednictwem Łk 24,1, bowiem lista elementów podobnych między Mk 16,2 i J 20,1 obejmuje także elementy nieobecne w Łk 24,1. Jest to o tyle istotne, że dwaj aniołowie

(J 20,12)[62] zbliżają opowiadanie Janowe do wersji Łukasza (Łk 24,4). Podobnie rzecz się ma z podkreśleniem obecności Piotra przy pustym grobie (J 20,2, por. Łk 24,12), gdzie w obydwu tekstach pojawia się stwierdzenie, że Piotr „wrócił do siebie", tyle, że u Jana towarzyszy mu „uczeń, którego Jezus miłował". Narracja Janowa wykazuje więc bliski kontakt redakcyjny i zależności od opowiadań synoptyków. Można z tego wysnuć wniosek, że ma ona wtórny, zależny charakter co do ram opowiadania. Powstaje więc pytanie dla nas zasadnicze: czy to samo można powiedzieć o roli i osobie Marii Magdaleny?

W całym opowiadaniu J 20,1-18 jest ona postacią pierwszoplanową. Od samotnej wyprawy do grobu aż do radosnego przekazu słów wypowiedzianych tylko do niej, Maria Magdalena jest nieprzerwanie obecna w narracji. Z grona uczniów pojawiają się tylko Piotr i „uczeń, którego Jezus miłował" (J 20,2-10). Zbiorowość uczniów, nazwanych braćmi Jezusa (J 20,17), pojawia się jako pośredni adresaci słów Jezusa. Poza tym w scenie uczestniczą tylko dwaj aniołowie (J 20, 12-13) i Jezus (J 20,13-17). Marginalna wydaje się rola aniołów. Nie mają oni żadnego własnego zadania do wykonania. Siedzą tam, gdzie znajdowało się ciało Jezusa. Zadają tylko pytanie, na które otrzymują odpowiedź, ale nie wpływa to na bieg akcji. Faktycznie nie biorą w niej udziału, a są tylko stylistycznym ornamentem wprowadzającym chrystofanię i, przez charakterystyczne rozmieszczenie (J 20,12), elementem scenografii. Wprowadzenie aniołów wydaje się więc być ukłonem autora J w kierunku tradycji synoptycznej, której w tym przypadku nie potrzebował, jednak nie chciał jej kwestionować. Fabuła opowiadania angelofanii nie wymaga, bowiem całość rozgrywa się między Jezusem, Marią Magdaleną i uczniami[63].

Maria Magdalena pojawia się na scenie wydarzeń dość niespodziewanie. Marginalna rola, jaką przypisywano jej w J do tej pory, nie zapowiadała, że w kluczowym momencie stanie się postacią pierwszoplanową. Znamy ją bowiem jedynie ze sceny, w której statystowała, nie odgrywając żadnego znaczenia (J 19,25). Co skłoniło ją do wyprawy w niedzielny poranek, tego też autor nie uznaje za istotne wyjaśnić. Jej obecność przy grobie jest zrozumiała sama przez się. Wydaje się, że taka sytuacja byłaby nie do pomyślenia w oparciu tylko i wyłącznie o tekst J. Oczywistość obecności Marii Magdaleny przy grobie ma swe wyjaśnienie w pewności, jaką autor J i wspólnota, do której się zwracał,

62 P. Simenel, „Les deux anges de Jean 20,11-12". EThR 67(1992), s. 71-76.

63 A. Jankowski, *Aniołowie wobec Chrystusa. Chrystocentryczna angelologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 70-71.

czerpali skądinąd. Tylko tradycja synoptyczna przedstawia jakieś wyjaśnienie tej kwestii. Jeśli tak jest, nie jest to jednak rozwiązanie jednoznaczne i wolne od trudności. Skoro bowiem tradycja synoptyczna jest zgodna w punkcie fundamentalnym: kobiety, do których należała Maria Magdalena, stanowiły grupę, w której żadna nie była uprzywilejowana, to dlaczego J wyróżnia jedną z nich? Trudno znaleźć prostą odpowiedź na to pytanie. Trzeba szukać rozwiązań, które mają zastosowanie do J jako całości, co jest trudne, skoro jest to tekst o skomplikowanej i różnie rekonstruowanej historii redakcji. Jedną z pierwszych cech J, jaka rzuca się w oczy przy pobieżnej nawet lekturze, jest długość perykop, która jest wyraźnie dłuższa, iż w przypadku synoptyków. W tekście trzech pierwszych ewangelii można o wiele łatwiej znaleźć to, co krytyka form nazwała „krótkimi formami"[64]. Opowiadania w J są rozbudowane i składają się przeważnie z wielu epizodów. Inną cechą stylu Janowego jest sposób konstruowania postaci. Są to wyraźnie zarysowane osobowości, którym daje się osadzenie w konkretnej sytuacji, bardzo często imię lub przynajmniej wyraźne cechy indywidualne. Czy postaci te są wyłącznie tworami warsztatu literackiego autora J? Co myśleć na przykład o historyczności Nikodema, który pojawia się wyłącznie w J (3,1-21; 7,50; 19,39)? Z całą pewnością bowiem nie chodzi tu o jedynego znanego ze źródeł pozabiblijnych Nikodema, posłańca Arystobula[65], bowiem chodzi o dwie osoby, które nie mogłyby żyć w tych samych czasach. O ile jednak nie poddajemy w wątpliwość istnienia Nikodema z dzieła Józefa Flawiusza, o tyle podważanie historyczności Nikodema, rozmówcy Jezusa, też nie wydaje się uzasadnione. Czy można jednak na tej samej płaszczyźnie rozważać przypadek Samarytanki z Sychar (J 4,7nn) czy niewidomego od urodzenia, którego uzdrowił Jezus (J 9,nn) i najważniejszy z teologicznego punktu widzenia – „ucznia, którego Jezus miłował" (J 13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20)? Byłoby bardzo wielkim uproszczeniem uznanie tych postaci wyłącznie za dzieło twórczej wyobraźni autora J. Ich obecność w opowiadaniach J pokazuje jednak, że bohaterowie tego tekstu pokazują się czasem na scenie tylko w jednym epizodzie, by stać się elementem konstrukcji narracji, natomiast poza tą rolą ich jednostkowy los nie interesuje autora J. Marię Magdalenę możemy śmiało dołączyć do galerii tego rodzaju postaci z J. Warto natomiast podkreślić, że odróżnia ją od nich niestaranne wprowadzenie jej na scenę, o którym już była mowa. To zbliża jej przypadek

64 K. Romaniuk, *Morfokrytyka i historia redakcji czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, Warszawa 1983, s. 13-18; J. Muddiman, „Krytyka form", w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*..., s. 412-417.

65 Józef Flawiusz, *Starożytności*..., 14,37.

raczej do Józefa z Arymatei, omówionego wcześniej, choć i ten w J doczekał się portretu bogatszego w szczegóły. Taką strategię narracyjną w przypadku autora, który daje rozliczne próby swej umiejętności kreślenia indywidualnych portretów bohaterów, da się uzasadnić tylko tym, że dla czytelnika postać Marii Magdaleny jest rozpoznawalna, podobnie jak postać Matki Jezusa (J 2,1.3; 6,42; 19,25.26), której nawet imienia nie podaje. Podstawowe kwestie teologiczne Jan przedstawia w formie, która nie tyle skierowana jest do tłumu słuchaczy, ale raczej do ograniczonej grupy rozmówców czy też jednego interlokutora[66]. Wziąwszy więc pod uwagę Janowy sposób opowiadania, skoncentrowanie całego epizodu przy pustym grobie wokół jednej osoby, Marii Magdaleny, nie dziwi. Warto zresztą zauważyć, że konsekwentnie eliminował on grupę kobiet – świadków męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa. W J 19,25-26 występuje bowiem nie grupa kobiet, ile raczej grupa osób bardzo blisko związanych z Jezusem: dwie osoby z kręgu rodzinnego (Matka i ciotka) oraz dwie osoby z kręgu przyjaciół i uczniów („uczeń umiłowany" i Maria Magdalena). Z obydwu tych segmentów grupy autor J wybiera po jednej osobie, które uczestniczą intensywniej w tym epizodzie. Także w opowiadaniu o zmartwychwstaniu, a raczej o dochodzeniu uczniów Jezusa do wiary w zmartwychwstanie, Jan stosuje własne rozwiązanie narracyjne. Nie można jednak na podstawie literackiego charakteru tej sceny w J uznać niehistoryczności postaci samej Marii Magdaleny. Nie możemy jednak uważać J za świadectwo odrębnej tradycji.

Tym wyraźniej jednak widać na tym tle, jak się w J zwiększyła rola Marii Magdaleny jako wyjątkowego świadka zmartwychwstania. Ukazanie się Zmartwychwstałego Jezusa tylko Marii Magdalenie uznać można za własny wątek J. Mk 16,9 jest wyraźnie wtórnym tekstem (dłuższe zakończenie)[67]. Zawiera bowiem wątki J 20,11-18 (ukazanie się Marii Magdalenie) i Łk 8,2 (uwolnienie Marii Magdaleny od siedmiu złych duchów).

Możemy przyjąć za fakt dość solidnie poświadczony historycznie, że Maria Magdalena była obecna przy grobie Jezusa w poranek zmartwychwstania. Jest on poświadczony przez jedną, ale bardzo rozgałęzioną i wielokrotnie poświadczaną tradycję, która bierze początek u Marka lub w jego źródle, natomiast jest

66 A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 115-119.

67 B. Górka, *Pomiędzy aktem wiary a faktem chrztu. Instytucja nawrócenia w Kościele pierwotnym*, Kraków 2000, 125-130; W. Popielewski, „'Ponieważ się bały' (ἐφοβοῦντο γάρ) – Mk 16,8 – niedokończona Ewangelia?", w: *„Stworzył Bóg człowieka na swój obraz". Księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Mariana Gołębiewskiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2002, s. 343-363; M. Rosik, *Światła dnia trzeciego*..., s. 9-27.

utrzymywana w narracjach innych ewangelistów, którzy nie są zainteresowani przechowywaniem jej dla własnych celów literackich czy teologicznych. Idea, że Maria Magdalena widziała wtedy zmartwychwstałego Jezusa, zdaje się być stosunkowo późna. Redaktor, który uzupełnił Mt, stworzył podstawę dla sceny Janowej, w której Maria Magdalena otrzymała główną rolę w ewangelicznym scenariuszu. Ewangelie, choć nie są do końca zgodne, nie pozwalają na podważenie historyczności osoby Marii Magdaleny i faktu jej obecności przy grobie, nie mogą jednak posłużyć do ustalenia z całą pewnością rzeczywistego przebiegu wydarzeń tego ranka. Bardziej rozsądne zdaje się przyjęcie scenariusza, jaki zaproponowali synoptycy: Maria Magdalena była jedną z uczestniczek porannej wyprawy do grobu Jezusa. Redaktor Mt dowartościował rolę kobiecych świadków zmartwychwstania, a Jan zdecydował się podkreślić indywidualną rolę Marii Magdaleny.

Ewangelie kanoniczne dają nam pewien materiał do ustalenia, jak kształtowała się literacka tradycja dotycząca Marii Magdaleny. Zapoczątkował ją Marek (lub jego źródło do opowiadania o męce i zmartwychwstaniu), podając informację o tym, że kobieta ta była świadkiem ukrzyżowania, pogrzebu i pustego grobu. Tradycję tę powtórzył Mateusz, który wykorzystał Marka, dokonując nieznacznych tylko zmian redakcyjnych. Nie miał raczej odrębnego, obszerniejszego źródła, lecz pracował na materiale przejętym od Marka i anegdotycznych przekazach. Zależność Łukasza od dwóch poprzednich wydaje się pełna, a w każdym razie nie negują jej drobne interwencje redaktorskie.

Maria Magdalena ma więc w Ewangeliach więcej niż jedno życie. Każda z ewangelii kanonicznych ukazuje nieco inny jej portret. Nie oznacza to jednak, że można uznać tę postać za literacką fikcję. Istnieją argumenty, aby w tej wielości ujęć literackich zobaczyć starożytny fundament historyczny[68], a Jan widział nawet powody, by uczynić z niej jednego z najważniejszych świadków zmartwychwstania.

Fakt ten stał się dla krytyków chrześcijaństwa podstawą do zarzutów przeciw nauce chrześcijan. Celsus, który stał się wzorem dla wielu pogańskich pisarzy zwalczających religię chrześcijańską, zwrócił uwagę na ten słaby punkt narracji ewangelicznej: „Celsus zapytuje: 'Któż to widział?' I atakuje opowiadanie o Marii Magdalenie, o której napisano, że widziała, rzecze: 'Szalona kobieta,

68 R.E. Brown, *The Death of Messiah*..., t. 2, s. 1195; 1273.

jak mówicie'"[69]. Rozumowanie to znalazło naśladowcę w neoplatońskim filozofie Porfiriuszu: „Dlaczego [zmartwychwstały Jezus] nie ukazał się (...) choćby osobom godnym zaufania między Rzymianami (...). Zamiast tego ukazał się On Marii Magdalenie, prostackiej kobiecie, którą kiedyś opętało siedem duchów, pochodzącą z jakiejś okropnej mieściny"[70]. Sytuacja taka była do przewidzenia, a więc cytowanie właśnie Marii Magdaleny jako koronnego świadka śmierci i zmartwychwstania Jezusa mogło opierać się wyłącznie na wierności historycznym aktom, nie zaś na względach literackich. To, że Jan wyizolowuje ją z grona kobiet, które widziały pusty grób i Jezusa, osłabia walor argumentacyjny opowiadań o pustym grobie i chrystofanii w jego pobliżu. Fakt ten da się wytłumaczyć tylko autorytetem, który właśnie Maria Magdalena miała we wspólnocie, w której powstawała Ewangelia Janowa. Być może wspólnota ta poddana była podobnym procesom, jakie uwidoczniły się w ETm, ale odpowiedziała na nie zupełnie inaczej. Te zmienne koleje losu opowiadania o Marii Magdalenie nie wpłynęły w żaden sposób na to, w jakiej ukazywano ją roli. W tekstach kanonicznych zawsze była to rola świadka Jezusowej śmierci i zmartwychwstania.

Jaką rolę odegrała Maria Magdalena w teologii poszczególnych Ewangelii?

Ujęcie diachroniczne opowiadań, w których występuje Maria Magdalena, daje nam podstawę do tego, by zobaczyć, jak poszczególni autorzy Nowego Testamentu, którzy zajmują się nią w swych opowiadaniach, określają jej rolę w kształtowaniu się przekonania o prawdziwości wydarzeń związanych z Jezusem z Nazaretu.

Ewangelia Marka

Tylko Marek konsekwentnie powtarza listę imion kobiet, które stały pod krzyżem (Mk 15,40) i były świadkami pustego grobu (Mk 16,1). W Mk 15,47 mowa jest o dwóch Mariach: Magdalenie i [matce?] Józefa, jako tych, które asystowały przy pogrzebie. Są one także dwiema pierwszymi postaciami na liście obecnych pod krzyżem[71]. Można więc przyjąć, że ta grupa, nie występująca

69 Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, polskie tłum. S. Kalinkowski, Warszawa ²1986, s. 126. Do motywu tego powraca też na s. 133.

70 Porfiriusz z Tyru, *Przeciw chrześcijanom*, polskie tłum. P. Ashwin-Siejkowski, Kraków 2006, s. 69-71.

71 R.E. Brown, *The Death of Messiah*..., t. 2, s. 1251.

nigdzie indziej w jego Ewangelii, pełni rolę gwarantów historyczności i świadków koronnych wydarzenia paschalnego. Nie podkreśla się szczególnych kwalifikacji tej grupy świadków. Pierwotne zakończenie Mk pokazuje raczej, że z powodu lękliwej postawy kobiet przepowiadanie staje się niemożliwe, ponieważ na nich zatrzymuje się dobra nowina. W grupie tej Maria Magdalena jest zawsze wymieniana jako pierwsza, jednak nie otrzymuje żadnej zindywidualizowanej roli. Dalsze zakończenia Mk stawiają sobie za cel wyjście ze ślepego zaułka narracyjnego. Czynią to w oparciu o materiał zaczerpnięty z innych tekstów kanonicznych Ewangelii, które teraz mają okazję spłacić dług zaciągnięty u autora Mk we wcześniejszych fazach redakcji. Dodanie w Mk 16,9 odsyłaczy do wydarzeń wyróżniających ją w tej grupie (egzorcyzm Jezusa i spotkanie ze Zmartwychwstałym) świadczy o rozwoju zapotrzebowania na podkreślanie indywidualnych cech tej właśnie postaci, co może oznaczać tylko i wyłącznie wzrost jej znaczenia we wczesnochrześcijańskiej apologetyce.

Ewangelia Mateusza

W sposobie ukazania grupy kobiet będących świadkami śmierci, pogrzebu i pustego grobu Jezusa Mateusz jest ściśle zależny od Marka[72]. Odstępstwa od przyjętego od Marka materiału są związane z własnym zamysłem teologicznym Mateusza, jednak w koncepcji tej Maria Magdalena nie zajmuje żadnej szczególnej pozycji. Pozostaje „kobietą z tłumu", która asystuje w ważnych momentach, dlatego może być ich świadkiem. Trzeba jednak zauważyć, że wraz z całą grupą kobiet staje się uczestnikiem nie tylko angelofanii, ale także, choć już pewnie za sprawą późniejszego redaktora, spotkania z żywym i zwycięskim Chrystusem. Kobiety spełniają także z dobrym skutkiem swą rolę świadków. Ich słowa umożliwiają uczniom spotkanie z Jezusem w Galilei. Wcześniej otrzymana od Jezusa obietnica spotkania (Mt 26,32) nie zostałaby zrealizowana, gdyby nie pośrednictwo tych, które pierwsze zobaczyły Pana. Dopiero ten ewangelista ukazał pozytywną rolę tej grupy i uczył z całej grupy, a nie tylko z Marii Magdaleny, „apostołki apostołów". Naprowadził w ten sposób innych autorów Nowego Testamentu na myśl, że kobieca posługa wobec zmarłego Mistrza z Nazaretu może przekształcić się w posługę ewangelizacyjną dla Jego uczniów, która stanie się podstawą wielkiej misji Kościoła (Mt 28,16-20). Przy całym zamieszaniu, jakie wprowadza wokół wyprawy kobiet do grobu, z powodu nie zawsze udanych prób połączenia narracji

72 Tamże, s. 1254.

Markowej z własnym materiałem, Mt włożył wiele pracy w to, aby uczynić z grupy kobiet znaczący podmiot opowieści o zmartwychwstaniu.

Ewangelia Łukasza

Maria Magdalena w ujęciu Łukasza jest przede wszystkim osobą doświadczającą zbawczej mocy Jezusa, który najpierw wyzwala ją od wpływu złych duchów, co wywołuje postawę wdzięczności w formie służby (Łk 8,1-3). Nie należy się dziwić, że do Łukaszowego planu narracyjnego nie pasuje ukazanie Marii w gronie tych, którzy nie towarzyszą Jezusowi, ponieważ stoją w bezpiecznej odległości i przyglądają się ukrzyżowaniu (Łk 23,29)[73]. Ten zaś wzgląd okazuje się decydujący dla prowadzenia narracji o męce Jezusa. Oznaczać to może tylko i wyłącznie wzrost znaczenia postaci Marii Magdaleny w momencie, w którym Łukasz przedstawia wyniki swych badań historycznych, mających umocnić przekonanie (ἀσφάλεια) dostojnego Teofila (por. Łk 1,3-4). Główny akcent Łukaszowej argumentacji historycznej pada na fakt zmartwychwstania. Jest to związane z charakterystyczną dla Łukasza tendencją do ukazywania Jezusa jako pełnej majestatu postaci, która odnosi ostateczne zwycięstwo[74]. Jego osobistym osiągnięciem jest opracowanie takiej wizji wspólnoty uczniów Jezusa, w której kobiety są uczestnikami życia i misji, choć na prawach raczej analogicznych niż równych prawom męskich członków grupy. Nie zawahał się jednak ukazać trudności, jakie napotykała misja kobiet, których słowo było lekceważone i odrzucane jako mniej znaczące (Łk 24,11).

Ewangelia Jana

Obecność Marii Magdaleny w J jako całości jest wyjątkowo słaba. Kobiety, a więc i Maria Magdalena, są nieobecne w scenie pogrzebu Jezusa (J 19,38-42), odmiennie niż u Synoptyków[75]. Maria Magdalena w scenie pod krzyżem (J 19,25) pełni rolę tła, bez własnych zadań i działań. Jednak właśnie w tym opowiadaniu nabiera szczególnego znaczenia i odgrywa zindywidualizowaną rolę, jako świadek pustego grobu (J 20,1nn) i zmartwychwstania (J 20,16-18).

73 R.E. Brown, *The Death of Messiah*..., t. 2, s. 1170. Autor ten jest zdania, że w Łk 23,55 Łukasz nie wymienia imion, bo już to uczynił w 8,2-3. Zdaje się zakładać, że są to te same kobiety (tamże, s. 1256, przyp. 39).

74 D. Senior, *La passione di Gesù nel vangelo di Luca*, Milano 1992, s. 162-163.

75 R.E. Brown, *The Death of Messiah*..., t. 2, s. 1018.

Przy grobie Jezusa Maria Magdalena jest zainteresowana szukaniem Jego ciała. Nie wszedłszy do pustego grobu, nie przeżyła doświadczenia, które uczniów doprowadziło do wiary, iż Jezus zmartwychwstał. Wzorem ucznia, który z oglądania pustego grobu wyciągnął właściwe wnioski, jest, co akurat nie dziwi, „uczeń, którego Jezus miłował". On bowiem „ujrzał i uwierzył" (J 20,8). Co do Piotra, można się tylko domyślać, że także on uwierzył[76], ale nie zostaje to powiedziane z takim naciskiem, jak o bezimiennym modelu Jezusowego ucznia. Wiara dotyczy odsłonięcia się nowej perspektywy, której do tej pory uczniowie „nie rozumieli", choć była zawarta w Piśmie (J 20,9).

Choć zainicjowała całe opowiadanie o zmartwychwstaniu, Maria Magdalena nie bierze udziału w doświadczeniu wiary uczniów. Jej postawa pozostaje postawą żałoby wyrażającej się płaczem, taką samą jak postawa Marii z Betanii, która wywołała wzburzenie Jezusa (J 11,33.38)[77]. Ten brak wiary jest dominantą całej sceny. W przeciwieństwie do krytykującego uczniów Łukasza, Jan właśnie na Marię Magdalenę wskazuje jako na przykład niezrozumienia wymowy pustego grobu. Jest ona świadkiem niespełniającym swego zadania, bowiem niezdolnym do widzenia głębszej rzeczywistości, ukrytej za zewnętrznym aspektem rzeczy. Powodem jej radości jest to, że widziała Pana (J 20,18)[78]. Nie potrafi pójść poza granicę doświadczenia zmysłowego[79].

Na uwagę zasługuje dwukrotne użycie czasownika „obrócić się" na określenie pozycji Marii Magdaleny względem Jezusa. Kobieta bowiem „obróciła się do tyłu", czyli w stronę Jezusa, po rozmowie z aniołami (J 20,14), a następnie „obróciła się" do Jezusa (J 20,16), gdy wezwał ją po imieniu. Wyjaśnienia angażujące szczegóły narracyjne spoza tekstu (np. nagość Jezusa)[80] nie stanowią dziś satysfakcjonującego rozwiązania problemu. Podobnie hipoteza oryginału aramejskiego nie znajduje oparcia w żadnym tekście mogącym być świadkiem takiego oryginału[81]. Jest to jednak nie dający się zlekceważyć sygnał, że opowiadanie jest niejednorodne,

76 Charakterystyczne, że J. Gnilka, podkreślając rolę Piotra jako świadka zmartwychwstania, pomija zupełnie relację Janową, por. tenże, *Piotr i Rzym. Obraz Piotra w pierwszych dwóch wiekach*, Kraków 2002, s. 82-85.

77 W. Linke, „Wzruszenie czy zdenerwowanie Jezusa? Uwagi do tłumaczenia J 11,33.38, czyli tłumacz samotny wobec tradycji". Referat wygłoszony na ogólnopolskiej konferencji naukowej „Polszczyzna Biblijna – między tradycją a współczesnością", 25-27 września 2006 r., Gródek nad Dunajcem, złożony do druku w aktach konferencji.

78 Poprawka tekstu καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ na *et haec dixit mihi*, z jaką spotykamy się w Wulgacie, nie ma podstaw w tekście greckim, por. R.E. Brovn, *Giovanni*..., s. 1248-1249.

79 L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana* (PŚNT 4), Poznań-Warszawa 1975, s. 389-390.

80 K. Kastner, „Noli me tangere". BZ 13(1915), s. 344-353.

81 M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1954, s. 189-190.

jeśli chodzi o tok narracji. Angelofania i chrystofania mogą mieć dwa źródła, których identyfikacja nie jest naszym celem. Fakt ten jednak potwierdza nasze przekonanie, iż Maria Magdalena nie jest postacią centralną narracji Janowej. Nie jej wiara, ale wiara uczniów odgrywa rolę wiodącą. Ta kobieca postać została raczej przez Jana wprowadzona w rozłożony na kilka epizodów narracyjny wywód dotyczący relacji między wiarą a widzeniem. Zwieńczeniem tego wywodu jest makaryzm dotyczący „nie [tych], którzy zobaczyli, a [tych, którzy] uwierzyli" (J 20,29). Maria Magdalena przeszła podobnie skomplikowaną drogę do wiary, jak Tomasz. Widzenie Jezusa zmartwychwstałego nie prowadzi ani jej, ani jego do natychmiastowego wyznania wiary. Dopiero dodatkowe doświadczenie: wezwanie po imieniu w przypadku Marii Magdaleny i widzenie ran Jezusa w przypadku Tomasza owocuje wyznaniem. W ten sposób J nie tyle podważa widzenie jako źródło wiary, ile raczej ukazuje, że ono samo jest niedostateczne. Dopiero przyjęcie Jezusa jako Pana stanowi przełom i naprawdę „otwiera oczy" na Jego obecność.

Dodatki do Mk

Z tego tekstu o trudnym do zdefiniowania pochodzeniu przebija wyraźnie tendencja do antologizowania wątków dotyczących Marii Magdaleny. Pokazuje to narastające zainteresowanie jej osobą i staje się prawdopodobnie pożywką dla późniejszej literatury apokryficznej, dotyczącej jej osoby, aż do powstania (prawdop. w III w.)[82] Ewangelii wg Marii Magdaleny.

Zakończenie

Zasadniczym rysem ewangelicznej Marii Magdaleny jest więc świadectwo. Właśnie dlatego była ona postacią ważną dla pierwotnego Kościoła już od samego początku i dlatego utrwalono jej imię w narracjach wszystkich czterech ewangelistów. Żaden z nich nie próbował nawet najmniejszym słowem sugerować osobistego, tym bardziej intymnego związku tej kobiety z Jezusem. Opowiadania ewangelistów, mając ściśle określony cel i „środowisko życiowe", koncentrują się na wydarzeniu paschalnym. Tę samą ogniskową ma też wątek Marii Magdaleny.

82 Z tego przynajmniej czasu pochodzą najstarsze teksty będące świadkami tekstu greckiego, papirusy: Rylands 463 i Oxyrhynchus 3525.

bp Luigi Padovese

Krzyż Chrystusa: zgorszenie i głupstwo Boga

„Wszyscy jesteśmy uczniami biednych rybaków, celników i wytwórców namiotów. Wszyscy za mistrza uznajemy kogoś, kto dorastał w domu cieśli, kto chciał mieć za matkę żonę tego robotnika (...)”[1]. W tym poglądzie Jana Chryzostoma na temat skromnych początków Kościoła widać przekonanie, że wiara w Chrystusa jest nie do pomyślenia bez elementu zgorszenia. Rzeczywiście, to słowo i to, co ono oznacza, towarzyszą pierwszym krokom ruchu, jaki zapoczątkował Jezus. Ale też całe Jego ludzkie życie nosi tę cechę[2]. I to do tego stopnia, że nie można było Go spotkać, jeśli się nie przeżyło „zgorszenia” Nim. „Bez zgorszenia wiara w Chrystusa nie byłaby autentyczną wiarą w znaczeniu Nowego Testamentu”[3]. Co zatem w Jego zachowaniu wywołuje zdziwienie, wątpliwości, zamieszanie, lęk, antypatię, otwartą nienawiść? Co prowadzi jednych do porzucenia wszystkiego i pójścia za Nim, a innych do przybicia Go do krzyża, byle tylko natychmiast zniknął ze sceny?

Odpowiedź znajduje się w Ewangeliach i tak można ją ująć syntetycznie: Jezus gestami i słowami narzuca każdemu, kto Go spotyka, zajęcie stanowiska: za Nim lub przeciw Niemu[4]. Relatywizuje Prawo, a nawet rości sobie pretensje do suwerennej władzy nad nim. W odróżnieniu od współczesnych mu Żydów Jezus nie podporządkowuje się Torze otrzymanej przez Mojżesza na Synaju,

1 Jan Chryzostom, *In epistulam I ad Corinthios,* Hom. 22,5; PG 61,168.

2 Jeśli chodzi o termin „zgorszenie”, G. Stahlin zauważa, że „zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie dotyczy on relacji z Bogiem: jednocześnie jest przeszkodą dla wiary i powodem zamieszania w dziedzinie wiary”. Tenże, „Skandalon” w: *Grande lessico del Nuovo Testamento*, red. G. Kittel, G. Friedrich, t. 12, Brescia 1974, s. 391.

3 G. Stahlin, dz. cyt., s. 413.

4 Mt 12,30: „Kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie; i kto nie zbiera ze Mną, rozprasza”. Por. Łk 11,23; Mk 9,38-41.

ale stawia się ponad jej władzą. Dla współczesnych „mogło to mieć tylko dwa wyjaśnienia: albo był to gest bezbożności, albo można było to zrozumieć jako potwierdzenie mesjańskości. W każdym razie było to zachowanie oddzielające Jezusa od pobożnych Żydów”[5]. „Uczył ich bowiem – stwierdza Marek – jak ten, który ma władzę, a nie jak uczeni w Piśmie” (Mk 1,22). Przemawia On w imieniu Boga, ale czyniąc to, pozbawia podstaw legalności żydowskie władze religijne. Poza tym wygłasza mesjańską pogróżkę wobec świątyni („nie zostanie tu kamień na kamieniu”, Mk 13,1n), która głęboko obraża nie tylko kapłanów, ale większość Żydów.

Będąc tak wielkim przyjacielem celników i grzeszników (Mt 11,19; Łk 7,34), bezwarunkowo udziela im przebaczenia, nie bojąc się, że będzie uchodził za bluźniercę (Mk 2,6-7), przez to, że nie wymaga od nich prawnych dowodów skruchy, czyli składania ofiar. To nie On przebacza – warto na to zwrócić uwagę - ale stwierdza, że wie, komu grzechy zostały odpuszczone, a w ten sposób zawłaszcza przywilej warstwy kapłańskiej. Twierdzi, że zbawienie zostanie odmówione tym, którzy sądzą, iż je zdobyli. Traktuje kobiety jako prawdziwe osoby, stawiając je na tym samym poziomie co mężczyzn (Mk 10,4-12) i głosząc im Królestwo (J 4,10-26). W sposób niezrozumiały dla swego otoczenia zaprasza dorosłych, którzy sami mogą „coś zrobić” dla Boga, by stali się dziećmi, rezygnując w ten sposób z pewności, jaką dają gwarancje na gruncie religijnym (Mk 10, 13-16 i par.). Nie obawia się, że krewni będą Go uważali za wariata (Mk 3,21) albo że rodacy nie będą Go słuchali (Mk 6,2-4). Potrafi wzbudzić strach (Mk 4,41; 5,15-17). Zdaje sobie sprawę, ze niektórzy z Niego drwią (Mk 5,39-40), inni chcą Go wyeliminować (Mk 14,1-2 i par.), a to wszystko dlatego, że swymi słowami i czynami zwiastuje nie tyle innego Boga, ile bardziej angażującą obecność Boga w życiu człowieka. Dowód potwierdzający opiera się właśnie na „zgorszeniu krzyża”: w imię tego samego Boga ludzie Go krzyżują, a On daje się ukrzyżować. To, że na krzyżu Bóg nie interweniuje i że Jezus umiera w nadziei opartej na Bogu, podczas gdy Jego przeciwnicy uważają, że wydali wyrok zgody z wolą Bożą, pokazuje, do jakiego stopnia teoria dotycząca cech Boskich może stanowić podstawę odmiennych praktyk. Dyskusja między Jezusem i Jego przeciwnikami nie dotyczy dobroci czy miłosierdzia Boga, ale ich praktycznej funkcji wewnątrz społeczeństwa, w którym istnieją relacje ucisku i wyzysku[6]. Nie ulega wątpliwości,

5 E. Käesemann, *Apello alla libertà: indagine polemica sul Nuovo Testamento*, Torino 1972, s. 34.

6 C. Duquoc, *Un Dio diverso*, Brescia 1978, s. 57.

że zgorszenie spowodowane przez Jezusa ma znaczenie dla przepowiadania Jego uczniów. Paweł deklaruje: „Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia" (1 Kor 1,18). Jest zaś głupstwem nie dlatego, że wymaga ślepej wiary narzucającej *sacrificium intellectus*. Głupstwo jest związane z krzyżem przepowiadanym jako działanie zbawcze Boga, które wprawia w zakłopotanie człowieka mniemającego, iż sam sobie zapewnia zbawienie[7]. Także Paweł stwierdza, że Chrystus jest „kamieniem obrazy i skałą zgorszenia, a kto wierzy w Niego, nie będzie zawstydzony" (Rz 9,33). W Liście do Galatów pozwala się domyślać, że zgorszenie wiary jest zasadniczą i niedającą się wyeliminować częścią przesłania chrześcijańskiego[8]. Ostatecznie więc największe głupstwo polega na tym, że wiara nie zależy już od prawa, ale od człowieka przeklętego i skazanego przez prawomocną władzę cywilną i religijną na karę śmierci - najokrutniejszą z tych, jakie ówcześnie stosowano. Z pewnością pogański słuchacz Ewangelii mógł zrozumieć bohaterską śmierć wybraną świadomie, znał też ideę śmierci „zastępczej" za innych (za ojczyznę, miasto, przyjaciół), nie była mu też obca idea śmierci jako ofiary wynagradzającej. „Takie obyczaje mogły mu się wydawać archaiczne lub barbarzyńskie, ale znał je za pośrednictwem mitu, legendy patriotycznej i dramatu, a były przeobrażone poprzez kontekst heroiczny i mistyczny"[9]. Nawet jeśli filozofia zdążyła już złagodzić archaiczną religijność do tego stopnia, że utrzymywała ona, iż Bóg nie może żądać ofiar ludzkich. Konkretnie można stwierdzić, że dla poganina epoki nowotestamentalnej i późniejszej „przesłanie o śmierci Jezusa z Nazaretu, Syna Bożego, zawieszonego na krzyżu jako ofiara przebłagalna za wszystkich ludzi nie była niezrozumiała (...), w każdym razie pierwotne przepowiadanie chrześcijańskie o ukrzyżowanym mesjaszu musiało mu się wydawać odpychające z estetycznego i moralnego punktu widzenia i sprzeczne z naturą bóstwa, którą filozofia wysubtelniła. Nowa doktryna zbawienia miała cechy nie tylko barbarzyńskie, ale irracjonalne i przesadne. Wydawała się współczesnym mrocznym i szalonym nawet przesądem. Nie chodziło bowiem o śmierć bohatera z odległej przeszłości, przeobrażonej przez religijną interpretację, lecz o śmierć rzemieślnika żydowskiego z nieodległej przeszłości, straconego jako przestępca"[10].

7 H. Conzelmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, s. 313-314.

8 Ga 5,11: „Co do mnie zaś, bracia, jeśli nadal głoszę obrzezanie, to dlaczego w dalszym ciągu jestem prześladowany? Przecież wtedy ustałoby zgorszenie krzyża".

9 M. Hengel, *Crocifissione ed espiazione*, Brescia 1988, s. 174.

10 Tamże, s. 176.

W środowisku żydowskim to, co robi wrażenie, to nie cierpienie mesjasza, Chrystusa, ale rodzaj śmierci, który Pismo potępia („wiszący jest przeklęty przez Boga" - Pwt 21,23). Mesjasz Izraela nie mógłby nigdy, absolutnie nigdy, być jednocześnie przeklęty przez Boga zgodnie ze słowami Tory. „Może to właśnie dlatego przywódcy ludu i ich klienci naciskali na to, by został zgładzony na krzyżu. Jego roszczenia mesjańskie nie mogły być odrzucone w sposób bardziej oczywisty"[11]. A zatem przepowiadanie pierwszych misjonarzy chrześcijańskich na temat dobrowolnej ofiary krzyżowej mesjasza Jezusa także dla Żydów stanowiło niesłychane zgorszenie. W rezultacie ofiarnicza śmierć Jezusa na Golgocie czyniła zupełnie bezużytecznym składanie ofiar w świątyni. Nie miały już bowiem żadnej wartości wynagradzającej. Kult świątynny był już całkowicie bezużyteczny. Przybytek nie mógł juz dłużej służyć jako miejsce składania ofiar, ale dla chrześcijan stał się „domem modlitwy" (Mk 11,17 = Iz 56,7)[12]. „Wydarzenie opisane w Nowym Testamencie przekracza antyczną strukturę pojęciową i idzie dalej niż paralele czerpane ze współczesnego mu judaizmu. Nie dotyczy to tylko niesłychanego zgorszenia związanego z Synem Bożym umarłym na krzyżu, śmiercią najbardziej ubliżającą w rzymskim świecie, ale dotyczy też powszechności wynagrodzenia dokonanego przez tego Syna, obejmującego wszystkich ludzi, które nie tylko oddalała gniew Boga z powodu określonych przestępstw, ale gładziło wszelką winę i w ten sposób (...) jednała stworzenia niższe z ich Stworzycielem (...). [Poza tym] w człowieku Jezusie z Nazaretu jest sam Bóg, który w ostatecznym rozrachunku przyjmuje na siebie śmierć (por. 2 Kor 5,18nn; J 1,1.14; 19,30). W ten sposób „zgorszenie krzyża" nie było w żaden sposób złagodzone. Wręcz podkreślano je w sposób niesłychany i bez precedensu w starożytnym świecie"[13].

Nie możemy powierzchownie potraktować tej i innych trudności, jakie Żydzi i poganie, także dobrze nastawieni i szczerze kochający Boga, napotykali w związku z przesłaniem chrześcijaństwa. Mówiąc inaczej, byłoby nieuczciwe patrzeć na historię tylko w perspektywie chrześcijaństwa, które się narzuca, zdobywa przewagę i zwycięża. Trzeba wysłuchać także tego, co mają do powiedzenia przegrywający, poznać ich racje, ich części prawdy. Skrajnym uproszczeniem byłoby na przykład stwierdzenie, że odrzucenie Chrystusa i Jego przesłania stanowiło tylko wyraz bezbożności i nienawiści. Przeciwnie, czasem

11 Tamże, s. 190.

12 Tamże, s. 206.

13 Tamże, s. 226-227.

prześladowania chrześcijaństwa i zmuszanie do przeklinania Chrystusa wydają się - i są - aktem kultu[14]. Nie wynikają więc jedynie ze stanowiska politycznego albo walki o władzę, lecz mają początek w wierze w bogów rzymskich, z której nie możemy z góry wykluczać wyrazów wspaniałej i szczerej religijności[15]. „I my także – stwierdza prokonsul Saturnin wobec chrześcijan ze Scilli, których sądzi – jesteśmy nabożnymi ludźmi. Nasza religia jest prosta"[16].

Krzyk „precz z bezbożnikami" rozlegający się na stadionie w Smyrnie przeciw biskupowi Polikarpowi i kilku chrześcijanom[17] trzeba potraktować poważnie: śmierć chrześcijan jest ceną, którą muszą oni płacić za uśmiercenie pewnego obrazu Boga, na którym opierał się zarówno system religijny, jak i społeczno-polityczny świata starożytnego. W konsekwencji schematyczne przedstawianie chrześcijan jako religijnych i pobożnych w przeciwieństwie do niezróżnicowanej masy pogan, Żydów i ludzi złej wiary nie odpowiada prawdzie historycznej. Przede wszystkim nie odpowiada historii i słowom Jezusa: „Nadchodzi godzina, w której każdy, kto was zabije, będzie sądził, że oddaje cześć Bogu" (J 16,2). Odnosząc się więc do Żydów, „nie jest sprawiedliwe mówić, że Jezus szukał woli Bożej i że oni (Jego przeciwnicy) mieli zamiar tylko bawić się Pismem Świętym, by manipulować nim na swoją korzyść"[18]. Dramat niewiary albo niemożności uwierzenia wskazuje na zatwardziałość serca wobec faktów ewidentnych i niepodważalnych, czy też raczej na obiektywną trudność wynikająca z samego przepowiadania? Jeśli „wiara w Boga ukrzyżowanego przeczy wszystkiemu temu, co ludzie pod pojęciem »Bóg« sobie wyobrażają, czego chcą i z czego chcieliby czerpać własne poczucie bezpieczeństwa"[19], nie dziwi, że wielu Go nie przyjmie, albo że, gdy je przyjmą, zostaną skazani z powodu imienia Boga. Ale nie dziwi też, że niektórzy, zwłaszcza poczynając od pewnego momentu, wierzą, że są

14 O tym, że w ówczesnych procedurach zmuszanie do przeklinania Chrystusa było powszechne, można wywnioskować z Listu 10,96 PLINIUSZA do cesarza Trajana, w którym można przeczytać: „Za mną [niektórzy] wzywali bogów (...) i, co więcej, złorzeczyli Chrystusowi, do czego podobno nic nie jest w stanie zmusić prawdziwych chrześcijan" (przekład A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich* [OŻ 8], Kraków 1988, s. 392).

15 J. VOGT, „Zur Religiosität der Christenverfolger im Römische Reich", w: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg 1962, s. 28.

16 *Akta męczenników scylitańskich*, w: *Męczennicy* (OŻ 9), red. E. Wipszycka, M. Starowieyski, Kraków 1991, s. 241.

17 *Męczeństwo świętego Polikarpa biskupa Smyrny*, w: *Męczennicy...*, s. 203.

18 E.P. SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, Genova 1992, s. 437.

19 J. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso*, Brescia 1973, s. 52.

chrześcijanami, nie będąc nimi! Czy pytanie, które każdy może skierować do samego siebie: „Czy będąc współczesnym Chrystusowi, zgorszyłbym się Nim?" – poza szczerymi, ale pustymi, „piotrowymi" wybuchami entuzjazmu (por. Mk 14,29) znalazło juz szczerą odpowiedź?

Przywoływanie na myśl obiekcji wobec osoby Chrystusa, paradoksalności jego przesłania, zgorszenia krzyża może służyć oczyszczeniu naszej wiary, uczynieniu jej bardziej chrześcijańską i nie tak oczywistą i zakładaną w punkcie wyjścia, jakby była prawie naturalną wiarą w Boga. Sama refleksja, jaką poczynimy, nad twardą rzeczywistością ukrzyżowania w starożytności będzie mogła pomóc nam wypełnić ogromną stratę treści, którą zauważa się tak często we współczesnej refleksji teologicznej i w przepowiadaniu. Jest to wiara trudna, bowiem zaprasza do złożenia całej naszej nadziei w człowieku głoszonym jako Syn Boży, ale zmarłym jako jeden z najgorszych przestępców. Z tego punktu widzenia lepiej jest właściwie wziąć pod rozwagę trudności wynikające z bycia chrześcijanami, aby nie stwarzać ryzyka bycia nimi nazbyt pochopnie. Paradoksalnie można powiedzieć, że funkcja tego, kto nie wierzy, jest apologetyczna o tyle, o ile broni on Chrystusa przed „fałszywymi chrześcijanami". Może nam się wydawać, że czas apologetyki już minął. Wpłynęła na to większa tolerancja religijna, wzrost szacunku dla odczuć innych, klimat pluralizmu i – jako czynnik nie najmniej ważny – to, że Kościół uważa siebie za czynnik humanizujący i moralizujący wewnątrz społeczeństwa, czego nikt nie podważa. Ostatnio Kościół zdobył znaczenie polityczne, jakim nie cieszył się nigdy w przeszłości, ale to wszystko w niczym nie może zmniejszyć „zgorszenia krzyża". Apologetyka musi więc jeszcze istnieć i realizuje się zwłaszcza w odniesieniu do chrześcijan, aby nie uważali się za obraz Boga, w którym „zgorszenie krzyża" zostało zniweczone. Racje nieprzyjęcia chrześcijaństwa przytaczane w świadectwach żydowskich i pogańskich zebranych przez Ojców powinny się przerodzić w refleksję nad naszym przyjęciem chrześcijaństwa. Mówiąc inaczej, kto nie przyjmuje Chrystusa, może wobec nas spełniać funkcję majeutyczną, zmuszając nas do odkrycia podstaw wiary. Jak łucznik, by naciągnąć łuk albo żeby wystrzelić, musi mieć odpowiednio odległy cel, tak „abym kochał, muszę przedmiot umieścić na pewien dystans"[20]. Aby nabrać tego dystansu, pomogą nam zapiski braci niechrześcijan z trzech pierwszych wieków, ich oburzenie, ich wątpliwości, ich oskarżenia wobec wiary, która aby była prawdziwa, zawsze wiąże się za zgorszeniem. Oni

20 To porównanie zastosował S. Kierkegaard, *Diario* XI A 424, t. 11, Brescia 1982, polskie tłum. *Dziennik* (wybór), tłum. A. Szwed, Lublin 2000.

nam przypomną, że „wąska brama" chrześcijaństwa nie może się poszerzyć bez ryzyka wynaturzenia tego, co istotne. Jak zauważył E. Käesemann, „tylko Bóg krzyża jest naszym Bogiem. Nie jest nigdy Bogiem, którego świat może przyjąć, nie nawracając się"[21]. Dlatego nie dziwi, że w starożytności następowały silne reakcje przeciw wierze chrześcijańskiej, która widziała Boga w skazanym na *servile supliciom* („karę niewolników"). „Czcicie człowieka – przypomina Arnobiusz – który, co przynosi ujmę nawet najbardziej pogardzanym osobom, został zabity poprzez wymierzenie kary krzyża"[22]. Jeśli biorąc pod uwagę Jego życie, autorzy starożytni uważają Chrystusa za maga, zwodziciela, sofistę, „oszusta, który (...) wykorzystywał ignorancję tłumów, by zapewnić sobie powodzenie w nieuczciwości"[23], to przyglądając się Jego śmierci, dochodzą do wniosku, że chodzi o zbrodniarza i wichrzyciela. „Jezus, dopóki żył, nie przekonał nikogo, nawet własnych uczniów, a potem został ukarany i poniósł straszną mękę"[24]. Całe Jego ziemskie życie zdaje się naznaczone paradoksem i wydaje się obelgą wobec rozumu oraz bluźnierstwem. Dopuściwszy nawet, że ten człowiek jest Bogiem, „dlaczego przyszedł dopiero na końcu czasów"?[25]. Czyż jest możliwe, by Bóg pozwolił ludziom błądzić tak długo, a dopiero teraz zatroszczył się o ich zbawienie? „Na jakiej podstawie łaskawy i miłosierny Bóg ścierpiał, że od Adama i Mojżesza aż do przyjścia Chrystusa całe narody ginęły z powodu nieznajomości prawa i przykazań Bożych?"[26]. „Jeśli – jak mówią chrześcijanie – Chrystus został posłany przez Boga, aby wyzwolić nieszczęsne dusze od zatraty, za co byli odpowiedzialni ludzie z minionych wieków, żyjący wcześniej, nim przyszedł w ciele?"[27]. A teraz, gdy się ukazał, dlaczego nie objawia się tak samo wszystkim, ale pozwala, by niektórzy, liczni, trwali w błędzie? „Jeśli oświeca on każdego człowieka, jakże nie wszyscy ludzie zostali oświeceni?"[28]. Dlaczego obiecuje uwolnić od grzechu tylko swój lud? „Znaczy to może, że nie rozciąga swej łaski

21 E. Käesemann, *Apello alla libertà*..., s. 95.

22 Arnobiusz, *Adversus nationes*, I 36.

23 Oskarżenie przytoczone przez Jana Chryzostoma, *In Matthaeum*, Hom. XVII 4; PG 59,112.

24 Orygenes, *Contra Celsum* II 39, polskie tłum. *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 114.

25 Jan Chryzostom, *In Iohannem*, Hom. VIII 1; PG 59, 67.

26 Oskarżenie Porfiriusza przytoczone przez Hieronima, *Epistulae* CXXXIII 9, polskie tłum. *Listy*, tłum. J. Czuj, t. 3, Warszawa 1954, s. 381.

27 Arnobiusz, *Adversus nationes* II 63.

28 Jan Chryzostom *In Iohannem*, Hom. VIII 1; PG 59, 65.

na wszystkie ludy?”[29]. W tej kwestii autorzy pogańscy podważają ideę „wybrania” niektórych przez Boga, które wygląda jak wykluczenie innych. „Jeśli Bóg – pisze Julian Apostata – nie jest tylko Bogiem Żydów, ale też pogan, dlaczego Żydom zesłał łaskę prorokowania w obfitości, dlaczego wysłał Mojżesza, namaszczenie proroków, prawo, a (…) w końcu Jezusa? Nam zaś nie posyłał ani proroków, ani namaszczenia, ani mistrza, ani herolda, który by ogłosił Jego miłość względem ludzkości. (…) Przeciwnie, przez miriady, czy jeśli wolisz, przez tysiące lat, podczas gdy ogarnięci tak wielką ignorancją składaliśmy cześć bożkom – jak ich nazywacie – objawił się tylko małemu plemieniu, które liczyło mniej niż dwa tysiące lat i osiedliło się w części Palestyny (…)”[30]. „Jak możemy chcieć okazać mu wdzięczność – dodaje Julian – jeśli się nami nie martwił i nie posyłał nam mistrzów i proroków?”[31].

Dopuszczalne jest myślenie, że mędrcy przeszłości i współczesności, filozofowie tacy jak Pitagoras, Platon, przywódcy miast ze wszystkimi ich mieszkańcami „myliliby się, a tylko uczniowie Chrystusa, dwunastu rybaków, wytwórców namiotów czy celników, tylko oni posiedliby prawdę?!”[32]. Dla poganina jak Porfiriusz, poszukiwacza prawdy i ucznia mistyki Plotyna opartej na podstawach intelektualnych, słowa Jezusa zawarte w Mt 11,25 („Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztropnymi, a objawiłeś je prostaczkom”) brzmią jak obelga i zdają się niweczyć każdy wysiłek ludzkiego rozumu, by zbliżyć się do Boga. „Gdyby bowiem – stwierdza Porfiriusz – tajemnice ukryte przed mądrymi zostały powierzone niemowlętom i małym dzieciom, to lepiej byłoby pragnąć głupoty i niewiedzy”[33].

To, co przeraża poganina, poza rzekomym ekskluzywizmem zbawczym wiary chrześcijańskiej i upodobania do ludzi o małym znaczeniu, to idea wcielenia, która wydaje się niegodna Boga i całkowicie niepotrzebna. „Czyż inaczej nie mógł przystosować się do świata?”[34]. A następnie: „Czy Bóg w swej Boskiej potędze nie może naprawić ludzkiego życia inaczej, tylko przez zesłanie kogoś z nieba?”[35].

29 Jan Chryzostom, , *In Matthaeum*,, Hom. IV 7; PG 57, 47.

30 Julian Apostata, *Contra Galileos*, 106B-106D.

31 Tamże, 138CD.

32 Jan Chryzostom, *In epistulam I ad Corinthios*, Hom. 8,7; PG 61, 63.

33 Porfiriusz, *Adversus christianos* IV 9, polskie tłum. *Przeciw chrześcijanom*, tłum. P. Ashwin-Siejkowski, Kraków 2006, s. 139.

34 Anobiusz, *Adversus nationes,* I 60.

35 Orygenes, *Contra Celsum,* IV 3, s. 187.

Mówiąc inaczej, czy wcielenie jest niezbędne, jeśli istnieją inne możliwości zbawienia człowieka, bardziej godne boskiej transcendencji? Następnie zaś, gdyby Bóg naprawdę się wcielił, „dlaczego – pyta hipotetyczny pogański rozmówca Laktancjusza – nie przyszedł nauczać ludzi w Boskiej postaci, a zaprezentował się tak słaby i uniżony, że ludzie mogli nim wzgardzić i dotknąć Go karą? (...) Dlaczego swą mocą nie odparł obelg ludzi albo w swej boskości ich nie uniknął? Dlaczego przynajmniej w momencie śmierci nie objawił swej potęgi?”[36]. Założywszy, że Chrystus przyszedł na świat, by cierpieć, „przynajmniej mógłby On – zauważa Porfiriusz – przyjąć cierpienie z odwagą i wypowiedzieć do Piłata i sędziów słowa mocy i mądrości”[37]. Natomiast popada nawet w sprzeczność z sobą samym - najpierw stwierdza: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą”, a potem sam drży i jest przerażony w oczekiwaniu groźnej przyszłości, nie może zasnąć, a w modlitwie prosi, aby cierpienie Go ominęło. „Takie powiedzenia nie przystoją nie tylko Synowi Bożemu, ale nawet mądremu człowiekowi, który oczekuje śmierci”[38].

Polemistów pogańskich uderza także spostrzeżenie, że Chrystus nie uczynił nic, by skłonić do wiary w Niego swych sędziów i oskarżycieli. „Mógł przecież – zauważa Porfiriusz – pouczyć swego sędziego, jak i obecnych tam ludzi, jak stać się lepszymi ludźmi”[39]. Albo: dlaczego „przynajmniej teraz nie objawia swej boskości i nie uwalnia się od tej hańby, i nie wymierza sprawiedliwości tym, którzy obrazili Jego i Jego Ojca?”[40]. Motyw jest jasny: „ani Ojciec Mu nie pomógł, ani On sam nie mógł pomóc sobie”[41]. Celsus pozwala się domyśleć, że właśnie męka negatywnie naświetla obraz Ojca, który „posłał swego Syna dla głoszenia jakichś nowych nauk, opuścił go, ukrzyżowanego, i po tylu wiekach jeszcze się nie obudził, a jego polecenia przepadły. Cóż to za okrutny ojciec?!”[42].

Jak widać, istnieje pewien przynaglający ciąg pytań, który towarzyszy całemu ludzkiemu życiu Chrystusa, ale nabiera jeszcze większego znaczenia wobec Jego męki i śmierci. W rezultacie, jeśli wcielenie Boga wydaje się absurdalne,

36 Laktancjusz, *Divinae institutiones,* VI 22.

37 Porfiriusz, *Adversus christianos,* III 1..., s. 79.

38 Tamże, III 2, s. 79.

39 Tamże, III 1, s. 77.

40 Tamże, II 35. Tekst niedający się zidentyfikować w polskim wydaniu dzieła Porfiriusza. Z tym samym odsyłaczem jest on zacytowany w: L. Padovese, *Lo scandalo della croce. La polemica anticristiana nei primi secoli*, Roma 1988, s. 93 (W.L.).

41 Orygenes, *Contra Celsum,* I 54, s. 73.

42 Tamże, VIII 41.

stwierdzenie Jego bezradności wobec śmierci na krzyżu sięga szczytu paradoksu. Niepokoi, wprawia w zakłopotanie i przeraża, że umarł jako zhańbiony niewolnik. „Dlaczego przynajmniej nie wybrał godniejszego rodzaju śmierci? – pyta Żyd Tryfon – dlaczego właśnie krzyż? Dlaczego niegodny rodzaj kary, który wydaje się ubliżający nawet dla mordercy?"[43]. Rzeczywiście, kara krzyża w świecie starożytnym wydaje się najokrutniejsza i najobrzydliwsza. Zwięźle ujmuje to Cyceron, gdy oświadcza: „Sama nazwa krzyża powinna być daleko od osób rzymskich obywateli, lecz także od ich myśli, od ich oczu, od ich uszu (...) Już samo wspomnienie tych kar jest niegodne obywatela rzymskiego i wolnego człowieka"[44].

Mając w pamięci te sformułowania, można zrozumieć napomnienie Ojców wobec tych chrześcijan, którzy jeszcze w drugiej połowie IV wieku i później wstydzą się, czerwienią z powodu swego „Boga ukrzyżowanego" i wolą o Nim nie mówić. Wobec tej bardzo popularnej postawy Hilary z Poitiers reaguje następująco: „Traktuje się te święte sprawy bezpodstawnie – przez to, że niektórzy nie uznają ich za święte – jakby dla nas zgoła nie istniały. Nie szczycimy się więc krzyżem Chrystusa – kontynuuje – ponieważ jest zgorszeniem dla świata. Nawet nie przepowiadamy śmierci Boga żywego, żeby się bezbożnym nie zdawało, że Bóg umarł"[45]. Także Augustyn wzywa do tego, by się nie wstydzić Chrystusa ukrzyżowanego. „Jeżeli wtedy się wstydzisz – komentuje – jesteś umarłym"[46]. Analogicznie, także Jan Chryzostom wzywa do przezwyciężenia wstydu z powodu wiary w ukrzyżowanego Boga: „Gdybyś usłyszał, że ktoś mówi: »Ukrzyżowanego czcisz?!«, nie wstydź się i nie opuszczaj oczu, lecz chełp się tym i z pewnym siebie wzrokiem oraz podniesionym czołem okaż [swoją] przynależność. Gdyby znowu rzekł: »Ukrzyżowanego czcisz?!«, odpowiedz mu: [Ależ tak, czczę Go – wstawka za tekstem włoskim – W.L.]. (...) Krzyż jest bowiem dla naszego dobra, jest on dziełem niewypowiedzianego miłosierdzia, symbolem wielkiej troskliwości"[47].

Na podstawie tych i innych tekstów można wywnioskować, że pośród wiernych zdarzali się żyjący w schizofrenii - byli bowiem chrześcijanami, ale

43 Justyn, *Dialogus cum Triphone Iudaeo* 89, polskie tłum. *Dialog z Żydem Tryfonem* (POK 4), A. Lisiecki, Poznań 1926.

44 Cyceron, *Pro Rabirio*, 5,16.

45 Hilary z Poitiers, *Liber de Synodis seu de fide Orientalium,* XXVII 85; PL 10,538.

46 Augustyn, *Enarrationes in Ps* 68 12, polskie tłum. *Objaśnienia Psalmów* (58-77) (PSP 39), tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 204.

47 Jan Chryzostom, *In epistula ad Romanos homiliae* II 6; PG 60,408; polskie tłum. *Homilie na list św. Pawła do Rzymian*, tłum. W. Sinko, t. 1, cz. 1, Kraków 1995, s. 58.

pomijali aspekty „gorszące", choć fundamentalne dla tożsamości wiary. Byli więc w sumie chrześcijanami bez krzyża. A przecież pomimo zgorszenia, jakie powoduje, misterium Boga cierpiącego na krzyżu nie przestaje być sercem wiary chrześcijańskiej. Niektórzy oczywiście nie będą o nim mówić, inni przedstawią doketystyczną interpretację męki i śmierci, jeszcze inni przerobią haniebną szubienicę na *crux gloriae*. Jednak pomimo różnorodnych interpretacji „kara niewolnicza", czyli krzyż Chrystusa, pozostaje podsumowującym słowem, jakie Bóg kieruje o sobie do ludzi. W krzyku Jezusa z krzyża „Wykonało się" zawierają się Boskie interwencje wobec świata od „niech się stanie" z Księgi Rodzaju. Słowo, które umiera, rozjaśnia sens słowa, które stwarza. Związek Boga z człowiekiem na Kalwarii dotyka szczytu w ten sposób, że historia męki objaśnia historię człowieka, przedstawiając jej ostateczne motywy. By rzec to inaczej: patrząc od strony Boga ukrzyżowanego, rozumie się ciężar gatunkowy, głęboki sens i implikacje słów: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam" (Rdz 1,26). Odnosząc się do pogańskich polemistów, możemy postawić pytanie, dlaczego Bóg w swym zainteresowaniu człowiekiem wybrał drogę wcielenia i krzyża. *Cur deus homo (...) crucifixus*? U podstaw tego pytania zauważyć można odmienną koncepcję Boga, jaką prezentują autorzy chrześcijańscy, a którą świat niewierzących zdaje się ignorować. Dla pogan rzeczywiście miłość jest skłonnością do posiadania czegoś, czego jest się pozbawionym. Co więc Bóg może kochać poza sobą? Jaką uwagę może poświęcać człowiekowi? Bóg myśli greckiej syci się sobą. Porusza, nie będąc poruszanym. Chrześcijaństwo przeciwnie, głosi Boga, który jest zdolny kochać sam z siebie i bezinteresownie. „Bóg – komentuje Hilary z Poitiers – wymaga, byśmy Go kochali, nie dlatego że oczekuje z tej miłości jakiejś korzyści, ale dlatego że miłość, którą go kochamy, pomaga nam. Oczekuje, że będzie kochany, bo to dla nas korzystne i dzięki zasłudze miłości otrzymujemy błogosławieństwo"[48]. Każdą interwencję Boga w historię, a zwłaszcza Jego wcielenie i śmierć, należy umieścić w kontekście bezinteresownej miłości, a dokładniej – należy je rozumieć na podstawie Janowego założenia, że „Bóg jest miłością" (1 J 4,8). Miłość Boga wyraża się we współcierpieniu, dzieleniu się z człowiekiem. Zresztą, jak przypisać Bogu uczucie miłości, pozbawiając ją wszystkich tych elementów, jakie związane są z czystą miłością? Kto kocha, uczestniczy w losie kochanego. Miłość otwiera więc na współcierpienie. Bóg, który sam z siebie nie cierpi, może jednak współcierpieć. Przedstawia to Orygenes w sławnym tekście: „Zbawiciel (...) litując się nad rodzajem ludzkim, zstąpił na ziemię, a doznał naszych wzruszeń,

48 HILARY Z POITIERS, *Tractatus super Ps* II 15,48.

zanim poniósł mękę na krzyżu i zechciał przyjąć nasze ciało. Gdyby bowiem się nie wzruszył, nie wkroczyłby w ludzkie życie. Najpierw bowiem doznał wzruszenia, a potem zstąpił i pozwolił się ujrzeć. Czym jest owo wzruszenie, którego doznał z naszego powodu? Jest to wzruszenie miłości. A sam Ojciec (...) czyż także nie ulega wzruszeniu? (...). Jeśli ludzie go proszą, lituje się i ubolewa, doznaje pewnego wzruszenia miłości i stawia się w sytuacji, w której nie mógł się znaleźć ze względu na wielkość swej natury, i ze względu na nas nosi ludzkie wzruszenia"[49]. Jeśli przyjmie się tę koncepcję solidarnej i miłosiernej miłości Boga i przeniesie się ją na historię męki, będzie można zobaczyć odpowiedź na zasadne zarzuty pogańskie, o których wcześniej była mowa.

Zrozumie się przede wszystkim, że Boskie zainteresowanie człowiekiem jest odwieczne. Misterium Chrystusa rzuca światło na to zainteresowanie, wyraża je, ale go nie tworzy. Jak mówi Klemens Aleksandryjski, „On nie po raz pierwszy teraz ulitował się nad naszym błądzeniem, lecz czynił to od samego początku"[50]. Tak samo wybór narodu żydowskiego, a teraz chrześcijan, nie stanowi wykluczenia innych ludów. Chodzi bowiem o wybór do służby, a nie do przywileju. Boży wybór niektórych ma na celu uczynienie ich znakami dla wszystkich. To, że zainteresowanie ze strony Boga rozszerza się naprawdę na wszystkie pokolenia i na wszystkich ludzi, włączając najmniej znaczących, widać właśnie w Jego męce. W rzeczywistości milczenie Chrystusa wobec oskarżycieli, odrzucenie cudu, nieobecność *Deus ex machina*, który by w ostatniej chwili poukładał wszystko, jak trzeba, stanowi według Ojców wybór preferencjalny na rzecz ostatnich, którego, rzecz jasna, wielu nie rozumie ani nie akceptuje. Chrystusowa decyzja, by się nie bronić, milczeć, wyraża wolę dzielenia losu bezbronnych, pozbawionych głosu. Przez śmierć na krzyżu i przez dramat samotności („Boże mój, czemuś mnie opuścił") dociera do wszystkich, nawet do tych, którzy nie słuchają już Boga. Jest w krzyżu pragnienie rekapitulacji oddolnej - zejścia do najniższego poziomu poprzez karę niewolników, aby nikt nie bał się tego Boga, ale także by każdy, kto po ludzku znosi ucisk, wiedział, że Bóg podzielił z nim jego tragedię. „Przyszedł w pokorze – oświadcza Laktancjusz – aby pomóc pokornym i by pokazać wszystkim nadzieję zbawienia. Został skazany na ten rodzaj śmierci,

49 ORYGENES, *Homilia VI in Ez*; PG 13,714; polskie tłum. *Homilie o księgach Izajasza i Ezechiela* (ŹMT 16), tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2000, s. 140-141. Tłumaczenie przytoczone w oryginale różni się od cytowanego przekładu polskiego, ponieważ tłumacz włoski greckie słowa παθέω i πάθος oddał odpowiednio przez *soffrire* („cierpieć") i *sofferenza* („cierpienie"), podczas gdy tłumacz polski tłumaczy je przez „wzruszać się" i „wzruszenie". Tłumaczenie polskie wydaje się bardziej odpowiadać kontekstowi (W.L.).

50 KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Protrepticus* I 7,4; polskie tłum. „Zachęta Greków", tłum. J. Sołowianiuk, w: *Apologie* (PSP 44), red. E. Stanula, Warszawa 1988, s. 121.

którym zazwyczaj karze się nikczemnych i najgorszych, aby nie znalazł się nikt, kto by nie mógł Go naśladować”[51].

W tym misterium kenozy ukazuje się także wyraźny zamiar uszanowania ludzkiej wolności. Bóg z przybitymi rękami, który bierze na siebie powierzchowność niewolnika i umiera jak niewolnik, nie może zmuszać, nie może przemocą nakłaniać do wiary w siebie. Zrezygnował z wszelkiej formy nacisku, który ogranicza i gwałci wolność człowieka. Jak twierdzi autor pisma *Do Diogeneta*, „Bóg posłał [Chrystusa] do ludzi. Czy po to, jak ktoś mógłby po ludzku pomyśleć, aby rządził jak tyran, grozą i terrorem? Wręcz przeciwnie. Z całą łaskawością, jak król posyła swego syna-króla, posłał Go jak Boga, posłał jako Człowieka do ludzi, posłał, by ich zbawiał, by nakłaniał, a nie zmuszał siłą. Bóg bowiem nie posługuje się przemocą. Posłał, aby nas wzywać, a nie oskarżać, posłał, gdyż nas kocha, a nie chce sądzić”[52].

Jest w końcu ostatni aspekt misterium krzyża, nad którym należy się zastanowić: dotyczy on milczenia albo lepiej – nieobecności Ojca na Kalwarii. Zauważając ten fakt, pozornie nie do wyjaśnienia, poganin Celsus stwierdzał: „Cóż to za okrutny ojciec?!”. Czy ten Ojciec, którego Jezus opisuje, wskazując na Jego niezmiernie serdeczne usposobienie, może rzeczywiście być chłodnym i cynicznym widzem ukrzyżowania Syna? Może być Bogiem, który syci się krwią? W rzeczywistości także On jest protagonistą wydarzeń na Kalwarii. Wspomina o tym pośrednio Orygenes, gdy stwierdza, że nie jest mu obce cierpienie, ale przyjmuje „wzruszenie miłości (...), ze względu na nas nosi ludzkie wzruszenia”. Milczenie Ojca na krzyżu jest – dla tego, kto chce to zrozumieć – najdonośniejszym krzykiem, że Bóg stoi po stronie ostatnich. W pełni dzieli ich los, aż do końca. Misterium krzyża rozwiązuje się właściwie w misterium solidarności: od wtedy, a właściwie od zawsze, nie ma już krzyża, który by nie był krzyżem Chrystusa, i nie ma Ojca, który „z drugiego brzegu” patrzyłby na człowieka, nie dzieląc jego tragedii.

Zasada solidarności, dzielenia się, wyrażona w męce Chrystusa, stymuluje więc do takiej samej solidarności i dzielenia się. Przez nie człowiek odkrywa nieoczekiwane oblicze Boga, ale odkrywa też ostatnich, do których Chrystus stał się podobny. Krzyż jest właściwie szeroko otwartymi drzwiami do misterium Boga i misterium człowieka.

tłum. z włoskiego W. Linke, CP

51 LAKTANCJUSZ, *Divinae institutiones* IV 26.

52 *Ad Diogenetum* VII 2-3; polskie tłum. *Do Diogeneta*, w: *Pierwsi świadkowie...*, s. 367-368.

Ks. Bogdan Poniży

Cierpiący sprawiedliwy ukazany w Księdze Mądrości (2,12-20) - poszukiwanie sensu pełniejszego

Motyw cierpiącego sprawiedliwego, obecny w 2 rozdz. Księgi Mądrości (2,12-20), nie przestaje przyciągać uwagi czytelników Pisma Świętego[1], i to już od starożytności chrześcijańskiej. Dzieje się tak przede wszystkim ze względu na nadzwyczajną analogię do postaci Chrystusa. Już wcześni Ojcowie Kościoła w omawianym fragmencie widzieli zapowiedź Zbawiciela. Jednak odpowiedzi na pytanie o ewentualny chrystologiczny sens tej perykopy na przestrzeni wieków były różne i często sprzeczne między sobą.

1. Cierpiący sprawiedliwy jako rozpowszechniony motyw literacki.

Chociaż Biblia ma charakter ponadczasowy, to jednak jej sformułowania czy konkretne problemy są zamierzonym dialogiem z historycznie i socjologicznie określonym człowiekiem, któremu hagiograf chce udzielić wskazań, czy dać nadzieję. W tym przypadku ludzi, których poglądy zostały zaprezentowane w rozdz. 2, autor Księgi Mądrości nazywa ἀσεβεῖς[2], czyli *bezbożnymi*. Omawiany tu fragment został umieszczony w ramach ich mowy. Na pierwszy rzut oka można dostrzec analogię między poglądami tychże *bezbożnych* a epikurejczyków:

1 Por. A. Sisti, „La Figura del giusto perseguitato in Sap. 2,12-20". Biblia e Oriente 111-112 (1977), s. 129-144.

2 Por. B. Poniży, „Pogańska wizja życia i jej teksty źródłowe (Mdr 1,16-2,24)". Poznańskie Studia Teologiczne 13 (2002), s. 7-20.

wszystko powstało bez własnej przyczyny (2,2), przypadek sprawił, że przyszliśmy na świat. Jednak zbieżności przekonań epikurejczyków i ἀσεβεῖς sprowadzają się zaledwie do kilku tez.

Przy powierzchownym zetknięciu się z tekstem można również dostrzec pewne podobieństwa między światopoglądowymi założeniami bezbożnych a saduceuszami (m.in. zaprzeczenie nieśmiertelności duszy i retrybucji pozagrobowej), to jednak nie wystarcza, by ἀσεβεῖς ograniczyć tylko do saduceuszy.

Nie brak też komentatorów, którzy w owej perykopie dostrzegają aluzje do zwolenników Koheleta. Ta hipoteza nie opiera się jednak na dostatecznie przekonujących argumentach.

Podczas lektury Mdr 2 uderza czytelnika fakt, że autor umieścił w tym rozdziale rozliczne aluzje do Starego Testamentu. Oto niektóre z nich: tchnienie w naszych nozdrzach jest jak dym (2,2; por. Rdz 2,7); bezbożni zalecają prześladowanie wdów, starców i sierot (2,10.12), podczas gdy Prawo nakazuje traktować ich z dobrocią (zob. Pwt 16,14; 24,17). Te bardzo czytelne aluzje staną się zrozumiałe, gdy przez *bezbożnych* rozumieć będziemy Żydów-apostatów. W dalszym ciągu perykopy czytamy, że ἀσεβεῖς *odeszli od Pana* (3,10). Oni oświadczają, że zamierzają prześladować sprawiedliwego, a nawet skazać go na śmierć. Sami zaś wyznają światopogląd materialistyczny, nie uznają życia pozagrobowego i pośmiertnej retrybucji. Jednak owi ἀσεβεῖς napotykają na swej drodze ludzi, którzy nie podzielają ich przekonań, a nawet więcej – bezbożni traktują ich postawę jako swe oczywiste potępienie. Ta odmienność spojrzenia na życie rodzi u bezbożnych ostrą reakcję, która manifestuje się w słowach: „uciskajmy sprawiedliwego" (2,10), „zróbmy zasadzki" (2,12), „poddajmy go próbie przez zniewagi i tortury"(2,19), „zasądźmy go na śmierć haniebną"(2,20).

Przypomnijmy, że już w Psałterzu często można spotkać teksty, w których modlący się narzeka na to, że jest osaczony, uciskany wystawiany na niebezpieczeństwo śmierci (Ps 10,2-11, 11,2; 17,9-12, 22,7-19) Jednak w tych skargach wypowiada się zawsze jakiś *sprawiedliwy*. W swej modlitwie przedstawia Panu swą trudną sytuację i woła o wyzwolenie. W Księdze Mądrości zaś (2,12-20) używa się ironii – to przecież bezbożni narzekają, jakoby to oni byli dręczeni przez sprawiedliwego: „jest nam niewygodny, sprzeciwia się naszym czynom, za przekroczenie prawa nas gani i wytyka nam błędy w naszym wychowaniu"(2,12) „samo jego spojrzenie jest dla nas niemiłe"(2,14b).

Jeśli sięgniemy jeszcze dalej, do świadectw literackich różnych ludów, to zauważymy, że los sprawiedliwych i bojących się bogów jest zawsze i wszędzie ten sam, jak np. w Psalmach.

Literatura mezopotamska zawiera liczne teksty lamentacji, w których modlący się prosi o uwolnienie od zła, które go otacza[3]. Bardzo znany jest poemat *Sprawiedliwy, który cierpi*. To kompozycja z drugiego tysiąclecia przed Chr., w której bohater wypowiada całą gorycz z powodu uwikłania w różnego rodzaju zło, pomimo osobistej sprawiedliwości i spełniania wymaganych obrzędów kultycznych. Podobną tendencję wykazują niektóre starożytne teksty egipskie, jak np. *Dialog człowieka rozgoryczonego ze swoją duszą* czy *Historia wymownego wieśniaka*. Nie należy też zapominać, że w Egipcie przez długi czas rozkwitał mit o Ozyrysie, dobroczynnym i kochanym królu, który został zamordowany z nienawiści przez swego brata, a potem stał się królem i panem umarłych. Należy też przypomnieć, że w środowisku greckim funkcjonował motyw prześladowanego sprawiedliwego przedstawiony przez Platona we wspomnieniu jego nauczyciela Sokratesa. Ze środowiska palestyńskiego znamy postać Nauczyciela Sprawiedliwości, ukazaną w pismach z Qumran.

Jak łatwo zauważyć, z wyjątkiem dwóch ostatnich wypadków, gdzie chodzi o konkretne osoby historyczne i faktycznie istniejące, wszystkie teksty posługują się konstrukcją literacką odzwierciedlającą jakieś rzeczywiste fakty tylko w sposób ogólny i metaforyczny. Autorzy tego rodzaju pism przetwarzali je w sposób dowolny, próbując oddać nie jednostkowe przypadki, lecz stałe doświadczenie życia ludzkiego w jego ogólności. Jawi się pytanie: czy omawiany tu tekst z Księgi Mądrości jest swobodną fantazją literacką, oderwaną od jakiegokolwiek odniesienia do konkretnych faktów, czy odbiciem historii realnie przeżytej?[4]

Nie ulega wątpliwości, że – co pragniemy zilustrować – tekst, który analizujemy, nie jest czystą fikcją literacką, lecz bezpośrednim odbiciem realnej sytuacji.

2. Realne tło historyczne.

Odniesienia historyczne utrwalone w Księdze Mądrości nie są tak szczegółowe i dokładne, by dało się je wyjaśnić w jednoznaczny sposób. Mimo dużej różnorodności interpretacji nie można wykluczyć, że w tekście występują odniesienia zarówno do wcześniejszych dziejów Izraela, jak i współczesnych autorowi. Użycie terminów z literatury prorockiej i mądrościowej wskazuje na silne osadzenie w tradycji literackiej. Co więcej, w innych tekstach ze środowisk Żydów hellenistycznych znajdują się wątki zbieżne z użytymi przez hagiografa.

3 Por. A. Sisti, art.cyt., s.130.

4 por. M. Gilbert, „Prześladowany Sprawiedliwy (Mdr 2,12-20)", w: *Mądrość Salomona*, Kraków 2002, s. 29-36.

I tak na przykład w napisanej ok. 124 r. przed Chr. 2 Księdze Machabejskiej odnotowuje się (1,1-2,18) heroiczną walkę Machabeuszów[5] i ich zwolenników z Seleucydami. Tekst zawiera prośbę Judejczyków zanoszoną do Boga w intencji diaspory egipskiej, aby Pan nie opuścił ich w czasie doświadczenia. (2 Mch 1,5). Z kolei 3 Księga Machabejska informuje, że Ptolemeusz IV Filopater (221-204), któremu pozwolono wejść do Świątyni Jerozolimskiej, pragnął – jak się okazało bezskutecznie – zemścić się na Hebrajczykach zamieszkałych w Egipcie. Zamierzał mianowicie wydać ich na stratowanie przez 50 dzikich wielbłądów na hipodromie w Aleksandrii. Także Józef Flawiusz odnotowuje prześladowania podobne do tego, tym razem występujące za Ptolemeusza VII. Gdzie indziej czytamy jeszcze, jak za czasów Kaliguli (37-41 r.n.e.) kwitło bałwochwalstwo i cesarz domagał się dla siebie czci boskiej. Polecił umieścić własne podobizny w miejscach dotąd pomijanych, włączając w to także Świątynię Jerozolimską. Odnotowuje to Filon (*In Flaccum* i *Legio ad Gaium*), a także Józef Flawiusz (DDI 18,257).

Nie brak więc świadectw przemawiających za możliwymi historycznymi pierwowzorami motywu prześladowców. M. Gilbert wnioskuje: „Nie można zaprzeczyć istnieniu rzeczywistego tła przedstawionego przez autora. Dlatego jeśli nie można precyzyjnie zidentyfikować sprawiedliwych, to także nie można popaść w przeciwne stwierdzenie, by widzieć w nich tylko wymysł autora. Należałoby raczej powiedzieć: autor przedstawił te postacie w sposób schematyczny i wykreował swych bohaterów w taki sposób, że opis w swej ogólności przywołuje rzeczywistość będącą udziałem wielu wiernych w każdym czasie”[6].

3. Sprawiedliwy – jednostka czy zbiorowość?

Jak niemożliwą rzeczą jest precyzyjne określenie bezbożnych z Księgi Mądrości jako jednej tylko, konkretnej grupy postaci historycznych, tak również bardzo trudno w podobny sposób zidentyfikować cierpiącego sprawiedliwego[7]. Nasuwa się jednak pytanie: czy Mędrzec mówiąc o sprawiedliwym miał na uwadze jednostkę, czy zbiorowość?[8]

5 Por. A. Sisti, art.cyt., s.131-133.

6 M. Gilbert, dz.cyt., s. 39

7 Por. tamże, s. 38

8 Por. K. Romaniuk, *Księga Mądrości* (PŚST 8-3), Poznań 1969, s. 69-74; A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit, Ein Kommentar*, Würzburg 1986, s. 43-54; J. Vilchez-Lindez, *Sapienza*, Roma 1990, s. 167-196; G. Scarpat, *Libro della Sapienza*, Brescia 1989, s. 135-199; D. Winston, *The Wisdom of Solomon*, New York 1984, s. 118-123.

Analogie między obrazem prześladowanego sprawiedliwego a ewangelicznym przekazem o cierpieniu Chrystusa są tak uderzające, że kilku krytycznych badaczy opowiedziało się za ich chrześcijańskim źródłem. Dostrzegano nawet w Mdr 2,12-20 chrześcijańską interpolację[9]. H. Grotius zwrócił szczególną uwagę na niektóre z podobieństw między tym tekstem a Ewangeliami:

- spisek przeciw sprawiedliwemu (por. J 11, 47-53);

- sprawiedliwy chlubi się przywilejem znajomości Boga (por. Mt 11,27; J 7,16; 17,25);

- Boga uważa za swego Ojca, siebie za Jego syna (por. J 5,18; 19, 7);

- jeden i drugi zostaje skazany na śmierć, i to śmierć haniebną, poprzedzoną obelgami, torturami i sarkazmami wobec ofiary egzekucji (por. Mt 27,40.43);

- w obu wypadkach prześladowcy są oślepieni przez swą złośliwość (por. J 12, 40).

Te podobieństwa od dawna skłaniały do traktowania omawianego tu fragmentu jako proroctwa o cierpieniu Chrystusa. Orygenes[10] komentując ów tekst mądrościowy zaznaczył, że ma on charakter mesjański. Św. Cyprian po przywołaniu Mdr 2,12-17, 2,19-20 i 2,21-22 dodał, że owym sprawiedliwym jest Chrystus, którego Żydzi ukrzyżowali. Pseudo-Cyprian (PL,IV,914) nawiązując do tego samego urywka komentuje: „*Dicente Salomone de ipsam passionem Dominicam*". Laktancjusz przytacza Mdr 2,12.17.19-22 jako prorocze obwieszczenie Męki przepowiedziane przed wiekami przez Salomona: „*Nonne ita... descripsi... ut plane interfuisse videatur?*"[11].

Pseudo-Hipolit (PG,X,792-793) wprost mówi o „proroctwie Salomona" i przytacza najpierw Mdr 2,12-13, potem 2,14b-16, wreszcie 14a, 16d, 17-18, 20. Przy okazji formułuje trafne spostrzeżenie: „żaden ze sprawiedliwych albo proroków nie nazwał siebie samego synem Bożym; przeto Salomon [autor Księgi Mądrości] mówi jeszcze (...) o tym sprawiedliwym, którym jest Chrystus". W 2,12 widzi zapowiedź machinacji Żydów przeciw Chrystusowi. Pseudo-Chryzostom uważa 2,12a za proroctwo Salomona (PG,LXI,878).

Podobną interpretację odnajdujemy u Augustyna. W *De civitate Dei* nawiązując do Mdr 2,12-21 pisze on: „*passio Christi apertissime prophetatur*" (XVII,20).

9 Por. C. Larcher, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, t. 1, Paris 1983, s. 258-263

10 Wypowiedzi Ojców i wczesnochrześcijańskich pisarzy cytuję za: C. Larcher, dz.cyt.

11 C.Larcher, dz. cyt., s. 258

Gdzie indziej przytacza 2,18-21 jako zapowiedź ślepoty Żydów, odmawiających rozpoznania upokorzonego Mesjasza, i ich zamachu na Chrystusa upokarzanego (*verbum ipsorum agnoscimus in Sap. Salomonis*; PL XXXVI,762).

Nicefor z Konstantynopola odnosi Mdr 2,12-23 do określenia wrogości współczesnych Greków i Żydów wobec sprawiedliwego (PG,C,752). Przypomina, że są to stare proroctwa, przekazane przez mędrca.

Na Zachodzie przekonanie o prorockim charakterze omawianego tu fragmentu jest podtrzymywane przez autorów średniowiecznych, takich jak Raban czy Taurus. Lecz w tej epoce da się również zauważyć tendencja do odnoszenia sensu literalnego do prześladowań ludu wybranego albo męczenników czasów machabejskich. W późniejszych wiekach interpretacja prorocka coraz bardziej się rozpowszechnia, ale pewni krytycy nabierają przekonania, że tekst koncentruje się wprost na sprawiedliwych w ogólności. Te dwie interpretacje, dosłowną i typologiczną, usiłował pogodzić jezuita Ch. De Castro.

Tirin komentując Mdr 2,13 odnotował: „*Nota haec et sequentia, non a solis Judeis in solum Christum. Aliqui putarunt, sed a quibusvis impiis in quosvis justos promiscue jactari, praecipue tamen quadrare in Judaeos impiorum coryphaeos adversus Christurn justorum omnium justissimum ac sanctissimum*"[12].

W XIX i XX w. zwolennicy interpretacji chrystologicznej, ale tylko pośredniej albo typicznej, stają się coraz liczniejsi. Zwraca się uwagę na sens kolektywny ὁ δίκαιος[13].

Nurty interpretacji omawianego fragmentu, biegnące od starożytności poprzez autorytatywnych komentatorów średniowiecza i późniejszych czasów aż do naszego wieku, dzielą się na trzy podstawowe grupy. Pierwsza rozumie tekst w sensie ściśle prorocko-mesjańskim; druga dostrzega przede wszystkim sensy dotyczące prześladowanych Żydów, wziętych całościowo jako typ albo prefiguracja tego, co musiał wycierpieć Chrystus; trzecia wreszcie to ci, którzy utrzymują, że tekst traktuje o wszystkich sprawiedliwych wszystkich czasów, co w sensie pełnym w sposób szczególny odnosi się do Sprawiedliwego, Chrystusa prześladowanego i skazanego na śmierć.

Współcześni egzegeci nie zauważają w Mdr 2,12-20 proroctwa w ścisłym znaczeniu, tzn. są przekonani, że mędrzec nie zamierzał opisać cierpienia przyszłego Mesjasza. Jednak nie wykluczają całkiem starożytnej interpretacji mesjanistycznej. Twierdzą, że autor pragnął zwrócić się do swoich współczesnych,

12 Tamże, s. 259-260

13 Por. tamże, s. 260

przedstawiając w postaci prześladowanego sprawiedliwego każdego, kogo oni mogli spotkać, czy to w Egipcie, czy gdzie indziej, zarówno w teraźniejszości, jak i w przyszłości. Jeśli ci uczeni dopuszczają moc Boskiego wpływu na hagiografa i odniesienie do Chrystusa, to w wykładni tekstu przeważnie uwzględniają sens typiczny.

Także Weber, będący pod silną presją tradycji, dopuszcza, że fragment można uważać za mesjański w sensie typicznym, bo w prześladowanym sprawiedliwym słusznie można dostrzec postać albo zapowiedź daną od Boga, która musiała znaleźć doskonałe urzeczywistnienie wśród *synów Bożych*, wcielenie w osobie Sprawiedliwego zgładzonego przez wściekłość bezbożnych[14]. Ale potem, odwołując się do nauki o sensie pełniejszym, dokumentując, że Boska interwencja wyprzedza czasem zamiar pisarza ludzkiego, badacz ten twierdzi: „Opis cierpienia tego sprawiedliwego nie może zatrzymać się na sprawiedliwym współczesnym autorowi Księgi Mądrości; ona nie miała jeszcze wypełnienia, bo zyskała je dopiero w Jezusie, prawdziwym Synu Bożym. Sens tekstu przekracza ramy przypadku historycznego, kreśli w zarysie postać Tamtego, który będzie musiał być wybitnie znakiem sprzeciwu (Łk 2,34)”[15].

Do ściślejszych wniosków można dojść, jeśli się uwzględni charakter dydaktyczny, czyli zawsze aktualne przesłanie księgi, i w szczególności jeśli weźmie się pod uwagę wpływ natchnienia Boskiego, które prowadziło hagiografa ku dojrzałemu i głębokiemu zrozumieniu tajemnicy cierpienia. Tę tajemnicę przecież już wcześniej różnorodnie ilustrowali pisarze biblijni, poszukując rozwiązania eschatologiczno-mesjańskiego. Wobec tego nie powinno budzić trudności uznanie, że sens słów może przekraczać literę. Jeśli wreszcie rozjaśnia się wszystko z tym światłem pełnym i przenikliwym, które pochodzi od objawienia ewangelijnego, czy w tym wypadku z dawnej Tradycji chrześcijańskiej, nie sposób nie spostrzec pod postacią prześladowanego sprawiedliwego cech, które bardziej jeszcze, dobitniej emanują z postaci cierpiącego Syna Bożego. On to przecież został skazany na śmierć dlatego, że był sprawiedliwym dla swego posłuszeństwa Ojcu, On też musiał „usprawiedliwić wielu”, czyniąc sprawiedliwymi tych, którzy uwierzyli w Niego (Rz 5,18-19).

Próbą pogodzenia przekonania starożytnych, traktujących analizowany tekst jako mesjańską zapowiedź męki Jezusa, z poglądami o typicznym sensie motywu

14 Por. A. Sisti, art. cyt., s. 141.

15 Tamże, s.143

jest opinia G. Zienera[16]. Według tego zasłużonego badacza liczne analogie między tekstem Mdr 2,12-20 a Ps 89 przemawiają za zamiarem rozciągnięcia obietnic przymierza Dawidowego na wszystkich sprawiedliwych.

W porównaniu z innymi tekstami literackimi, które omawiają temat cierpiącego sprawiedliwego, fragment z Mdr 2,12-20 jest bardzo oryginalny i doskonale opracowany pod względem literackim. Podczas gdy w literaturze biblijnej mówiącej na temat sprawiedliwego cierpiącego sam bohater opowiada o swoich cierpieniach, tutaj to jego wrogowie, prześladowcy wyrażają swoje oburzenie i nienawiść. Według ich oceny sprawiedliwy „żyje inaczej, niż wszyscy inni, innymi chadza ścieżkami" (2,15), „stroni od dróg naszych, jak od nieczystości" (2,16b), „sprzeciwia się naszym czynom, za przekraczanie Prawa nas gani i wytyka błędy w naszym wychowaniu" (2,12b-d), „nazywa siebie dzieckiem Pana" (2,13b) i „chełpi się, że Bóg jest jego ojcem" (2,16), „chełpi się prawdziwym poznaniem Boga" (2,13a), deklaruje swą gotowość na cierpienie, a nawet na haniebną śmierć (2,20). Ten bohater opowieści bezbożnych jest postacią wyjątkową, która zbliża się do obrazu proroka Jeremiasza. A przypomnijmy, że starożytni pisarze chrześcijańscy, od Tertuliana do Augustyna, nie tylko widzieli w Jeremiaszu typ Chrystusa, ale w tym urywku Księgi Mądrości dostrzegali słowa dotyczące męki Jezusa.

Niekoniecznie jednak musimy dostrzegać w Mdr 2,12-20 jednostkę. Interpretacja sensu postaci sprawiedliwego jako pojedynczego człowieka, chociaż na pozór dobrze uzasadniona, nie okazuje się wyczerpująca, gdyż różne i ważkie racje prowadzą do wniosku, że tekst raczej traktuje o zbiorowości.

Dowodów przemawiających za taką interpretacją dostarcza analiza tekstu oparta na rekonstrukcji logiki, która kierowała autorem przy doborze argumentów i ich porządkowaniu.

Sprawiedliwy, którego bezbożni nienawidzą, bo „oskarża ich myślenie i sam jego widok jest przykry" (2,14), nie oznacza poszczególnej, konkretnej osoby, lecz raczej wszystkich, którzy we wspólnocie aleksandryjskiej odróżniali się przykładem życia i gorliwością, zachowywali prawo Mojżeszowe i wszystkie normy etyczne, zamykające się w określeniu *formacja* (2,12cd).

Lecz dyskusja nad walką, jaką muszą stoczyć ci, którzy pragną żyć według wymogów prawdziwej mądrości, nie zamyka się na groźnych słowach bezbożnych. W wersetach następujących po interpretowanej tu perykopie autor przypomina, że ci ludzie się oszukują, ponieważ tak zaślepiła ich podłość, iż nie

16 G. ZIENER, *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit*, Bonn 1956, s. 85-87

mogą pojąć tajemnic Bożych (2,21-24). Istota tych tajemnic polega na cudownej rekompensacie dla prześladowanych sprawiedliwych (3,1-9). Celem następującego z kolei fragmentu tekstu jest zachęta i umocnienie w wierze, kiedy sprawiedliwi są w trudnej sytuacji z powodu nieustępliwego trwania w wierze ojców. Dla naszej interpretacji szczególne znaczenie mają dwie dane tekstowe. Pierwszą jest gwałtowne przejście od liczby pojedynczej (2,12-20) do mnogiej już w 2,22, gdzie się nie mówi już tylko o *sprawiedliwym*, ale o *duszach sprawiedliwych* (3,1) i o wiernych, którzy pokładają nadzieję w Bogu (3,9).

Drugim argumentem, potwierdzającym identyczność głównej postaci, o której mowa, jest antyteza, na której opiera się połączenie nowych tez tekstu w odniesieniu do poprzedzających. Podczas gdy w cz. I bezbożni grożą sprawiedliwemu *zniewagami i torturami*, w cz. II twierdzi się, że *dusz sprawiedliwych* nie dotknie żaden ucisk, choć oni w oczach ludzi cierpieli ucisk (3,4). Faktycznie bowiem – jak zaznacza hagiograf – Bóg jest tym, który czyni ich mądrymi i oczyszcza, by byli godni Jego (3,5-6). W cz. I mówi o haniebnej śmierci (2,20), w cz. II (3,19) zaś poucza, że „dusze sprawiedliwych są w ręku Boga" (3,1), a ich „nadzieja jest pełna nieśmiertelności" (3,4), ponieważ „po krótkim utrapieniu" (3,5) będą rządzić narodami (3,8); ponieważ „wytrwali w miłości", będą przebywać u Pana w miłości (3,9).

Użycie liczby pojedynczej zamiast mnogiej na oznaczenie podmiotu zbiorowego jest czymś konwencjonalnym dla starożytnych tekstów. W każdym powiedzeniu, przysłowiu, gnomie lub sentencji, gdy się wspomina sprawiedliwego, pobożnego, mądrego lub ubogiego, przymiotnik ma walor rzeczownika i zastępuje zdanie proste, które można rozwijać na różne sposoby, jak np.: „człowiek, który jest sprawiedliwy" albo „który praktykuje sprawiedliwość, pobożność". To samo odnosi się też do przeciwstawieństw: bezbożnego, głupiego. Konwencjonalnie w takim wypadku liczba pojedyncza wskazuje zbiorowo i pojedynczo tych wszystkich, którzy wykazują właściwości nazwane danym przymiotnikiem. Konwencjonalne dla takiego dyskursu etycznego jest to, że użycie liczby pojedynczej przeplata się ze stosowaniem mnogiej. To zjawisko występuje także w omawianym tu fragmencie Księgi Mądrości – 2,12-20 Ta partia tekstu zaczyna się stwierdzeniami o *sprawiedliwym-biednym*, *wdowie* i *starcu* (2,10), potem uwaga koncentruje się tylko na *sprawiedliwym* (2,12-20), a w następującym potem antytetycznym fragmencie używa się stale liczby mnogiej, by wychwalać odpłatę, jaką otrzymują wszyscy sprawiedliwi (3,1-9). Podobne przykłady przeplatania form liczby pojedynczej i mnogiej wespół z antytetyczną konstrukcją znajdujemy nieco dalej w 3,10-13; 4,6.16; 5,1.14-15.

Jedyna konkluzja, jaką można wyprowadzić z wszystkich tych rozważań na temat omawianego urywka, to stwierdzenie, że mamy w nim do czynienia z użyciem synekdochy. Nazwa *sprawiedliwy* w l.p. występuje dla wszystkich kategorii osób, które według autora były nacechowane jakością zawartą w przymiotniku przez niego wybranym. Rozważanie waloru semantycznego terminu *sprawiedliwy* w literaturze mądrościowej epoki hellenistycznej pozwala widzieć także szczególne odniesienie do tych wszystkich Żydów aleksandryjskich, którzy z powodu ataku na tradycyjne wartości religii izraelskiej byli wystawiani na nienawiść i przemoc ze strony swych braci – odszczepieńców[17].

Najnowsza hermeneutyka dąży do tego, aby przezwyciężyć schematy interpretacyjnej rutyny, aby przeczytać każdy tekst święty na sposób głębszy i bardziej komplementarny. Chodzi o to, by zrozumieć go w sensie integralnie chrześcijańskim, w świetle wszystkich jego składników ludzkich i Boskich. Rozważając w ten sposób nasz tekst nie tylko możemy, ale wręcz powinniśmy odnieść jego sens także do Chrystusa, oprócz tego również do tych pobożnych Żydów, którzy byli wyśmiewani i prześladowani przez swych dawnych współwyznawców, a teraz apostatów, w Egipcie u progu ery chrześcijańskiej. Ale powinno się tymże sensem objąć również wszystkich tych, którzy w Chrystusie i z Nim odziedziczyli powołanie do cierpienia (por. Mt 10,24; 2 Kor 1,5; Tes 3,4; 2 Tm 3,12).

Przypomnijmy słowa jednego z największych chrześcijańskich pisarzy, Tertuliana, żyjącego w czasach, w których prześladowania nie były tylko fabułą opowieści w świętych księgach: „*Sapiens Christum praedicens passurum aeque iustos eius eadem passuros, tam apostolos quam et deinceps omnes fideles prophetavit*" (Tertulian, *Adversus Marcionem*, 322(P.L.2,352)[18].

17 „Portret dany w Mdr 2,12-20 jest uogólnieniem, które można zastosować także do konkretnych sytuacji. Autor prawdopodobnie wysnuł swe uogólnienie z konkretnych wydarzeń, które nam całkowicie się wymykają" – M. GILBERT, dz. cyt., s. 40. W Mdr 2,12-20 można mówić o „zastosowaniu mądrościowego modelu prześladowania i wyniesienia obecnego w historii Józefa (Rdz 37-50), Achikara, Estery oraz Daniela" – M. GILBERT, dz. cyt., s. 41.; por A. SCHMITT, „Die Josefgeschichte", w: *Wende des Lebens. Untersuchungen zu einem Situations-Motiv der Bibel, Beihefte zur für Zeitschrift die alttestamentliche Wissenschaft, Herausgegeben von Otto Kaiser*, Band 237, Berlin-New York 1996, s. 110-128;

18 A. SISTI, art. cyt., s. 144

4. Cierpiący sprawiedliwy z Księgi Mądrości a Stary Testament

Naszkicowany w I części Księgi Mądrości (zwłaszcza w Mdr 2,12-20) obraz cierpiącego sprawiedliwego znajduje wiele analogii we wcześniejszych tekstach Starego Przymierza, zwłaszcza w psalmach mesjańskich (2; 22; 89) i w tzw. Czwartej Pieśni o Słudze Jahwe (Iz 52,13-53,12)[19].

Określenia analogiczne do użytych w Księdze Mądrości (2,18) znajdujemy w Ps 2,7, gdzie czytamy, że późniejsze wyniesienie Mesjasza wynika z Jego pokornej postawy wobec Boga. Tę właśnie postawę prezentuje sprawiedliwy, który wie, że zyska nagrodę u Pana, gdy odważy się absolutnie Mu zaufać oraz cierpliwie i łagodnie będzie znosił niezasłużone cierpienia. Mesjański psalm 22 (zwłaszcza wersety 8 i 9), mówiący: „Szydzą ze mnie wszyscy, którzy na mnie patrzą, wargi rozwierają, potrząsają głową: zaufał Panu, niech go wyzwoli, niechże go wyrwie, jeśli go miłuje" — znajduje echo w Mdr 2,7nn. Poniżony i cierpiący Mesjasz z Ps 22 zostaje wydany na pastwę wrogów, którzy przez gesty i słowa chcą go oderwać od Najwyższego. Ich wypowiedzi kontrastują ze słowami wyrażającymi ufność Bogu.

Jeszcze więcej podobieństw do cierpiącego sprawiedliwego da się zauważyć w Ps 89. Zarówno Mesjasz Dawidowy (Ps 89, 21), jak i sprawiedliwi są określeni mianem *sługi* - παῖς (Mdr 2,13). Tak Mesjasz Dawidowy, jak i sprawiedliwy z Księgi Mądrości trwają w nierozerwalnym i nieprzemijającym przymierzu (Ps 89, 27-29 – Mdr 3, 9), a Bóg ostatecznie uchroni ich od nieprzyjaciół (Ps 89, 22-24 – Mdr 5, 15-16).

Najdokładniejszy jednak prawzorzec cierpiącego sprawiedliwego znajduje się w tzw. Czwartej Pieśni o Słudze Jahwe, znajdującej się w Księdze Proroka Izajasza (52, 13 – 53, 12). Daleko idące analogie między I częścią Mdr (rozdz. l-5), której centralną postacią jest cierpiący sprawiedliwy, a Czwartą Pieśnią o Słudze Jahwe sprawiły, że ta część Mądrości Salomona została nazwana „homilią opartą na Deuteroizajaszu"[20]. Zwraca się uwagę na literacką zależność Mdr od tego proroctwa. Zdanie rozpoczynające charakterystykę sprawiedliwego w Mdr 2,12: „Zróbmy zasadzkę na sprawiedliwego..." znajduje się u Izajasza w 3,10 (w LXX). Zdanie kończące tę cześć w Mdr brzmi: „Jak pancerzem okryje się sądem nieobłudnym"

19 Por. B. Poniży, „Sprawiedliwy cierpiący. Echa Księgi Mądrości w ewangeliach synoptycznych". Poznańskie Studia Teologiczne 5(1984), s.103-107

20 M. J. Suggs : „Wisdom in Salomon 2, 10-5. A Homily based on the Fourth Servant Song". JBL 76 (1957), s. 26-33.

(5, 18). U Izajasza zaś czytamy: „Przywdział sprawiedliwość jak pancerz, i hełm zbawienia włożył na swoją głowę. Przyoblókł się w odzienie pomsty jakby w suknię i jakby płaszczem okrył się zazdrosną miłością" (Iz 59,17). Stwierdzenie z Mdr, że sprawiedliwy „jest potępieniem naszych zmysłów, sam widok jego jest dla nas przykry..." (2, 14) również jest aluzją do Iz 53, 2. Termin παῖς (dziecko, sługa), użyty na określenie Sługi Jahwe (Iz 52,13) znajduje także zastosowanie do postaci sprawiedliwego w Mdr 2,13. Izajaszowy opis: „On wyrósł przed nami jak młode drzewo i jakby korzeń z wyschniętej ziemi. Nie miał on wdzięku ani też blasku, aby na niego popatrzeć, ani wyglądu, aby się nam podobał..." (Iz 53,2) znajduje echo w Mdr 2,14. Zdanie Izajasza: „Dręczono go, lecz sam dał się gnębić, nawet nie otworzył ust swoich" (53,7) określa łagodność i cierpliwość w postawie Sługi. Znajduje ona odpowiednik w słowach określających postać sprawiedliwego w Księdze Mądrości (2,19-20). Zarówno Sługa (Iz 53,2), jak i sprawiedliwy (Mdr 3,2-3) zostają uznani za wrogów, za zasługujących na karę. Obaj zostają skazani na śmierć (Iz 53, 8-10 – Mdr 2, 20); ostateczny wydźwięk jednego i drugiego tekstu wskazuje na paradoksalne zwycięstwo mężów Bożych, którzy pozornie ulegają przemocy, cierpiąc niesprawiedliwie. Ich zwycięstwo bowiem innego jest rodzaju niż to, czego oczekują prześladowcy.

5. Chrystus a cierpiący sprawiedliwy.

Nietrudno dopatrzyć się analogii między opisem męki Chrystusa w Ewangeliach a charakterystyką cierpienia sprawiedliwego z Księgi Mądrości.

Ewangelia św. Mateusza określa postawę ludzi przechodzących obok krzyża Jezusowego, przekazując takie ich wypowiedzi: „Ty, który burzysz przybytek i w trzech dniach go odbudowujesz, ocal samego siebie, jeśli jesteś Synem Bożym" (Mt 27,40). Księga Mądrości zaś tak przedstawia knowania wrogów sprawiedliwego: „Dotknijmy go obelgą i katuszą, by poznać jego łagodność i doświadczyć jego cierpliwości" (Mdr 2,19). Św. Mateusz przytacza słowa świadków Chrystusowego ukrzyżowania: „Zaufał Bogu, niechże go teraz wybawi, jeśli go miłuje" (Mt 27,43). Słowa te przywołują na myśl Ps 22,9, ale mogą być także echem Księgi Mądrości, gdzie czytamy: „Zobaczmyż, czy prawdziwe są jego słowa, wybadajmy, co będzie przy jego zejściu". W dalszym ciągu Ewangelii św. Mateusza czytamy: „Setnik zaś i jego ludzie, którzy odbywali straż przy Jezusie, widząc trzęsienie ziemi i to co się działo, zlękli się bardzo i mówili: Prawdziwie, ten był Synem Bożym" (Mt 27,54). Kreśląc postać niewinnie cierpiącego mędrzec powiedział: „Bo jeśli sprawiedliwy jest Synem Bożym, Bóg ujmie się za nim i wyrwie go spośród nieprawości"

(Mdr 2,18). Zarówno sama śmierć Jezusa, jak i towarzyszące jej okoliczności (zaskakująca zbieżność ze śmiercią Chrystusa zjawisk atmosferycznych – trzęsienie ziemi, ciemności itp.) przekonały namacalnie otoczenie, że jest to śmierć niezwykłego Człowieka, że przez zewnętrzne, widzialne znaki w wyraźny sposób sprzężone ze zgonem Jezusa, Bóg potwierdził słuszność misji Zbawiciela, a tym samym także to, co było faktyczną przyczyną Jego zgonu, mianowicie uważanie siebie za Syna Bożego (J 19,7). Setnik wyznał wiarę w Bóstwo Jezusa, a Mateusz wyraził to słowami: ,,Prawdziwie, ten był Synem Bożym" (Mt 27,54). Emfaza *prawdziwie* (αληθως) byłaby niezrozumiała, gdyby Ewangelista nie miał przed oczyma jakiejś relacji Starego Przymierza, w której Mesjasz nazwany jest Synem Bożym, a czasowo najbliższa była dla niego relacja Mdr 2,18. W analogiczny do Mateusza sposób relacjonuje wyznanie wiary setnika św. Marek: ,,A setnik, który stał naprzeciw, widząc, że w ten sposób skonał, rzekł: Doprawdy, Człowiek ten był Synem Bożym" (Mk 15,39). W relacji Łukaszowej na temat świadectwa oficera rzymskiego czytamy: „Na widok tego, co się działo, setnik chwalił Boga i mówił: Istotnie, Człowiek ten był sprawiedliwy" (Łk 23,47). Ta relacja nasuwa myśl o tym, że Jezus jest zapowiedzianym Sługą Bożym, który umiera za ludzkie grzechy. Łukasz najwyraźniej przy tym mówi o niewinności Chrystusa. Podobnie jak Sługa Jahwe, który ,,przestępstwa nie popełnił, a podstępu nie było w. jego ustach" (Iz 53,9), Jezus cierpi niewinnie. Przy wielu okazjach tenże Ewangelista akcentuje niewinność Jezusa (23,15.22). O niewinności Chrystusa jest przekonany nawet jeden spośród z Nim ukrzyżowanych: ,,On nic złego nie uczynił" (23, 41)[21].

W analogiczny do Mateuszowego przekazu o męce Chrystusa sposób Łukasz też zwraca uwagę na ogromne wrażenie, jakie na otoczeniu wywarła śmierć Jezusa i towarzyszące jej okoliczności. To przecież jeden ze współuczestników tych wydarzeń, właśnie ów oficer rzymski, na podstawie przeżyć i obserwacji doszedł do przekonania, że Jezus był sprawiedliwym Człowiekiem, niewinnie skazanym na śmierć, a odebranie Mu życia to morderstwo.

Zauważmy: ten sam Chrystus raz określany jest jako *Syn Boży* (Mt 27,54; por. Mk 15, 39), a w analogicznym kontekście u Łukasza zostaje nazwany *Sprawiedliwym* (Łk 23,47).

Nazwanie Chrystusa w tym samym kontekście – przy opisie wyznania wiary w Jego misję złożonego przez pogańskiego oficera – raz *Synem Bożym*, raz

21 F. Gryglewicz: „Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz" (PŚNT 3-3), Poznań 1974, s. 350-351.

Sprawiedliwym pozwala na przyjęcie tezy, że Ewangeliści przywoływali tu jedyny tekst Starego Testamentu, w którym te dwa określenia występują zamiennie, obok siebie, jako synonimy: „Bo jeśli sprawiedliwy jest synem Bożym, Bóg ujmie się za nim i wyrwie go z ręki przeciwników" (Mdr 2,18). Słowa rzymskiego oficera w relacji Synoptyków: „Prawdziwie, ten był Synem Bożym" (Mt 27,54; Mk 15,39) oraz „Istotnie, Człowiek ten był Sprawiedliwy" (Łk 23, 47) zdają się reminiscencją tego właśnie zdania z Księgi Mądrości. Określenie Jezusa mianem *Syn* występuje w kontekście relacji o Męce dość często (Mt 27,40.43.54; Łk 22,69n), używany jest również przymiotnik *Sprawiedliwy* jako synonim określenia Chrystusa (Mt 27,19.24; Łk 23,47). Nowy Testament często i w innych fragmentach określa Chrystusa mianem „Sprawiedliwy" (Mt 27,19; Łk 23,47; Dz 3,14; 7,52; 22,14; Rz 3,12; l P 3,18; l J 2,l). Na tej podstawie można wnioskować, że te dwa określenia – *Syn Boży* i *Sprawiedliwy* – są tu synonimami.

Usytuowanie cierpiącego Sprawiedliwego pomiędzy wcześniejszym Mesjaszem Dawidowym i Sługą Jahwe z jednej strony, a cierpiącym Chrystusem z drugiej wyłania problem mesjańskiego charakteru omawianego tu fragmentu Księgi Mądrości, a w konsekwencji i całego tekstu sapiencjalnego. Hagiograf w Księdze Mądrości opowiada o konkretnej sytuacji związanej z położeniem żydowskiej diaspory w Aleksandrii, mianowicie o prześladowaniach, jakie spotykały sprawiedliwych ze strony bezbożnych. Czy zaś przez *sprawiedliwego* rozumie określoną postać historyczną – za czym zda się przemawiać Mdr 2,12-20 – czy też wzorem wcześniejszych ksiąg Starego Testamentu to określenie charakteryzuje tzw. osobowość kolektywną – co z kolei wydaje się potwierdzać pomieszanie cech indywidualnych z kolektywnymi w tym tekście – trudno rozstrzygnąć. Często bowiem postać stanowiła typ, oznaczając tak pojedyncze osoby, jak i cały naród wybrany, tak że zachodziła między nimi wzajemna identyfikacja[22]. Społeczność działała za pośrednictwem jednego ze swych członków, który był jej przedstawicielem. Prawdopodobnie mędrzec w zanotowanych przez siebie słowach w Mądrości Salomona nie starał się przekazać innego ukrytego znaczenia poza tym, które literalnie wyraził. A jednak w zarejestrowanych przez niego słowach, na podstawie całości Objawienia, dopatrujemy się głębszej treści, sensu wyrazowego pełniejszego. Odczytanie sensu niesionego przez postać cierpiącego sprawiedliwego, zwłaszcza zaś zawartego w drugim rozdziale analizowanego

22 S. ŁACH, „Psalm 22. Cierpienie i triumf Mesjasza", w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki,* t. l, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1975, s. 9.

tekstu (2,12-20), przez pryzmat ewangelijnych relacji o Męce Chrystusa pozwala wnosić, że w ich sformułowaniach u Synoptyków zawierają się aluzje do Księgi Mądrości, zwłaszcza do rozdziału 2 (2,18).

Wyznanie wiary w misję Jezusa złożone przez setnika: „Prawdziwie, ten był Synem Bożym" (Mt 27,54; Mk 15,39) czy w wersji Łukaszowej: „Istotnie, Człowiek ten był sprawiedliwym" (Łk 23, 47), stanowi wymowną odpowiedź na pytanie prześladowców: „Bo jeśli Sprawiedliwy jest Synem Bożym, Bóg ujmie się za nim" (Mdr 2,18). W postaci cierpiącego sprawiedliwego zawiera się swoista synteza przymiotów Mesjasza Dawidowego i Sługi Jahwe. Synoptycy, którzy oglądali dzieło Jezusa przez pryzmat Jego zmartwychwstania i zapowiedzi starotestamentowych, w usta setnika wyznającego wiarę w Bóstwo i niewinność Chrystusa wkładają słowa, które nie tylko są wyraźną aluzją do Mdr 2,18, ale stanowią odpowiedź na pytanie tam postawione. Dlatego w świetle pełni Objawienia niewinnie cierpiący może być w pełni uznany za typ Chrystusa, a słowa Ewangelistów – za odpowiedź na pytanie zadane w Mdr 2,18. Lecz sens cudu Wcielenia ma swoje konsekwencje – każdy człowiek może odnaleźć pierwowzór swego życia w Chrystusie. Dlatego – jak pisze M. Gilbert – „nie można wykluczyć zastosowania tego tekstu do innych sprawiedliwych. Sprawiedliwymi mogą być postacie ze Starego Testamentu, mogą nimi być również chrześcijanie. Sprawiedliwi zawsze z powodu swej wiary poddawani są kaźni (co jest oczywiste), a chrześcijańskie męczeństwo [jest] upodobnieniem do Chrystusa"[23].

23 M. Gilbert, dz. cyt., s. 46.

Ks. Grzegorz Strzelczyk

Hermeneutyka staurocentryczna w „Jezusie z Nazaretu" Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Kilka uwag krytycznych

Podejmowanie problematyki krzyża (i zmartwychwstania) w dziele Josepha Ratzingera / Benedykta XVI *Jezus z Nazaretu* po ukazaniu się pierwszego tomu poświęconego okresowi „od chrztu w Jordanie do przemienienia" (jak czytamy w podtytule) może zostać uznane za przedwczesne. Zdecydowałem się jednak zająć tą kwestią z dwóch powodów. Na pierwszy wskazuje sam Papież, wyjaśniając przyczynę publikacji pierwszego tomu – nie jest rzeczą pewną, czy dzieło zostanie dokończone (15)[1]. Jeśli autor zdecydował się wydać jego część, założył widać, że może ono być czytane, rozumiane, interpretowane samodzielnie, także bez partii kolejnej. Drugi powód ma źródło w treści książki: mimo że nie obejmuje ona wydarzeń paschalnych, wzmianki o krzyżu, śmierci, cierpieniu Chrystusa pojawiają się niezwykle często, prawie na każdej stronie tekstu. Intensywność tej obecności nie jest może zaskakująca, jeśli spoglądamy nań z perspektywy jądra chrześcijańskiej pobożności chrystologicznej - stanowi ją przecież bez wątpienia misterium paschalne. Wydaje się jednak nieco zaskakiwać w pracy poświęconej życiu i publicznej działalności Jezusa z Nazaretu, pracy, której ambicją jest naszkicowanie portretu (przedpaschalnego) rzeczywistego Jezusa[2]. Krytyczny czytelnik może sobie bowiem na przykład zadać pytanie, czy faktycznie krzyż

1 Numery podawane w nawiasach odnoszą się do stron polskiego tłumaczenia książki, opublikowanego przez wydawnictwo M (Kraków 2007).

2 Warto przypomnieć, że określenie *real Jesus* w ramach dyskusji w badaniach nad historycznym Jezusem ma znaczenie techniczne – zostało stworzone w celu odróżnienia *Jezusa historycznego* jako pewnej minimalistycznej lub/i ideologicznej rekonstrukcji, zależnej od założeń autora, od rzeczywistej, z konieczności wymykającej się takim rekonstrukcjom postaci.

– perspektywa przyszłej męki - był tak wyraziście i jasno obecny w świadomości Jezusa od samego początku Jego życia i misji. Od postawionego pytania już tylko krok do jeszcze głębszego: o charakter hermeneutyki przyjętej przez Ratzingera/Benedykta XVI i o rolę w niej śmierci krzyżowej Jezusa.

Ostatnie pytanie przyjmuję jako kluczowe dla niniejszego studium. A odpowiedzi postaram się udzielić w trzech etapach. Rozpocznę od prześledzenia najistotniejszych miejsc książki *Jezus z Nazaretu*, w których pojawia się refleksja nad krzyżem i/lub śmiercią Chrystusa. Następnie spróbuję zrekonstruować – na ile to będzie możliwe – zasadnicze rysy staurocentrycznej perspektywy hermeneutycznej przyjętej (choć niewyeksplikowanej) przez Ratzingera/Benedykta XVI. W końcu podejmę próbę krytycznego dialogu z tą koncepcją.

Ze względu na niewielkie rozmiary niniejszego szkicu ograniczę się prawie wyłącznie do analizy tekstu *Jezus z Nazaretu*, bez osadzania go w szerszym kontekście myśli autora[3]. Taką szerszą analizę warto i trzeba będzie podjąć, jednak podstawą do niej musi być, oczywiście, zrozumienie tekstu na tyle, na ile on sam jako (przynajmniej do pewnego stopnia) zamknięta i autonomiczna całość na to pozwala.

1. Krzyż, śmierć i cierpienie Chrystusa

Pierwsza wzmianka o krzyżu Chrystusa pojawia się bardzo wcześnie, na trzeciej stronie pierwszego rozdziału (25). Ratzinger/Benedykt XVI zwraca uwagę na sposób, w jaki za pomocą wzmianek o historycznych postaciach władców Jezus zostaje usytuowany w dziejach świata. I komentuje: „Wraz z pojawieniem się wymienionego tu imienia Poncjusza Piłata nad początkiem działalności Jezusa zawisł cień Krzyża. Krzyż zapowiadają też imiona Heroda, Annasza i Kajfasza". Krótkie stwierdzenie o „cieniu Krzyża" (nie zostaje rozwinięte w tekście), choć w tym miejscu do pewnego stopnia uzasadnione Łukaszową teologią, może być ujęte paradygmatycznie. Kolejne wydarzenia z życia Jezusa będą prezentowane przez autora w tymże cieniu, niejednokrotnie – jak zobaczymy za chwilę –niezależnie od ich przedstawienia w Ewangeliach.

Po pierwsze, w odniesieniu do krzyża odczytywać należy opowiadania o chrzcie Jezusa. Papież łączy je wyraźnie z chrztem chrześcijańskim, interpretując

3 Niedawno ukazało się polskie opracowanie chrystologii Josepha Ratzingera *„Ty jesteś Chrystus Syn Boga Żywego". Zarys chrystologii Josepha Ratzingera* autorstwa F.K. Chodkowskiego (Poznań 2007); odsyłam zatem do tej pozycji (zwłaszcza s. 125-148), choć bardziej ze względu na zgromadzone odnośniki źródłowe niż na odautorskie omówienie poglądów Ratzingera.

ten ostatni w świetle Pawłowych (Rz 6) rozważań o uczestnictwie ochrzczonego w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. „Całe znaczenie chrztu Jezusa, niesienie przez Niego »całej sprawiedliwości«, ukaże się dopiero na Krzyżu: chrzest ten jest zgodą na śmierć za grzechy ludzkości, a głos rozlegający się podczas chrztu: »To jest mój Syn umiłowany« (Mk 3,17), jest znakiem zapowiadającym Zmartwychwstanie. W ten sposób zrozumiałe staje się również, że w przepowiadaniu Jezusa słowo »chrzest« oznacza Jego śmierć (zob. Mt 10,38; Łk 12,50)" (30). Krzyż okazuje się tutaj momentem ujawniającym (poprzez wypełnienie) najgłębszy sens wcześniejszych wydarzeń z życia Jezusa. Co więcej, stwierdzenie „chrzest ten jest zgodą na śmierć za grzechy ludzkości", wskazuje, iż Ratzinger/Benedykt XVI zakłada, że albo taka perspektywa (zawierająca od samego początku świadomość zmierzania ku krzyżowi) była własnym samorozumieniem Jezusa[4], albo jest to reinterpretacja dokonana przez uczniów w świetle Paschy[5]. Wreszcie możliwa wydaje się też trzecia interpretacja: autor w tym miejscu opuszcza płaszczyznę ścisłej egzegetyczno-teologicznej analizy nowotestamentalnych opowiadań i przechodzi na poziom teologicznej medytacji, na którym związki ledwo zauważalne w tekście wyjściowym zyskują nowe znaczenie w ramach lektury spoglądającej na dany fragment zawsze z perspektywy całości tradycji[6]. Na tym poziomie interpretacyjnym każdy poszczególny moment życia Jezusa postrzegany być może jako podporządkowany element większej całości, której sens odsłonił się w śmierci i zmartwychwstaniu. I chyba tę trzecią interpretację uznać należy za właściwą, najbardziej odpowiadającą stylowi, jakim posługuje się autor *Jezusa z Nazaretu*. Nawet jeśli nie można tego jednoznacznie rozstrzygnąć, pewne jest jedno: według Ratzingera/Benedykta XVI Jezus „swą działalność inauguruje, zajmując miejsca grzeszników. Otwiera ją, antycypując Krzyż" (30). Nietrudno w owym „zajmowaniu miejsca" dosłuchać się echa Izajaszowego „Pan zwalił na niego winy nas wszystkich" (Iz 53,6), a szerzej – soteriologii wysuwającej na pierwszy plan krzyż i ideę zastępstwa.

Trzeba przyznać, że w tym samym kontekście wspominane jest też zmartwychwstanie – czy to jako moment (wraz ze śmiercią), po którym

4 Co zasadniczo harmonizowałoby z pojawiającą się w kilku miejscach książki dość ostrą krytyką liberalnej egzegezy, która nieco *a priori* odmawia Jezusowi samej możliwości posiadania takiej wybiegającej w przyszłość świadomości.

5 Na ten wariant może wskazywać bezpośredni kontekst – na s. 29 Ratzinger/Benedykt XVI pisze bowiem: „Po Krzyżu i Zmartwychwstaniu dla chrześcijan stało się jasne, co się wydarzyło: Jezus wziął na swe ramiona ciężar winy całej ludzkości: poniósł go do Jordanu".

6 Por. w tej kwestii metodologiczny wstęp Ratzingera / Benedykta XVI, zwłaszcza s. 11.

uczniowie zdolni są do pełniejszego rozumienia chrztu, czy to (po linii Pawłowej interpretacji chrztu) jako zanurzenia w śmierci i zmartwychwstaniu. Ale przywołane jest ono raczej mimochodem. To krzyż dominuje w interpretacji początków drogi Jezusa. Odtąd będzie On zmierzał ku krzyżowi, działał w jego cieniu. Wyraźniej ujawnia się to w drugim rozdziale, poświęconym scenie kuszenia. Perspektywa zmartwychwstania w praktyce schodzi ze sceny, krzyż zaś pojawia się w kulminacyjnych punktach interpretacji poszczególnych pokus. Pierwsza skojarzona zostaje (39) z bluźnierczym wołaniem: „Jeśli jesteś Synem Bożym, zejdź z krzyża!" (Mt 27,40). Podobnie dzieje się z drugą (45): „W tej scenie na narożniku świątyni otwiera się jednak także widok na Krzyż. Chrystus nie rzucił się z narożnika na ziemię. Nie skoczył w rozpościerającą się przed Nim głębinę. Nie wystawił Boga na próbę. Zstąpił natomiast w głębiny śmierci, w noc opuszczenia, w skazanie na bezbronność". W interpretacji trzeciej motyw krzyża ujawnia fundamentalny sens zmartwychwstania (46): „Tylko władza, która poddaje się kryteriom i osądowi nieba, może się stać władzą służącą dobru. I tylko władza, której towarzyszy błogosławieństwo Boże, może być godna zaufania. (…) Jezus ma tę władzę jako Zmartwychwstały. Znaczy to: władza ta zakłada Krzyż, zakłada Jego śmierć. Zakłada inną górę, Golgotę, na której wyśmiewany przez ludzi i opuszczony przez swoich wisi na Krzyżu i kona".

Uważna lektura powyższych fragmentów pozwala już na pewną intuicję co do roli krzyża w chrystologii Ratzingera/Benedykta XVI - jest on w istocie antytypem wszystkich Chrystusowych postaw opisanych w Ewangeliach. Ale nie tylko. Okazuje się bowiem, że w podobny sposób autor odnosi się do podstawowych motywów nauczania Mistrza z Nazaretu. I tak w świetle krzyża odczytywać należy jego najważniejszy – wedle zgodnej opinii egzegetów, której Papież nie kontestuje – wątek: królestwo Boże. Pisze (62): „W Nim działa i króluje Bóg – króluje na sposób Boski, to znaczy bez uciekania się do pomocy władzy świeckiej: króluje przez miłość »aż do końca«, do Krzyża (J 13,1)". To, co jest najbardziej właściwe dla Królestwa, co decyduje o jego byciu-nie-z-tego-świata, odsłania się ostatecznie w manifestacji miłości Syna Bożego wiernej człowiekowi do końca, do śmierci.

Wobec takiej perspektywy nie powinna zaskakiwać wyraźna obecność idei krzyża w interpretacji Kazania na Górze (rozdział czwarty książki). Już w oporze, jaki budzić się może w ludziach wobec wymagań nowego prawa objawionego przez Syna Bożego, widzi Ratzinger/Benedykt XVI zapowiedź oporu wobec Ewangelii krzyża (choć wątku tego szerzej nie rozwija; 68): „Dla wielu zgorszenie Krzyża jest trudniejsze do zniesienia niż dla Izraelitów były grzmoty Synaju". Następnie

zaś motyw krzyża użyty zostaje ponownie jako klucz hermeneutyczny części błogosławieństw. I tak: „Słowa: »Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni«, najlepiej możemy zrozumieć pod Krzyżem Jezusa" (83); „Błogosławieństwo [błogosławieni prześladowani dla sprawiedliwości] jest zaproszeniem do naśladowania Ukrzyżowanego, skierowanym do jednostki i do całego Kościoła" (85). W kontekście „błogosławionych czystego serca" Papież przywołuje Pawłowy hymn o uniżeniu Chrystusa (Flp 2,6-9) i komentuje (89): „Słowa te wskazują na decydujący zwrot w dziejach mistyki. Ukazują nowość chrześcijańskiej mistyki, wywodzącą się z nowości Objawienia w Jezusie. Bóg uniża się – aż do śmierci na Krzyżu. I w tym właśnie objawia się w swej rzeczywistej boskości. Wznoszenie się do Boga dokonuje się w towarzyszeniu Mu w tym uniżeniu".

Nie chodzi wyłącznie o uwagi marginalne i dygresyjne, co oddaje dobitnie konkluzja podrozdziału poświęconego błogosławieństwom. Powraca ponownie wątek z Listu do Filipian[7]: „Widzieliśmy, że Kazanie na Górze jest zawoalowaną chrystologią. W jego tle ukazuje się postać Chrystusa, Człowieka, który jest Bogiem, ale właśnie dlatego uniża się i ogołaca, aż do śmierci na Krzyżu. Święci – od Pawła, przez Franciszka z Asyżu, po Matkę Teresę – żyli zgodnie z tą opcją i tym samym pokazali nam zgodny z prawdą obraz człowieka i szczęścia" (92).

W rozdziałach poświęconych modlitwie „Ojcze nasz" oraz powołaniu uczniów motyw krzyża jest nieco rzadziej obecny[8], powraca natomiast w kontekście przypowieści. W sercu podrozdziału do nich wprowadzającego („Istota i cel przypowieści") znajdujemy takie stwierdzenie: „Przypowieści zostaną rozszyfrowane na Krzyżu. W związku z tym Pan w swych mowach pożegnalnych powiedział: »Mówiłem wam o tych sprawach w przypowieściach [w ukrytym języku]. Nadchodzi godzina, kiedy już nie będę wam mówił w przypowieściach,

7 Tym razem jednak bez jakiejkolwiek wzmianki o wywyższeniu.

8 Z wyjątkiem stron 139nn, gdzie Papież formułuje zasadnicze rysy swojej – skoncentrowanej na krzyżu – koncepcji soteriologicznej. Jako że jest to, moim zdaniem, fundament hermeneutyki staurocentrycznej obecnej w całej książce, powrócę do tego fragmentu w drugiej części niniejszego opracowania. W rozdziale poświęconym uczniom znajdujemy zaś taką refleksję nad gorliwością Jezusa (s. 155): „Jakie musiały się tworzyć napięcia, ilu oczyszczeń wymagała na przykład gorliwość zelotów, ażeby upodobnić się wreszcie do »gorliwości« Jezusa, o której opowiada nam Ewangelia Jana (zob. 2,17): Jego gorliwość osiągnęła szczyt na Krzyżu. Właśnie w tym ogromie napięć, wynikających z różnic pochodzenia, temperamentu i postawy, Dwunastu jest wcieleniem Kościoła wszystkich czasów i trudności jego zadania, polegającego na oczyszczeniu ludzi i złączeniu ich ze sobą w gorliwości Jezusa Chrystusa". Znowu dochodzi do głosu specyficzny staurocentryzm myśli Ratzingera/Benedykta XVI.

ale całkiem otwarcie oznajmię wam o Ojcu« (J 16,25). Zatem przypowieści mówią w sposób zawoalowany o tajemnicy Krzyża; nie tylko zresztą mówią o nim, one stanowią część jego treści. Budzą sprzeciw dlatego właśnie, że prześwieca przez nie Boska tajemnica Jezusa. Właśnie wtedy, gdy zaczynają przemawiać zupełnie jasnym językiem, jak to ma miejsce w przypowieści o niesumiennych dzierżawcach winnicy (Mk 12,1-12), stają się stacjami drogi krzyżowej"[9].

Trudno o wyraźniejsze świadectwo roli krzyża w Ratzingera/Benedykta XVI interpretacji nauczania Jezusa - przypowieści stanowią wręcz „część treści" krzyża. Nie sposób nie zauważyć, że Papież odchodzi tu dość daleko od ścisłej interpretacji tekstu biblijnego – trudno bowiem byłoby znaleźć w samej treści wielu (większości) przypowieści odwołania czy choćby aluzje do krzyża. Perspektywa zostaje tutaj wyraźnie odwrócona: punktem wyjścia interpretacji nie jest już konkretna jednostka tekstu biblijnego, lecz wydarzenie śmierci[10] Jezusa. Po takim wstępie nie mogą dziwić wzmianki o krzyżu i śmierci w komentarzach do poszczególnych przypowieści.

Rozdział ósmy poświęcony jest wielkim Janowym symbolom (woda, krzew winny i wino, chleb, pasterz). Trochę mocniej dochodzi tutaj do głosu związek śmierci Chrystusa z Jego zmartwychwstaniem – zapewne także dlatego, że we wstępie tego rozdziału Ratzinger/Benedykt XVI nieco więcej miejsca poświęca hermeneutycznej roli zmartwychwstania w kształtowaniu się czwartej Ewangelii[11]. I tu jednak perspektywa krzyża daje o sobie znać z właściwą stylowi Papieża intensywnością. W kontekście rozważań nad obrazem chleba czytamy (227): „Jak On przemienił się przez Krzyż po to, by odtąd istnieć w nowej postaci cielesności i człowieczeństwa, które przenika byt Boży, tak też i dla nas pożywanie to musi być otwieraniem się na nową egzystencję, przechodzeniem przez Krzyż i antycypowaniem tej nowej egzystencji życia w Bogu i z Bogiem. (…) tylko przez Krzyż i dokonywaną przez niego przemianę ciało to staje się dla nas dostępne i nas samych włącza w proces tej przemiany". Oto bezpośrednio krzyżowi przypisana zostaje rola przemiany ludzkiego ciała Jezusa, rola, którą przecież zwykło się raczej wiązać ze zmartwychwstaniem.

Oczywiście możliwe jest założenie, że ilekroć Papież pisze „krzyż", myśli w istocie „krzyż i zmartwychwstanie". Nierozdzielność obu wydarzeń pozostaje

9 S. 165; por. też zdanie kończące wprowadzenie do przypowieści na s. 168: „W istotę przypowieści wpisana jest tajemnica Krzyża".

10 I zmartwychwstania – chciałoby się dopowiedzieć. Tego jednak Papież nie czyni, co zresztą zaskakuje w wielu miejscach. Do tego problemu przyjdzie nam powrócić niżej.

11 Por. 197-198; do kwestii powrócimy w trzeciej części niniejszej pracy.

przecież jedną z głównych intuicji chrześcijańskiej teologii. Czy jednak takie założenie jest uzasadnione w świetle całości *Jezusa z Nazaretu*? Wydaje mi się, że nie – tendencja do akcentowania krzyża nie ogranicza się bowiem wyłącznie do terminologii. Sięga samego rdzenia myśli. Dobrze ilustruje to kolejny fragment tego rozdziału, który się kończy następująco (239): „We Wcieleniu i w swym Krzyżu [Pasterz] niesie do domu zagubioną owcę – ludzkość. Niesie także mnie. Wcielony Logos prawdziwie »nosi owce« – jest pasterzem, który szuka nas pośród cierni i pustyń naszego życia. Niesieni przez Niego, wracamy do domu. On oddał za nas swe życie. On sam jest życiem". Znamienne są ostatnie dwa zdania, ich logiczne wynikanie: Logos-pasterz „jest życiem", *ponieważ* „oddał za nas życie". To śmierć krzyżowa jest momentem decydującym o zdolności Pasterza do dawania życia[12].

Kolejny rozdział książki *Jezus z Nazaretu* przynosi rozważania o wyznaniu Piotra i przemienieniu. Zwłaszcza w tej drugiej[13] sekcji wyraźnie akcentowany jest motyw krzyża, z całym jego hermeneutycznym ciężarem. Papież stwierdza wprost, że właściwe rozumienie Jezusa jest możliwe jedynie poprzez „powiązanie Jego krzyża i Jego boskości" (255): „Można by od razu powiedzieć: w obu przypadkach [narracji o wyznaniu Piotra i przemienieniu] chodzi o boskość Jezusa, Syna; w obydwu jednak objawienie się Jego chwały jest połączone z tematem Męki. Boskość Jezusa tworzy jedną całość z Krzyżem; Jezusa poznajemy należycie tylko przez pryzmat tego powiązania. Ów wewnętrzny związek Krzyża z chwałą Jan przyodział w słowa. Powiada: Krzyż jest »wywyższeniem« Jezusa; Jego wywyższenie dokonuje się tylko w wydarzeniu Krzyża". Bardzo charakterystyczne wydaje się podkreślenie słowa „tylko" w ostatnim zdaniu. Można odnieść wrażenie, że nie ma tu miejsca na wywyższenie w zmartwychwstaniu. I druga uwaga. We fragmencie tym Papież ujawnia dwa punkty, z których wynika cała jego koncepcja hermeneutyczna. Mimo że zajmuje się wydarzeniami przedpaschalnymi, spogląda nieustannie z podwójnej perspektywy – boskości Jezusa[14] z jednej i Jego krzyża

12 Jeśli wyciągnąć radykalne konsekwencje z takiej wizji, można dojść wręcz do stwierdzenia, że zmartwychwstanie jest czymś niekoniecznym, opcjonalnym. Nie wnosi wszak żadnego istotnie nowego elementu – poza impulsem, by sobie „przypominać" znaczenie życia i śmierci Jezusa (por. 198-199).

13 Choć i w pierwszej można odnaleźć ślady traktowania krzyża jako punktu odniesienia – na przykład w drobnej, lecz sugestywnej wzmiance ze s. 250, odnoszącej się do tytułu „Syn Boga żywego": „Również i ten tytuł można by rozumieć w sensie sprzecznym z tajemnicą Krzyża". To „tajemnica Krzyża" stanowi dla Ratzingera/Benedykta XVI „miarę" tej, ale też i innych koncepcji chrystologicznych.

14 Przy czym próżno szukać w pracy Papieża bliższego wyjaśnienia, jak rozumieć należy

z drugiej strony. Przedrozumienie obu tajemnic determinuje *de facto* sposób, w jaki Ratzinger/Benedykt XVI przedstawia pozostałe „tajemnice życia Jezusa"[15].

Coraz natarczywiej staje przed nami pytanie o przyczyny staurocentryzmu chrystologii Papieża. Nim skoncentrujemy refleksję na tym zagadnieniu, warto przywołać jeszcze jeden fragment – z zamykającego książkę namysłu nad samookreśleniem „ja jestem". Autor pisze (291): „Jezus daje nam »życie«, dlatego że daje nam Boga. Może Go dawać, ponieważ sam stanowi jedno z Bogiem. Ponieważ jest Synem. On sam jest darem – jest »życiem«. Dlatego z całej swej najgłębszej natury cały jest udzielaniem się, »proegzystencją«. I to właśnie na Krzyżu ukazuje się, jako Jego rzeczywiste wywyższenie". Krzyż stoi w centrum, ponieważ to w nim ujawnia się istota synowskiej tożsamości Jezusa, którą jest „bycie dla", proegzystencja.

2. Pytanie o przyczyny staurocentryzmu chrystologii w Jezusie z Nazaretu

Na poprzednich stronach starałem się ukazać, jak motyw krzyża przewija się przez cały pierwszy tom książki *Jezus z Nazaretu* Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Nie ulega wątpliwości, że wątek ten pełni kluczową rolę hermeneutyczną w chrystologii autora – wręcz nieco na niekorzyść zmartwychwstania. Stwierdzenie samego faktu nie może nam jednak wystarczyć, nieuchronne jest pytanie o racje takiego stanu rzeczy. Uważam, że odsłonił je już poniekąd ostatni z zacytowanych dotychczas passusów. Krzyż stoi w centrum, ponieważ – według Papieża – to na nim przede wszystkim objawiła się najgłębsza tożsamość Chrystusa. On zaś jest *Synem* Boga Ojca. Ratzinger/Benedykt XVI jasno określił swój punkt widzenia w tej kwestii zaraz na wstępie książki (7): „Patrzę w niej na Jezusa z perspektywy Jego wspólnoty z Ojcem, która stanowi właściwe centrum Jego osobowości i bez

zjednoczenie boskości i człowieczeństwa w Chrystusie. Należy zatem domniemywać, że w tle znajdują się po prostu dogmaty: nicejski i chalcedoński.

15 Sam Papież nie używa określenia „tajemnice życia Jezusa". Trudno się jednak oprzeć wrażeniu, że jego książka jest właśnie medytacją nad „tajemnicami życia Jezusa", czyli nad wybranymi, uznanymi za kluczowe wydarzeniami z Jego życia. W teologii scholastycznej, w której dominowała refleksja metafizyczna nad unią hipostatyczną, usiłowano za pomocą „tajemnic" zachować łączność chrystologii z życiem Jezusa. Metoda scholastyczna sprzyjała rozłączaniu kolejnych wydarzeń i autonomicznym rozważaniu poszczególnych; w konsekwencji często wykorzystywano jakiś motyw chrystologii spekulatywnej (np. samą koncepcję unii hipostatycznej) dla wskazywania związku danych tajemnic między sobą i z częścią spekulatywną traktatu. Wydaje się uzasadnione pytanie, czy *Jezus z Nazaretu* nie nosi śladów bardzo podobnego w istocie podejścia, przy czym rolę dźwigarów konstrukcji odgrywają krzyż i boskość Jezusa.

której niczego nie da się zrozumieć; w tej samej perspektywie jest On dla nas obecny także dzisiaj".

Ale w motywie krzyża nie chodzi tylko (choć i to byłoby wiele) o sam aspekt objawicielski. Krzyż jest bowiem zbawczo skuteczny. Choć nie wydaje się, aby Papież proponował własny, oryginalny model soteriologiczny, możemy wszelako odnaleźć jego elementy. I przypuszczam, że – podobnie jak to działo się z najwcześniejszą chrystologią – u Ratzingera/Benedykta XVI soteriologia wyrażona *implicite* wyprzedza i warunkuje chrystologię wyeksplikowaną. Najwięcej światła mogą rzucić na tę pierwszą rozważania nad przebaczeniem, rozwijane w kontekście Modlitwy Pańskiej.

„Przebaczenie coś człowieka kosztuje – najpierw tego, który przebacza. Musi on najpierw doznane zło w sobie pokonać, niejako je w sobie spalić i przez to odnowić siebie samego, tak żeby mógł następnie – w tym procesie transformacji, wewnętrznego oczyszczenia – przyjąć drugiego, winnego; przez wycierpienie tego zła i pokonanie obydwaj się odnowią. W tym miejscu stajemy wobec tajemnicy Krzyża Chrystusa" (139). Tajemnicę krzyża zaledwie tutaj wspomniano na zakończenie wywodu, lecz intuicja rysuje się wystarczająco wyraźnie: przebaczającym jest w istocie Chrystus, który na krzyżu nie waha się wycierpieć ludzkiego zła. Drzwi zbawienia zostają otwarte, ponieważ tym, który przechodzi przez krzyż, jest Syn Boży, ostatecznie sam Bóg. Papież stwierdza to jednoznacznie na następnej stronie (powołując się na intuicję J.H. Newmana): „Bóg mógł jednym słowem stworzyć cały świat z niczego, jednak winę i cierpienie ludzi mógł pokonać tylko przez osobiste zaangażowanie się: w swym Synu sam stał się Cierpiącym, który poniósł ten ciężar i pokonał go przez złożenie siebie w ofierze" (140). Nie sposób nie usłyszeć tu dalekiego echa programowej maksymy chrystologii neochalcedońskiej: „jeden z Trójcy cierpiał w ciele". Ostatecznie to natura odwiecznego odniesienia Syna do Ojca ujawnia się na krzyżu, przełożona na ludzką wierność, poświęcenie, oddanie Jezusowej miłości. Krzyż zatem jest „aktem »exodusu«, aktem miłości, która pozostaje wierna do ostatnich granic, idzie do samego końca (J 13,1), i dlatego stanowi miejsce chwały – miejsce właściwego spotkania i zjednoczenia z Bogiem, który jest Miłością (zob. 1 J 4,7.16)" – pisze Ratzinger / Benedykt XVI w innym miejscu (72).

Jeżeli zaproponowana powyżej interpretacja modelu soteriologicznego znajdującego się w tle pierwszego tomu książki *Jezus z Nazaretu* jest poprawna, bardziej zrozumiały staje się motyw, dla którego właśnie krzyż stanowi środek ciężkości całej koncepcji hermeneutycznej dzieła. Bardziej zrozumiałe staje się też to, że zmartwychwstanie schodzi na nieco dalszy plan, co nie oznacza, że nie

spełnia żadnej roli hermeneutycznej – przynajmniej raz wprost jest o niej mowa. Warto się bliżej przyjrzeć temu fragmentowi.

3. Pytanie o adekwatność staurocentrycznej hermeneutyki

Interesujący wydaje się kontekst, w którym Ratzinger/Benedykt XVI podejmuje rozważania nad hermeneutyczną rolą zmartwychwstania. Czyni to w długiej sekcji wstępnej rozdziału ósmego, w której wykazuje wiarygodność czwartej Ewangelii poprzez wskazanie, że jej oddalanie się od historii jest pozorne. Oryginalność Janowego przekazu opiera się – zdaniem Papieża – na „przypominaniu sobie" po zmartwychwstaniu tego, co Jezus przekazał przed męką. Warto przytoczyć kluczowy passus (198): „Ewangelista mówi nam, że po Zmartwychwstaniu w głowie uczniów rozbłysło światło, które dało zrozumienie tego faktu [wjazdu do Jerozolimy na osiołku]. Teraz »przypominają sobie« Słowo Pisma, które przedtem nie miało dla nich żadnego znaczenia, staje się zrozumiałe w swym przewidzianym przez Boga sensie i zewnętrznemu zdarzeniu nadaje określone znaczenie. Zmartwychwstanie uczy nowego sposobu patrzenia na rzeczywistość. Odsłania powiązania zachodzące między słowami Proroków i przeznaczeniem Jezusa. Wywołuje »wspomnienie«, to znaczy umożliwia wejście w wewnętrzną warstwę wydarzeń, w powiązania słów Boga z Jego działaniem".

Zdaniem Ratzingera/Benedykta XVI zmartwychwstanie prowokuje więc proces wspominania, który jest prawdziwie eklezjalny: dokonuje się we wspólnocie uczniów pod działaniem Ducha Świętego[16]. Pełne zrozumienie tego, co zostało przekazane przed męką, stało się możliwe dopiero później. Nie sposób się z taką interpretacją nie zgodzić. Pojawia się jednak pewna wątpliwość. Czy według tej koncepcji zmartwychwstanie wniosło coś istotnie nowego w objawienie tożsamości Chrystusa, czy też wyłącznie zainicjowało w uczniach proces interpretacji danych już zawartych w (zbiorowej?) pamięci? Zaskakuje, że wśród tekstów nowotestamentalnych, na których Papież się opiera, zasadniczo brak[17] treści wskazujących na zmartwychwstanie jako moment pełni objawienia oraz

16 Pisze Papież: „Na takim właśnie »przypominaniu sobie« oparta jest Ewangelia Jana, która pogłębia jeszcze pojęcie pamięci jako pamięci »my« uczniów, to jest Kościoła. To przypominanie sobie nie jest procesem wyłącznie psychologicznym czy umysłowym. Jest to czynność dokonująca się w Duchu Świętym" (s. 199).

17 Może z wyjątkiem passusu na s. 254, w którym wspomnienie wyznania Tomasza łagodzi nieco wydźwięk całości. Jednak i w tym przypadku Papież porównuje „bycie w drodze" Tomasza z naszym niedorastaniem do tajemnicy, osłabiając tym samym nieco wymowę sceny.

na Zmartwychwstałego jako dokonującego właściwej chrystologicznej egzegezy Starego Testamentu[18]. Wątpliwość pogłębia się, jeśli zestawić tę koncepcję z miejscami, w których Papież podejmuje polemikę z „egzegezą historyczno-krytyczną". Otóż w tych – skądinąd newralgicznych – fragmentach książki pojawia się kilkakrotnie ostra krytyka wszelkich koncepcji, umieszczających sformułowanie „wysokiej chrystologii" w okresie popaschalnym. We wstępie metodologicznym (13-14) czytamy zatem, że „badania krytycznie słusznie stawiają sobie pytanie: co takiego stało się w ciągu tych dwudziestu lat od ukrzyżowania? Jak mogła powstać taka chrystologia? Oddziaływanie anonimowych czynników wspólnoty kościelnej niczego w rzeczywistości nie wyjaśnia i nadaremnie szuka się ich podmiotów. Jak takie kolektywne czynniki mogłyby być tak twórcze? Tak przekonujące i dynamiczne? Czy również z historycznego punktu widzenia nie jest o wiele bardziej logiczne, że ta wielkość tkwi już w samych początkach i że postać Jezusa w rzeczywistości rozsadzała wszystkie dostępne kategorie i można ją zrozumieć tylko w perspektywie tajemnicy Boga?".

Tekst powyższy dość dobrze oddaje ukierunkowanie wysiłków autora widoczne w całej książce. Stara się on wykazać, że „wysoka chrystologia" była już zawarta (prawie *explicite*) w nauczaniu i działaniu Jezusa przedpaschalnego. Intencja jest przy tym wyraźnie apologetyczno-polemiczna: chodzi o przeciwstawienie się niektórym interpretacjom tożsamości Jezusa, opierającym się na metodach historycznych (egzegezie historyczno-krytycznej), które w istocie sprzeciwiają się centralnemu dla chrześcijaństwa przekonaniu o boskości Chrystusa[19]. Zamysł taki jest jak najbardziej zrozumiały, zwłaszcza jeśli kieruje się nim osoba od lat dźwigająca odpowiedzialność za poprawność kościelnego nauczania. Mam jednak poważną wątpliwość, czy jej realizacja poprzez sytuowanie wyłącznie

18 Jak choćby teksty z Łk 24. Ratzinger/Benedykt XVI wspomina wprawdzie scenę z Emaus, ale dwukrotnie (s. 65 i 259) sugeruje, że treści Chrystusowego wyjaśnienia przynależały faktycznie do przedpaschalnego nauczania.

19 Obawy Papieża wyraźnie wyrażone zostają na samym wstępie książki (s. 6): „Jako wspólne osiągnięcie tych wszystkich prób pozostało w każdym razie wrażenie, że o Jezusie mamy niewiele pewnych wiadomości i że Jego obraz dopiero później ukształtowała wiara w Jego boskość. Tymczasem wrażenie to przeniknęło w znacznym stopniu do świadomości chrześcijan. Sytuacja ta jest dramatyczna dla wiary, ponieważ niepewny się staje właściwy punkt jej odniesienia: zachodzi obawa, że wewnętrzna przyjaźń z Jezusem, do której przecież wszystko się sprowadza, trafia w próżnię". Warto zauważyć, że krytyka taka nie jest do końca uzasadniona: część badaczy bowiem dość ściśle dokonuje rozróżnienia pomiędzy wiarą a zdolnością do precyzyjnego słownego sformułowania jej przedmiotu. Brak jasnego języka, pojęć, obrazowania nie oznacza bynajmniej braku wiary.

przed Paschą wszystkich elementów treściowych, które potem złożyć się miały na dojrzały teologicznie wizerunek tożsamości Chrystusa, jest zarazem uzasadniona i konieczna. Uzasadniona – bo czyż sam Nowy Testament nie wskazuje raczej (i to nie tylko w zaawansowanej lekturze historyczno-krytycznej, ale *expressis verbis*) na zmartwychwstanie i działanie Ducha Świętego jako momenty doprowadzające do pełni objawienie tożsamości Jezusa i właśnie dlatego umożliwiające pełniejsze zrozumienie także przedpaschalnych wydarzeń? Konieczna – bo, kładąc akcent na objawieńczej skuteczności zmartwychwstania, można zbudować o wiele skuteczniejszą płaszczyznę do dialogu z wynikami badań historycznych, bez rezygnowania w jakikolwiek sposób z wyznawania boskości Chrystusa. Współczesne badania historyczne zdają się nie negować istnienia chrystologii przedpaschalnej (chrystologii *implicite*), różnią się jedynie co do jej zawartości. Natomiast zgadzają się co do tego, że pomiędzy śmiercią Jezusa a początkiem lat 50. (czy połową 40.) pierwszego wieku wspólnota uczniów pod wpływem *jakiegoś doświadczenia* dokonała reinterpretacji przedpaschalnego nauczania swego Mistrza, reinterpretacji mającej wkrótce znaleźć wyraz w Nowym Testamencie. Czyż nie jest tak, że tam, gdzie historycy mówią o *jakimś doświadczeniu*, Kościół spokojnie, od prawie dwóch tysięcy lat mówi o zmartwychwstaniu i zstąpieniu Ducha, dzięki którym uczniowie mogli doświadczyć i zrozumieć w pełni, kim rzeczywiście jest i czego oczekuje Ten, za którym poszli?[20].

Ukazanie się drugiego tomu książki *Jezus z Nazaretu* zweryfikuje zapewne słuszność powyższej krytyki, jako że będzie on poświęcony wydarzeniom paschalnym. Na ile jednak można to wywnioskować z treści pierwszego tomu, sądzę, że tendencja do wiązania prawie wyłącznie z okresem przedpaschalnym pełnego objawienia tożsamości Chrystusa jest u Ratzingera / Benedykta XVI ściśle związana z jego soteriologią. Uwaga zwrócona na krzyż jako kluczowy moment dramatu zbawienia powoduje jako skutek uboczny i być może niezamierzony

20 Niewątpliwie słusznie Papież podkreśla *ciągłość* pomiędzy nauczaniem Jezusa a wysoką chrystologią, to, że druga jest nie do pomyślenia bez pierwszej. Jednak by ją ochronić, nie trzeba podważać wyników badań historyczno-krytycznych. Poświęcenie większej uwagi zmartwychwstaniu w hermeneutyce pozwoliłoby pewnie uniknąć ostrej krytyki wyrażanej wobec hipotez zakładających znaczną chrystologiczną kreatywność wspólnoty popaschalnej, jak na przykład w tym fragmencie (269): „Anonimowej społeczności przypisuje się zdumiewającą teologiczną genialność. Kim właściwie były te wielkie postacie, które coś takiego wynalazły? Nie, to wielkie, nowe i bulwersujące pochodzi właśnie od Jezusa. Wiara i życie społeczności rozwija je, ale ich nie stwarza. Kościół nie mógłby powstać i przetrwać, gdyby u jego początków nie zaistniała jakaś nadzwyczajna rzeczywistość".

przez autora przesunięcie zmartwychwstania na dalszy plan. A to z kolei pociąga za sobą pewną trudność w adekwatnym uwzględnianiu znaczenia wydarzeń popaschalnych dla formowania się najwcześniejszej chrystologii. A przecież to, co pochodzi od Zmartwychwstałego, co rozpoznane zostało przez uczniów w Nim i w wydarzeniach popaschalnych, dokładnie tak samo pochodzi *od Jezusa* jak Jego przedpaschalne nauczanie. „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki" (Hbr 13,8).

Ks. Tomasz Wielebski[1]

Sakrament namaszczenia chorych w duszpasterskiej posłudze Kościoła

Wstęp

Ośrodkiem życia i działalności Kościoła jest głoszenie dzieła zbawienia i sprawowanie go przez wiarę i sakramenty (KL 6). Sakramenty, których celem jest uświęcenie człowieka, budowanie Mistycznego Ciała Chrystusa i oddawanie czci Bogu, zakładają wiarę przyjmujących je osób, a także dają jej wzrost, wyrażają ją i umacniają (KL 59). Sakrament namaszczenia chorych i pojednania tworzy razem z sakramentem pokuty grupę sakramentów nazwanych w Katechizmie Kościoła Katolickiego „sakramentami uzdrowienia" (KKK 1421). W nich to Chrystus, będący lekarzem dusz i ciał, kontynuuje przez Kościół mocą Ducha Świętego dzieło uzdrawiania i zbawiania. Dotyczy to szczególnie przeznaczonego na czas poważnej choroby i słabości spowodowanej starszym wiekiem sakramentu namaszczenia chorych, przez który „cały Kościół poleca chorych cierpiącemu i uwielbionemu Panu, aby ich podźwignął i zbawił; a nadto zachęca ich, aby łącząc się dobrowolnie z męką i śmiercią Chrystusa, przysparzali dobra ludowi Bożemu" (KK 11; KKK 1499).

Wielu katolików traktuje sakrament namaszczenia chorych jako „ostatnie" namaszczenie, a nie jako sakrament będący formą duchowej pomocy udzielonej przez Kościół w chwili choroby i starości[2]. Również w świadomości części

1 Ks. dr Tomasz Wielebski jest adiunktem Katedry Organizacji Duszpasterstwa Wydziału Teologicznego UKSW. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół problematyki duszpasterstwa chorych, organizacji duszpasterstwa oraz duszpasterstwa indywidualnego. Jest autorem artykułów naukowych w dziełach zbiorowych oraz czasopismach. Adres do korespondencji: Skrytka pocztowa 750, 00-950 Warszawa 1; e-mail: t.wielebski@wp.pl.

2 Autor artykułu przeprowadził w 1998 roku badania ankietowe wśród 350 chorych

duszpasterzy można dostrzec niezrozumienie jego istoty, co ma później przełożenie na praktykę duszpasterską. Wydaje się więc rzeczą konieczną, aby na nowo spojrzeć na sakrament namaszczenia chorych, ukazując jego podstawy biblijne, przedstawiając podejście do niego w historii, odpowiadając na pytanie: „Komu i kiedy udzielać sakramentu namaszczenia chorych?" i ukazując pewne postulaty pastoralne. Miejmy nadzieję, że poniższe rozważania pomogą w lepszym zrozumieniu istoty sakramentu namaszczenia chorych i przyczynią się do jego lepszego umiejscowienia w duszpasterskiej posłudze Kościoła.

Biblijne podstawy sakramentu namaszczenia chorych

Poszukując biblijnej podstawy sakramentu namaszczenia chorych zwraca się uwagę na dwa teksty Nowego Testamentu (Mk 6,13 i Jk 5,14–16). Pierwszy z nich mówi o momencie ustanowienia sakramentu, drugi zaś sakrament namaszczenia chorych promulguje[3]. W pierwszym tekście zaczerpniętym z Ewangelii św. Marka jest mowa o namaszczeniu chorych, jakiego dokonywali Apostołowie posłani przez Jezusa i wyposażeni przez Niego w charyzmatyczną moc uzdrawiania i wypędzania złych duchów (Mk 6,7.13). Nie chodzi tutaj o sakramentalne działanie Apostołów, ale o znaki zwiastujące nadejście czasów mesjańskich i Królestwa Bożego (Mt 11,5; Iz 35,5 n; Iz 61,1n); uzdrawianie chorych stanowi jeden z istotnych elementów głoszenia Dobrej Nowiny o zbawieniu. Zbawienie zwiastowane i urzeczywistniane przez Chrystusa łączy się z wyzwoleniem ludzi od wszelkiego zła, w tym też od chorób. Zewnętrznym znakiem nadzwyczajnych uzdrowień był wykorzystywany w tamtych czasach do celów leczniczych gest namaszczania olejem. W tradycji biblijnej olej traktowano jako ważny środek leczniczy, którego działanie miało być analogiczne do działania wody życia i owocu z rajskiego drzewa życia: miał chronić

w szpitalach Poznania, Otwocka i Lublina. Z przeprowadzonych badań wynika, że aż 60% ankietowanych ani razu w swoim życiu nie przyjęło sakramentu namaszczenia chorych. Na pytanie dotyczące skutków przyjmowania sakramentu namaszczenia 65,3% ankietowanych stwierdziło, że przywraca on zdrowie, a 30% badanych uważało, że jego przyjęcie przygotowuje do śmierci. Z kolei badania postaw religijnych i społecznych przeprowadzonych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC w 2006 roku w Archidiecezji Warszawskiej na próbie 750 osób wykazały, że 36,9% respondentów nie zna tego sakramentu. Zob. E. Jamroch, „Wiedza religijna i media katolickie", w: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan warszawskich,* red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2006, s. 48.

3 Por. K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna,* Warszawa 1991, s. 104.

przed śmiercią, zapewnić życie i radość czasów mesjańskich (Iz 61,3)[4]. Źródeł praktyki namaszczania olejem można doszukać się w zaleceniach Księgi Kapłańskiej (14, 10–31), nakazującej namaszczanie olejem z oliwek pewnej kategorii chorych na trąd w celu ich oczyszczenia i przebłagania Boga[5].

Za biblijną podstawę dla sakramentu namaszczenia chorych przyjmuje się tekst z Listu św. Jakuba: „Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana. A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie, a jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone. Wyznawajcie sobie zatem grzechy, módlcie się jeden za drugiego, byście odzyskali zdrowie" (Jk 5, 14–16). Apostoł pisząc o namaszczeniu chorego nie określa dokładnie, jakiego rodzaju jest ta choroba i czy zagraża ona życiu. Należy jednak przyjąć, że jest to choroba poważna, gdyż chory sam nie może udać się do prezbiterów, ale oni odwiedzają go w domu. Skuteczność interwencji prezbiterów wynika nie z samego namaszczenia olejem, lecz z towarzyszącej mu modlitwy, która odbywa się „w imię Pana", czyli mocą Chrystusa[6]. Magisterium Kościoła wyjaśnia wspomniany tekst w sensie działania sakramentalnego, składającego się zarówno ze znaku (namaszczenie olejem), jak i słów (modlitwa wiary)[7].

Historia sakramentu namaszczenia chorych

W literaturze kościelnej pierwszych wieków chrześcijaństwa brak wyraźnych wzmianek mówiących o tym, jak udzielano sakramentu namaszczenia chorych. Mamy głównie wzmianki o poświęceniu oleju chorych pod koniec modlitwy eucharystycznej[8]. Liczne źródła patrystyczne mówią o akcie używania błogosławionego oleju na użytek chorych[9]. Najpełniejsze świadectwo o namaszczeniu chorych w sensie sakramentalnym przekazuje nam list papieża Innocentego I z 416 roku do Decencjusza, biskupa Gubbio[10]. Z wszystkich

4 Por. S. Czerwik, „Odnowiona liturgia sakramentu namaszczenia chorych", w: *Ludzie chorzy i starsi w Kościele*, red. J. Charytański, Warszawa 1981, s. 106-107.

5 Por. K. Romaniuk, *Sakramentologia...,* dz. cyt. , s. 113.

6 Por. Cz. Krakowiak, *Namaszczenie chorych. Sakrament uzdrowienia*, Sandomierz 2005, s. 15-20.

7 Por. J. Stefański, *Sakrament chorych w dziejach i życiu Kościoła,* Gniezno 2000, s. 36.

8 Por. Cz. Krakowiak, *Namaszczenie chorych...,* dz. cyt., s. 21.

9 Por. J. Stefański, *Sakrament chorych...,* dz. cyt., s. 36.

10 Papież Innocenty I pisze: „Nie ma wątpliwości, że trzeba to przyjąć i rozumieć o chorujących wiernych, którzy mają być namaszczeni świętym olejem namaszczenia, poświęconym przez biskupa.

pochodzących z tego okresu dokumentów można wywnioskować, że olej przeznaczony do użytku kultycznego musiał wcześniej otrzymać specjalne liturgiczne błogosławieństwo, które było podstawowym motywem jego duchowej skuteczności, oraz to, że podmiotem namaszczenia mógł być każdy chory, w tym także dzieci, chorzy psychicznie i kalecy[11]. W pierwszych pięciu wiekach chrześcijaństwa ryt sakramentu chorych znany był jako prywatna praktyka dokonywana przez samego chorego lub jego krewnych albo jako czynność liturgiczna zastrzeżona kapłanowi lub biskupowi[12].

Okresem przełomowym w praktyce namaszczania chorych stały się czasy reformy karolińskiej, kiedy (szczególnie od IX w.) zaczęto zaliczać ten obrzęd, razem z pokutą i Eucharystią, do sakramentów przeznaczonych dla osób umierających. Zauważa się dwa rodzaje przyczyn, które pozwalają wyjaśnić mechanizm zmiany mentalności, a co za tym idzie również stosowanej praktyki traktowania sakramentu chorych jako *ostatniego*: przyczyny natury praktyczno-liturgicznej oraz doktrynalnej.

Jedną z przyczyn natury praktyczno-liturgicznej było odkładanie sakramentalnego namaszczenia na ostatnią chwilę życia; jeżeli chory po namaszczeniu umierał, przypisywano to skutkom sakramentu. Jeżeli zaś wyzdrowiał, to był już przeznaczony dla życia wiecznego – nie mógł korzystać z praw małżeńskich, tańczyć, chodzić boso, składać przysięgi namaszczonym dłoniom. Do innej przyczyny praktyczno-liturgicznej zaliczamy przykre uciążliwości natury ekonomicznej, związane ze zwyczajem i praktyką wynagradzania duchownych za daleką drogę z kościoła do domu chorego.

Nie tylko kapłanom, lecz wszystkim chrześcijanom wolno go używać do namaszczenia w potrzebie własnej lub swoich bliźnich. Św. Jakub mówi o kapłanach, ponieważ biskupi ze względu na liczne obowiązki nie zawsze mogą iść do chorych. To zresztą zależy od samego biskupa; jak uzna, że ktoś na to zasługuje, wówczas może sam udzielić namaszczenia olejem świętym, ponieważ on poświęca olej namaszczenia. Nie można jednak namaszczać nim pokutujących, bo mamy do czynienia z sakramentem". Na wspomniany tekst zwraca uwagę papież Paweł VI w konstytucji apostolskiej *Sacram Unctionem Infirmorum* zmieniającej ryt sakramentu i zatwierdzającej jego nową formę. Paweł VI zwraca również uwagę na tekst modlitwy św. Hipolita zapisany między 218 a 235 r., mówiący o święceniu oleju dla chorych: *Ześlij Panie, Twego Ducha Świętego Pocieszyciela…*; została ona zachowana w Pontyfikale Rzymskim w rycie poświęcenia oleju katechumenów i włączona do modlitwy eucharystycznej. Zob. J. Szurlej, „Reforma sakramentu chorych". ŚSHT 7(1974), s. 290–291.

11 Por. J. Stefański, *Sakrament chorych…,* dz. cyt., s. 37-38.

12 Por. A. Skowronek, *Chorzy i ich sakrament,* Włocławek 1997, s. 81-82.

Przyczyną natury doktrynalnej jest natomiast, między innymi, przekazywana przez wielu scholastyków myśl dotycząca traktowania sakramentu chorych jako ostatniego namaszczenia udzielanego chorym będącym zagrożonymi śmiercią[13].

Protestantyzm zanegował ustanowienie sakramentu namaszczenia chorych przez Chrystusa, widząc w nim jedynie charyzmat uzdrawiania udzielony Apostołom. Sobór Trydencki na XIV sesji (1551 r.) przedstawił po raz pierwszy syntezę nauki o tym sakramencie Nauczanie Soboru stwierdzało, że ostatnie namaszczenie jest sakramentem ustanowionym przez Chrystusa; jego skutki polegają na udzieleniu specjalnej łaski, odpuszczaniu grzechów, duchowym i fizycznym podźwignięciu chorego. Praktyka Kościoła jest zgodna z tradycją Jk 5,14-15. Właściwymi szafarzami tego sakramentu są kapłani[14]. Nauka Soboru Trydenckiego, przejęta wraz ze zwyczajem udzielania sakramentu chorych jako „ostatniego namaszczenia", została utrwalona i przekazana następnym pokoleniom przez *Rytuał Rzymski* papieża Pawła V z 1614 r. Rytuał ten, powołując się na Katechizm Rzymski z 1566 r., przypominał, że sakramentu namaszczenia należy udzielać chorym, gdy mają jeszcze świadomość, aby umocnić ich wiarę i dać nadzieję na uzdrowienie. Zachowano jednak w nim wcześniejszy zwyczaj udzielania „ostatniego" namaszczenia po pokucie i Wiatyku, przez co określono ten sakrament jako sakrament umierających[15].

Nauczanie Soboru Trydenckiego oraz stosowana praktyka inspirowały teologię oraz duszpasterstwo chorych aż do XX w. Dopiero po II wojnie światowej podjęto dyskusję dotyczącą umożliwienia udzielania tego sakramentu wszystkim chorym. Miało to doprowadzić do zniwelowania wielorakich uprzedzeń w świadomości wiernych, odkładających przyjęcie sakramentu na ostatnią chwilę życia[16].

Podjęta dyskusja przygotowała grunt do innego spojrzenia na sakrament namaszczenia chorych i zmiany jego nazwy. Wśród teologów pojawiły się dwa różniące się od siebie stanowiska. Teologowie krajów języka niemieckiego łączyli ten sakrament ze śmiercią i przypisywali mu funkcję inicjacyjną w ostatecznym przygotowaniu chrześcijanina na spotkanie z Chrystusem. Teologowie włoscy i francuscy widzieli w nim sakrament pomagający chrześcijaninowi

13 Tak twierdzili między innymi Piotr Lombard (1095-1160), Albert Wielki (1193-1280), Bonawentura (1221-1274), Tomasz z Akwinu (1225-1274). Zob. J. Stefański, *Sakrament chorych…,* dz. cyt., s. 44-45.

14 Zob. DS 1694-1700 oraz 1716-1719.

15 Por. Cz. Krakowiak, *Namaszczenie chorych…,* dz. cyt., s. 30-31.

16 J. Stefański, „Od sakramentu chorych do ostatniego namaszczenia". Studia Gnesnenzia 3 (1977), s. 70–71.

w przezwyciężaniu choroby i prowadzący do uzdrowienia duchowych i fizycznych słabości[17]. Owocem dyskusji teologów, pastoralistów i historyków stało się użycie określenia „namaszczenie chorych" w Konstytucji o Liturgii Soboru Watykańskiego II, konstytucji apostolskiej *Sacram Unctionem Infirmorum* papieża Pawła VI[18] i nowych obrzędach namaszczenia chorych z 1972 r[19].

Nowy rytuał sakramentu chorych został zaaprobowany konstytucją apostolską *Sacram Unctionem Infirmorum* Pawła VI, wydaną 30 XI 1972 r. Dokument ten stanowi punkt zwrotny w dotychczasowej historii liturgii sakramentu chorych. Przypomina on najstarsze świadectwa liturgiczne mówiące o różnorodnych sposobach udzielania tego sakramentu, zarazem podkreślając, że odnowa jego struktury obrzędowej służy lepszemu dostosowaniu do potrzeb czasów współczesnych[20]. Konstytucja apostolska zawiera również wskazania dotyczące materii sakramentu (olej z oliwek lub inny olej roślinny), jego podmiotu (osoby poważnie chore i w zaawansowanym wieku, niekoniecznie będące w ostatecznym zagrożeniu śmiercią) i sposobu namaszczania (dwa namaszczania przy bardzo uproszczonym rycie, możliwość powtarzania namaszczenia sakramentalnego w wypadku ponownego zachorowania lub pogorszenia stanu zdrowia w długotrwałej chorobie).

Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do nowych obrzędów namaszczenia chorych nie używa scholastycznej terminologii mówiącej o materii i formie sakramentu, ale traktuje o podstawowych jego elementach, do których należy nałożenie rąk przez kapłana i namaszczenie błogosławionym olejem w atmosferze „modlitwy wiary". Wprowadzenie ukazuje chorobę i dotkniętego przez nią człowieka w perspektywie chrystologicznej i eklezjologicznej. Perspektywa chrystologiczna wiąże się z ukazaniem Chrystusa jako tego, który nawiedzając, uzdrawiając i miłując chorych, wziął na siebie wszystkie cierpienia ludzkie, z którymi się identyfikował (por. SCH nr 1, 2, 5). Aspekt eklezjologiczny został uwidoczniony w podkreśleniu prawdy, że chory, będąc uprzywilejowanym członkiem Kościoła, ma prawo domagać się od niego specjalnej opieki zarówno co do duszy, jak i co do ciała. Troska o chorych jest zadaniem całej społeczności Kościoła obejmującej lekarzy i personel medyczny,

17 Cz. Krakowiak, „Sakrament namaszczenia chorych w aspekcie teologicznym i pastoralnym". ŚSHT 12(1979), s. 74–75.

18 Paweł VI, Konstytucja apostolska *Sacram Unctionem Infirmorum*, w: *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo,* Katowice 1998 (dalej SCH).

19 Szczegółową analizę prac redakcyjnych nad nowymi obrzędami sakramentów chorych przedstawił J. Stefański w opracowaniu *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II,* Poznań 1988.

20 Por. Paweł VI, Konstytucja apostolska *Sacram Unctionem Infirmorum*, dz. cyt., s. 13.

kapłanów i rodzinę chorego. Wspólnotowy wymiar sakramentu podkreślony jest również przez możliwość włączenia jego rytu w celebrację mszy św., co ma stanowić wyraz solidarności świata ludzi zdrowych z chorymi (por. SCH nr 4-5, 32-35, 37).

Komu i kiedy można udzielać sakramentu namaszczenia chorych?

W świetle posoborowego nauczania Kościoła sakrament namaszczenia chorych nie jest sakramentem bezpośrednio przygotowującym do śmierci, udzielanym w ostatnich momentach życia chrześcijanina. Jest to sakrament na czas poważnej i groźnej choroby oraz zaawansowanej starości. Przywołując List św. Jakuba rytuał stwierdza: „Z wielką więc gorliwością i pilnością należy udzielać tego sakramentu wiernym, których życie jest zagrożone z powodu choroby lub podeszłego wieku. Dla oceny ciężkości choroby wystarczy roztropny prawdopodobny osąd takiego stanu bez zbytniego wahania. W razie potrzeby należy zasięgnąć rady lekarza" (SCH 8). Rytuał podkreśla, że chory może przyjmować ten sakrament wielokrotnie, jeśli „po przyjęciu namaszczenia wyzdrowiał i ponownie zachorował albo [jeśli] w czasie trwania tej samej choroby nastąpiło poważne pogorszenie" (SCH 9).

Sakramentu namaszczenia chorych można też udzielić przed operacją, jeśli jej przyczyną jest „niebezpieczna choroba" (SCH 10). Można go też udzielić dzieciom, „jeżeli osiągnęły taki poziom umysłowy, że ten sakrament może im przynieść pokrzepienie" (SCH 12). W przypadku, gdy chorzy utracili przytomność lub używanie rozumu, „należy udzielić sakramentu, jeżeli istnieje prawdopodobieństwo, że jako wierzący prosiliby o to, gdyby byli przytomni" (SCH 14).

Również nauczanie II Polskiego Synodu Plenarnego podkreśla, że „namaszczenie chorych jest sakramentem przeznaczonym nie tylko dla tych, którzy znajdują się w skrajnym niebezpieczeństwie śmierci (...). Także osoby starsze, u których pogłębia się starość, powinny szukać przez ten sakrament mocy i wsparcia w Chrystusie"[21]. Udzielanie sakramentu namaszczenia „osobom starszym oraz cierpiącym na przewlekłe choroby zaleca się szczególnie z okazji dnia chorych, misji i rekolekcji"[22].

Jeżeli chodzi o udzielanie sakramentu namaszczenia osobom starszym, to nie da się ścisłe określić wieku, w którym powinny one go przyjmować. Rytuał podkreśla,

21 II Polski Synod Plenarny 1991-1999, *Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Poznań 2001, nr 36.

22 Tamże, nr 124.

że należy udzielać sakramentu namaszczenia osobom w podeszłym wieku, których „siły opuszczają", również wtedy, gdy nie zagraża im niebezpieczeństwo (SCH 11). Poważnym więc nadużyciem jest praktyka zachęcania do przyjmowania sakramentu namaszczenia chorych tych, którzy ukończyli 65 rok życia lub aktualnie czują się źle. Niedopuszczalne jest również udzielanie tego sakramentu w czasie misji lub rekolekcji tym wszystkim, którzy pragną go przyjąć, ale nie cierpią na poważną chorobę lub nie są w niebezpieczeństwie z powodu starości[23]. Nie wolno też udzielać sakramentu namaszczenia chorych tym, którzy „uparcie trwają w jawnym grzechu ciężkim" (SCH 15).

Nie udziela się również sakramentu namaszczenia chorych osobom zmarłym. Jeżeli kapłan wezwany do chorego stwierdzi jego zgon, ma błagać Boga, „aby go uwolnił od grzechów i przyjął litościwie do swego Królestwa" (SH 15). Co jest jednak pewnym kryterium śmierci człowieka? Od wieków uznawano, że pewnym kryterium śmierci jest zatrzymanie akcji serca, ustanie oddychania, zmiany w źrenicach, pośmiertne stężenie mięśni, bladość i plamy objawowe. Papieska Akademia Nauk podejmując istotę zagadnienia śmierci podała jej biomedyczną definicję: „osoba umarła, gdy utraciła nieodwracalnie wszelkiej zdolności integracji i koordynacji funkcji fizycznych i myślowych ciała"[24]. Według nauczania Papieskiej Akademii Nauk śmierć następuje w momencie zaniknięcia w ostateczny sposób spontanicznych funkcji serca i oddechu lub wtedy, gdy stwierdza się nieodwracalne ustanie wszelkich funkcji mózgu[25]. Śmierć mózgu stwierdza się na podstawie wykresu EEG (elektroencefalogramu).

A co zrobić wobec pojawiających się wątpliwości dotyczących osób będących w stanie śmierci klinicznej, którą określa się jako nagłe ustanie przepływu krwi powodujące zatrzymanie podstawowych funkcji życiowych organizmu: krążenia, oddychania i czynności ośrodkowego układu nerwowego? Reanimacja chorego w stanie śmierci klinicznej daje szansę całkowitego powrotu wszystkich czynności życiowych bez groźby uszkodzenia mózgu[26]. W wypadku wątpliwości, czy chory zmarł naprawdę, kapłan powinien udzielić sakramentu warunkowo (SCH 15; 196).

23 Por. Cz. Krakowiak, *Namaszczenie chorych...,* dz. cyt., s. 50.

24 Papieska Rada do spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Watykan 1995, nr 129.

25 Tamże.

26 Por. Cz. Krakowiak, *Namaszczenie chorych...,* dz. cyt., s. 47-48.

Liturgia sakramentu namaszczenia chorych

Troska Kościoła o chorych znalazła wyraz w nowym, przeredagowanym przez Sobór Watykański II rytuale liturgicznym zatytułowanym *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*. Rzeczą charakterystyczną jest to, że nigdy w tradycji liturgii rzymskiej nie podkreślano w tytułach znaczenia orientacji pastoralnej danego sakramentu. Umieszczenie na tym samym poziomie struktury rytualnej sakramentu i związanych z nim implikacji duszpasterskich zwraca uwagę na konieczność radykalnej zmiany w stosowanej praktyce i odejścia od wizji „ostatniego namaszczenia". Wiąże się to z koniecznością przełamywania wielu uprzedzeń i schematów myślowych zarówno u chorych, wiernych świeckich, jak i części kapłanów, którzy skupiając się jedynie na posłudze sakramentalnej nie uświadamiają sobie, że jest ona jedynie częścią pastoralnej troski o chorego człowieka[27].

Rytuał *Sakramenty chorych* zawiera cztery formy udzielania sakramentu namaszczenia chorych: obrzęd zwykły, obrzęd w czasie mszy św., obrzęd namaszczenia wielu chorych w wielkim zgromadzeniu wiernych oraz obrzęd w niebezpieczeństwie śmierci. W każdym z nich występują istotne elementy: modlitwa wiernych, nałożenie rąk kapłana lub kapłanów, modlitwa dziękczynna nad poświęconym olejem lub poświęcenie oleju i namaszczenie chorego.

Zwykły obrzęd sakramentu namaszczenia chorych składa się zasadniczo z liturgii słowa oraz liturgii samego sakramentu. Kapłan rozpoczyna liturgię od pozdrowienia chorego i zgromadzonych osób oraz pokropienia ich wodą święconą na pamiątkę chrztu. Podkreśla się w ten sposób, że chrześcijanin przez chrzest jest włączony w tajemnicę męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Następnie kapłan wprowadza zebrane osoby w sprawowaną liturgię, nawiązując do tekstu Jk 5,14-15. Jeżeli chory odbył wcześniej sakramentalną spowiedź, następuje akt pokuty, w czasie którego chorzy i zebrani uznają swoją grzeszność.

Później następuje czytanie Słowa Bożego. Bogaty zestaw czytań pozwala kapłanowi na właściwy dobór fragmentów Pisma Świętego, dostosowany do wieku, stanu psycho-fizycznego i dojrzałości religijnej chorego. Dobrany tekst może czytać kapłan albo ktoś z obecnych. Rytuał zaleca krótką homilię, wyjaśniającą przeczytany tekst, po której następuje litania za chorego. Ma ona na celu bezpośrednie przygotowanie go na przyjęcie namaszczenia.

27 Por. J. Stefański, „Sakrament chorych w praktyce duszpasterskiej", w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja i nawrócenie. Program duszpasterski na rok 1995/1996*, E. Szczotok, red. A. Liskowacka, Katowice 1995, s. 485–486.

Właściwą liturgię sakramentu namaszczenia rozpoczyna nałożenie, w milczeniu, przez kapłana rąk na głowę chorego. Czynność tę należy wykonać uroczyście i bez pośpiechu. Gdyby choremu była obca symbolika tego gestu, można krótko przypomnieć biblijne znaczenie tej praktyki. W liturgii namaszczenia chorych gest ten ma również znaczenie psychologiczne – jest on znakiem opieki, obrony i solidarnej obecności wszystkich współwierzących.

Namaszczenie chorego poprzedza dziękczynna modlitwa nad olejem poświęconym przez biskupa w czasie Mszy Świętej Krzyżma w Wielki Czwartek. W razie konieczności olej do namaszczenia chorych może poświęcić każdy kapłan, ale tylko w czasie sprawowania sakramentu.

Ponieważ modlitwa dziękczynna ma charakter dialogu z chorym i zebranymi, dlatego wymaga ona krótkiego objaśnienia i zachęty do powtarzania aklamacji: *Błogosławiony jesteś, Boże, teraz i na wieki*. W końcowej części zawiera ona prośbę, aby chory jako skutek przyjętego sakramentu otrzymał „ulgę w cierpieniu i umocnienie w słabościach".

Po modlitwie dziękczynnej nad olejem następuje istotny element obrzędu sakramentu namaszczenia chorych: namaszczenie czoła i rąk chorego połączone z wypowiedzeniem sakramentalnej formuły: „Przez to święte namaszczenie niech Pan w swoim nieskończonym miłosierdziu wspomoże ciebie łaską Ducha Świętego. Pan, który odpuszcza ci grzechy, niech cię wybawi i łaskawie podźwignie". Kapłan powinien tak wypowiadać formułę sakramentalną, aby pierwsza jej cześć była wypowiedziana podczas namaszczenia czoła, a druga – rąk chorego. Chory ma włączyć się w sprawowanie sakramentu, odpowiadając po każdym namaszczeniu: „Amen". Po udzieleniu namaszczenia kapłan odmawia modlitwę, prosząc o odpuszczenie grzechów, umocnienie chorego, przywrócenie zdrowia i udzielenie łaski Ducha Świętego. Rytuał proponuje dobór modlitw uwzględniający stan chorego. Obrzędy zakończenia rozpoczyna Modlitwa Pańska, po której można udzielić choremu Komunii świętej. Obrzęd kończy uroczyste błogosławieństwo.

Rytuał przewiduje też udzielanie namaszczenia chorych w czasie mszy św. sprawowanej w kościele, domu chorego lub w szpitalu. Sakramentu namaszczenia udziela się po Ewangelii i homilii, która powinna zawierać słowa wyjaśniające znaczenie ludzkiej choroby w planie zbawienia, a także sens udzielanego sakramentu. Podczas tej mszy św. chorzy oraz inni uczestnicy mogą przyjąć Komunię świętą pod dwiema postaciami.

Obecny rytuał zawiera również wskazania dotyczące udzielania sakramentu namaszczenia chorych w wielkim zgromadzeniu wiernych. Dawniej tego

rodzaju celebracje wymagały zgody Kongregacji ds. Kultu Bożego. Dzisiaj taka celebracja może mieć miejsce podczas parafialnego, dekanalnego, diecezjalnego lub regionalnego Dnia Chorego, z okazji specjalnej pielgrzymki do sanktuarium, zjazdów stowarzyszeń chorych lub w szpitalach. Sprawowana liturgia powinna być bardzo dobrze przygotowana (śpiewy i czytania, komentarze, odpowiednia liczba kapłanów). Wspólnotowa celebracja namaszczenia wielu chorych może odbyć się w czasie mszy św. lub poza nią. Sam obrzęd jest oparty na dwóch zasadniczych schematach celebracyjnych, które zostały omówione wcześniej. Gdy w celebracji bierze udział większa ilość kapłanów, każdy z nich nakłada ręce na tych chorych, których jemu przydzielono, powtarzając przy każdym chorym sakramentalną formułę.

Chociaż sakrament namaszczenia chorych jest przeznaczony głównie na wypadek poważnej choroby lub starości, to udziela się go także w niebezpieczeństwie śmierci (SCH 30). Dla osób znajdujących się w takiej sytuacji głównym sakramentem jest Wiatyk. Sakrament namaszczenia chorych w bliskim niebezpieczeństwie śmierci może być udzielony z Wiatykiem lub bez niego. Właściwy obrzęd namaszczenia chorych połączony z Wiatykiem rozpoczyna się od włożenia rąk na chorego. Po modlitwie dziękczynnej nad olejem następuje święte namaszczenie, tak jak w zwykłym obrzędzie. W dalszej części chory zostaje umocniony Wiatykiem. Jeżeli chory znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci i nie może przyjąć Wiatyku, należy udzielić mu sakramentu namaszczenia.

Postulaty pastoralne

Wprowadzenie nowego rytuału sakramentów chorych nie zmieniło automatycznie świadomości duszpasterzy i wiernych. Sakrament chorych nadal jest niezrozumiały, budząc u wielu lęk i kojarząc się wyłącznie ze sprawami ostatecznymi człowieka. Co robić, aby to zmienić?

Istota sakramentu namaszczenia chorych powinna być ukazywana przez duszpasterzy w różnych formach nauczania obejmującego nauczanie religii w szkole, katechezę dzieci, młodzieży i dorosłych w parafiach, homilie oraz konferencje głoszone podczas misji i rekolekcji. Trzeba uwrażliwiać wiernych na to, aby sami w odpowiednim czasie prosili o udzielenie tego sakramentu, przyjmując go z wiarą i pobożnością (SCH 13). Trzeba również kształtować odpowiednią świadomość dotyczącą roli i znaczenia Wiatyku, do przyjęcia którego zobowiązani są wszyscy ochrzczeni w niebezpieczeństwie śmierci (SCH 27, 30). Należy także uświadamiać krewnych o konieczności odpowiedzialności

za życie religijne ich najbliższych chorych, których mają „delikatnie i roztropnie przygotować do przyjęcia sakramentów w odpowiednim czasie", a kiedy pogarsza się ich stan zdrowia „w porę powiadomić proboszcza" (SCH 34).

Do kształtowania nowej mentalności wiernych należy również wykorzystywać duszpasterskie odwiedziny chorych, w czasie których krewni i znajomi gromadzą się na wspólnej modlitwie. Warto podkreślić, że całość obrzędów rytuału rozpoczyna się od podania norm duszpasterskich dotyczących odwiedzania chorych. Wszyscy chrześcijanie mają odwiedzać chorych i umacniać ich w Panu. Szczególne zadanie stoi przed proboszczami i wszystkimi opiekującymi się chorymi. Mają oni pokrzepiać chorych słowami wiary, pouczać o znaczeniu ludzkiej choroby w tajemnicy zbawienia i zachęcać ich, aby łączyli się z Chrystusem cierpiącym i uświęcali swoją chorobę przez modlitwę oraz czerpali z niej siłę ducha. Ponadto „powinni się troszczyć, aby stopniowo doprowadzać chorych do pobożnego i częstego uczestniczenia w sakramentach pokuty i Eucharystii, zależnie od osobistej sytuacji, a zwłaszcza do przyjęcia w stosownym czasie namaszczenia chorych i Wiatyku" (SCH 42-43). Rytuał podaje wzór krótkiego nabożeństwa Słowa Bożego, które można celebrować podczas odwiedzania chorych (SCH 46-51).

Wydaje się, że w polskim duszpasterstwie chorych kapłani za mało czasu poświęcają na indywidualne rozmowy z chorymi podczas odwiedzin w ich domach. Dla części z nich sakrament namaszczenia chorych wydaje się pierwszą i jedyną formą pomocy duchowej Kościoła. Tymczasem troska Kościoła o chorych wyraża się najpierw w ich odwiedzaniu, połączonym z głoszeniem Słowa Bożego, następnie w zanoszeniu Komunii świętej, a wreszcie w udzielaniu sakramentu namaszczenia. Nie wystarczą więc tylko odwiedziny chorych w pierwszy piątek miesiąca z posługą sakramentalną, ale należy tak organizować zajęcia duszpasterskie, aby znaleźć czas na dłuższe, przyjacielskie rozmowy z chorymi[28]. Takie rozmowy mają na celu pokonywanie izolacji chorego (wywołanej chorobą) od wspólnoty parafialnej. Znakiem i wyrazem łączności wspólnoty parafialnej z chorym są odwiedziny duszpasterza, który w imieniu Chrystusa i Kościoła niesie im słowa pociechy i nadziei.

28 Egzystencjalne doznania chorego związane z przeżywaniem doświadczenia bezwładu fizycznego i psychicznego prowadzą do zmiany natężenia i hierarchii potrzeb psychicznych oraz frustracji i odczuwania pragnienia zrozumienia sensu choroby i związanego z nią cierpienia. Właściwie przygotowany duszpasterz prowadząc rozmowy z chorymi może pomóc im w odkryciu tego sensu, a także zaspokoić potrzebę bezpieczeństwa i przeżywania własnej wartości. Zob. T. Wielebski, „Duszpasterstwo chorych w Polsce, Kierunki rozwoju". AK 99(2007) nr 588, s. 316-318.

Ważną rolę w budzeniu świadomości dotyczącej istoty i znaczenia sakramentu namaszczenia chorych mają do spełnienia kapelani szpitalni. Powinni oni w roztropny sposób dążyć do tego, aby wszyscy chorzy przeżywający ciężką chorobę, przygotowujący się do operacji lub będący w niebezpieczeństwie śmierci przyjęli ten sakrament. Najlepiej byłoby, gdyby chorzy sami prosili o udzielenie sakramentu namaszczenia chorych, ponieważ jego skuteczność zależy również od zaangażowania osoby przyjmującej. Ponieważ ciągle istnieje przeświadczenie, że sakrament namaszczenia chorych stanowi bezpośrednie przygotowanie do śmierci, dlatego kapłan proponujący jego przyjęcie musi wykazać się wielką delikatnością i roztropnością. Postuluje się wyjaśnianie istoty sakramentu namaszczenia chorych w czasie homilii głoszonej w ramach wspólnotowego udzielania sakramentu, podkreślając, że jego przyjęcie pomaga „nie tylko znosić dolegliwości choroby, ale także je przezwyciężać i odzyskać zdrowie" (SCH 6). Tego typu wyjaśnienia powinny się również znaleźć w specjalnych folderach rozdawanych chorym przybywającym do szpitala. Można by też w nich zamieścić informacje dotyczące form i godzin posługi kapelana szpitalnego, pytania pomocnicze do przeprowadzenia rachunku sumienia i rozważania ukazujące chrześcijański sens choroby i cierpienia.

Kapelan szpitalny powinien mieć przygotowane specjalne zaświadczenia, które wręczałby chorym lub ich najbliższym po spowiedzi, udzieleniu sakramentu namaszczenia chorych i Komunii świętej. W razie śmierci chorego takie zaświadczenie będzie podstawą do kościelnego pogrzebu. Chorzy korzystający z posługi sakramentalnej powinni być również zapisani w szpitalnej księdze chorych.

Trzeba również zadbać o to, aby chorzy i osoby starsze mogły jak najczęściej, a nawet codziennie przyjmować Komunię świętą (zob. SCH 52). Ludzie chorzy otoczeni nawet bardzo troskliwą opieką i troską ze strony najbliższych głęboko odczuwają swoje osamotnienie. Przyjęcie Komunii świętej może im pomóc w zaakceptowaniu cierpienia i uzyskaniu sił do przezwyciężania poczucia izolacji, a także samotności. Dobrze zdawali sobie z tego sprawę pierwsi chrześcijanie, którzy zanosili Komunię świętą osobom chorym nieobecnym w czasie niedzielnej Eucharystii[29].

Aby umożliwić chorym przebywającym w domach lub szpitalach częsty kontakt z Jezusem Eucharystycznym, potrzebna jest odpowiednia liczba nadzwyczajnych

29 Por. A. Kowalczyk, „Eucharystia w życiu ludzi chorych i starych". Gorzowskie Wiadomości Diecezjalne 21(1978), nr 4, s. 125.

szafarzy Komunii świętej. W wielu diecezjach w Polsce działają już tacy nadzwyczajni szafarze, wspomagający księży w posłudze osobom chorym i starszym. Dziwi jednak, że w niektórych polskich diecezjach zauważa się opór części duchowieństwa przed współpracą z nadzwyczajnymi szafarzami Eucharystii. Osoby obłożnie chore przyjmują Komunię świętą z reguły co miesiąc, a przy odpowiedniej liczbie nadzwyczajnych szafarzy Eucharystii mogłyby przyjmować ją co tydzień, a nawet codziennie. II Polski Synod Plenarny podkreśla w swoim nauczaniu, że regularne i częste zanoszenie Komunii świętej osobom chorym powinno być przejawem troski całej wspólnoty parafialnej o cierpiących członków Ciała Chrystusa[30]. W zanoszeniu Komunii świętej chorym i starszym mogą również pomagać stali diakoni. Posługa nadzwyczajnych szafarzy Eucharystii i stałych diakonów może więc zaspokoić oczekiwania chorych związane z pragnieniem częstego przyjmowania Komunii świętej, o czym świadczą listy kierowane do redakcji *Apostolstwa Chorych* w Katowicach[31].

W kształtowaniu świadomości religijnej dotyczącej roli i znaczenia sakramentu namaszczenia chorych należy wykorzystać wspólnotowe udzielanie tego sakramentu w czasie Dnia Chorego organizowanego w czasie rekolekcji adwentowych lub wielkopostnych, a także w liturgiczne wspomnienie Matki Bożej z Lourdes. Wyjaśnianie istoty sakramentu namaszczenia chorych powinno być również kierowane do pracowników służby zdrowia, wśród których spotyka się także osoby o małym zasobie wiedzy religijnej. Okazją do budzenia i pogłębiania świadomości religijnej mogą być różnorodne spotkania prowadzone w ramach duszpasterstwa służby zdrowia, obejmujące specjalne rekolekcje, dni skupienia i pielgrzymki. Trzeba uczulać pracowników służby zdrowia na otwartość wobec próśb chorych dotyczących zapewnienia im opieki religijnej[32], aby w odpowiednim momencie informowali duszpasterzy parafialnych i kapelanów szpitalnych o prośbach dotyczących duszpasterskiej posługi.

30 II Polski Synod Plenarny, *Liturgia Kościoła*..., dz. cyt., nr 99.

31 Por. Cz. Podleski, „Apostolstwo Chorych" ŚSHT 27-28(1994-1995), s. 340–341.

32 Zob. Papieska Rada do spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta Pracowników*..., dz. cyt., nr 108-109.

Zakończenie

Duszpasterstwo chorych jest wypełnieniem polecenia Chrystusa nakazującego swoim uczniom leczenie wszystkich chorób i słabości (zob. Mt 10,1; Łk 9,1-2.6; 10,9). Ważną rolę w tym duszpasterstwie odgrywa sprawowanie sakramentu namaszczenia chorych, które według nauczania papieża Jana Pawła II jest szczytem działań duszpasterskich wśród chorych przebywających w domach, szpitalach i innych miejscach[33].

Duszpasterze powinni w swoich działaniach robić wszystko, aby wierni posiadali odpowiednią świadomość religijną dotyczącego tego sakramentu i we właściwym momencie prosili o jego udzielenie. Pomoże to każdemu choremu we właściwym przeżywaniu, w duchu łączności z Chrystusem, swojego cierpienia, dając potrzebne łaski Ducha Świętego, wzmacniając ufność w Boga, uzbrajając przeciwko pokusom szatana, doprowadzając do odzyskania zdrowia, jeżeli jest to pożyteczne dla zbawienia duszy (SCH 6).

33 Por. Jan Paweł II, „Homilia wygłoszona podczas mszy św. z udziałem chorych i niepełnosprawnych (Wellington, 23 XI 1986)", w: *Ewangelia cierpienia*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 127.

Gregor Lenzen CP

Fundacja św. Pawła od Krzyża w świetle „Notizie" (1747 i 1768)

I. Charyzmat Założyciela

W każdym momencie historii Bóg wspiera ludzi swoją mocą i leczy z pojawiających się w niej nieszczęść. Również w Italii XVIII wieku żyli mężczyźni i kobiety, otwarci na powiew Ducha Świętego i gotowi przełożyć Jego natchnienia na czyn. Tym sposobem stawali się nosicielami i protagonistami odnowy w Kościele i społeczeństwie ich epoki. Do tych wybitnych postaci zalicza się święty Paweł od Krzyża (1694-1775), Założyciel Pasjonistów.

Jako młody mężczyzna usłyszał i przyjął od Boga zaproszenie do życia pokutniczego. W tym zaproszeniu zawarte było silne pragnienie wycofania się w samotność, noszenia prostego habitu, chodzenie boso i życie w skrajnym ubóstwie. Oprócz tego, przez wewnętrzne natchnienie, czuł się powołany do gromadzenia towarzyszy dla wspólnego dzieła apostolskiego. W jednej z wizji został mu objawiony habit przyszłej wspólnoty: czarna tunika z białym krzyżem na piersi, pod którym znajdowało się złożone z białych liter imię Jezusa. Tę inspirację, która miała prowadzić do ukształtowania się charakterystycznej formy naśladowania Chrystusa, opisuje Paweł Franciszek Danei (takie były jego cywilne imiona i nazwisko) we *Wprowadzeniu* do pierwotnej wersji *Reguły* zakonnej z grudnia 1720 roku[1].

1 Por. M. Bialas (red.), *Paul vom Kreuz – Im Kreuz ist Heil*, Einsiedeln 1979, s. 137-139.

Stoimy przed fenomenem prawdziwego charyzmatu założyciela. Pewien człowiek zostaje przez Boga dotknięty w wyjątkowy sposób i zostaje mu powierzone szczególnego rodzaju posłanie. Paweł był głęboko świadomy tego, że wyżej wspomniane natchnienia mają boskie pochodzenie, i założenie swojego Zgromadzenia uważał całkowicie za dzieło Boga. „Nie on, ale Bóg jest więc założycielem".[2]

Aby to Boże dzieło uczynić znanym, po pierwszej aprobacie *Reguł* przez Stolicę Apostolską w 1741, zredagował on tak zwane „Notizie" w formie listu. Była to krótka prezentacja młodego jeszcze instytutu zakonnego oraz rodzaj streszczenia treści Reguły. Adresatami „Notizie" byli przede wszystkim ludzie, którzy mogliby mieć jakiś wpływ na możliwe powołania do życia zakonnego młodych ludzi.

Najdłuższe i najlepiej opracowane „Notizie" pochodzą z lat 1747 i 1768. W nich znaleźć można skrótowe ujęcie treści Reguły z 1746, jak i przedstawienie życia w zgromadzeniu oraz jego cele.[3] Odzwierciedlają one charyzmat Świętego, który stworzył nową i autentyczną formę życia zakonnego.

Podstawowe treści „Notizie" z 1747 i 1768 roku

1. Cel Fundacji: Memoria Passionis

I. Pierwszy etap rozszerzania się i rozwoju Pasjonistów przypada na pontyfikat papieża Benedykta XIV (1740 – 1758). Część jego pastoralnej reformy stanowiło promowanie i wspieranie misji ludowych na wsi. W służbę reformy włączyły się nowo utworzone zgromadzenia zakonne, jak Pasjoniści i Redemptoryści.

„Wśród członków tych organizacji szerzył się nowy zapał misyjny i pokutny. Marzyli oni, by po tym, jak w przeszłości wiejska ludność była nawiedzana przede wszystkim przez maszerujące wojsko i pustoszona przez klęski głodowe, odnowić w niej wiarę. Po tych doświadczeniach ludność trzeba było na nowo pozyskać dla chrześcijańskiego życia. Najpierw zadaniu temu oddali się Jezuici z ojcem Pawłem Segneri na czele. Do nich przyłączyli się Pasjoniści, czyli kleryckie zgromadzenie założone w 1720 roku przez Pawła od Krzyża, Lazaryści i Franciszkanie ścisłej

2 F.Ciardi, *Menschen des Geistes – Zu einer Theologie des Gründercharismas*, Vallendar-Schönstatt 1987, s. 119.

3 Por. Paweł od Krzyża *La Congregazione della Passione di Gesù: cos`è e che cosa vuole* (red. F. Giorgini), *Ricerche di storia e spiritualità passionista* – 1, Roma 1978, 3 (polskie tłum. W. Linke CP i M. Miotk CP, *Zgromadzenie Męki Jezusa: czym jest i co zamierza, Teksty i studia z duchowości Zgromadzenia Męki Pańskiej*, z. 1, Łódź 2003).

obserwacji, którzy, zwłaszcza w osobie Leonarda z Porto Maurizio, szerzyli 'nową pobożność' *Via Crucis*, jak również Redemptoryści św. Alfonsa Marii Liguori".[4]

Wewnętrzne oświecenia Pawła od Krzyża dokonywały się w okresie nasilenia misji i nowych form pobożności liturgicznej. W centrum duchowych poszukiwań znajdowało się często rozważanie człowieczeństwa Chrystusa, zwłaszcza Jego cierpień. W sposób wzorcowy dla innych, nowych wspólnot zakonnych podstawowy cel Pasjonistów polegał na dokładnie opisanym duszpasterskim zadaniu[5], które jest w uwydatnione na początku obu „Notizie".

Wielce skutecznym środkiem do nawrócenia i uświęcenia dusz jest częste wspominanie męki Jezusa Chrystusa. Z zapomnienia o niej pochodzą pożałowania godne zło i nieporządek (*Notizia* z 1768).

„Notizie" stawiają sobie zatem za cel przedstawienie wspólnoty, która poświęca się przede wszystkim „pamiętaniu" w świecie, któremu wciąż zagraża zapomnienie o źródle swojego zbawienia. Szczególnie ważnym punktem posłannictwa przepowiadania, które Pasjoniści otrzymali od swego Założyciela, jest wtajemniczenie ludzi w rozważanie męki Chrystusa, *której pełnej miłości mocy przyciągania nie potrafi się oprzeć żadne serce, nawet najtwardsze* (*Notizia* z 1968). To posłannictwo chciano spełnić przez misje ludowe i rekolekcje.

Również na to samo posłannictwo ukierunkowuje główny cel fundacji Zgromadzenia, wyrażony w specjalnym ślubie krzewienia w sercach wiernych pamiątki męki Jezusa Chrystusa (*Notizia* z 1747). Poprzez to ześrodkowanie się na „głupstwie krzyża" (por. 1 Kor 1,18-31) młody instytut stanowił wyzwanie dla ówcześnie panującej mentalności, jak podkreślił to Henri Daniel-Rops w swoim „Liście do pewnego pasjonisty":

W okresie znanym jako "wiek oświecenia", kiedy zbliżał się intelektualny i moralny kryzys, który miał zainicjować proces o skutkach dotąd ani nie poznanych, ani nie przepracowanych, zjawia się św. Paweł od Krzyża, podobnie jak św. Alfons Liguori i krótko przed nimi św. Ludwik Maria de Montfort. Pojawia się św. Paweł,

4 N. Brox (red. niemieckiego wydania), *Die Geschichte des Christentums*, t. 10, Freiburg im Breisgau 2000, s. 25.

5 Por. K.S. Frank, *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt 1979, s. 148.

by przyjąć rolę wielkiego świadka. Był on wcieleniem chrześcijańskiego sprzeciwu, katolickiego sprzeciwu wobec pewnych błędów i pewnych kompromisów.[6]

2. Redakcja i formowanie stylu

Życie Apostołów jako norma dla zakonnych Konstytucji

Po przedstawieniu pastoralnych celów, „Notizie" opisują podstawowe zasady pasjonistowskiej formy życia. Przede wszystkim *Notizia* z 1747 roku podkreśla *vita apostolica*, życie Apostołów, jako normę dla Konstytucji młodej wspólnoty zakonnej. Celem tego jest ukształtowanie człowieka, *zupełnie Bożego, apostolskiego, człowieka modlitwy, oderwanego od świata, rzeczy i samego siebie, by w całej prawdziwości móc zwać się uczniem Jezusa Chrystusa* (Notizia z 1747, nr 3).[7]

Określenie „apostolski" jest tu rozumiane nie tylko w sensie misyjnej działalności w służbie głoszenia Ewangelii, ale w znaczeniu znacznie szerszym. Biblijny cytat w Notizia z 1768 „requiescite pusillum" (Mk 6,31) przypomina o wezwaniu Jezusa skierowanym do Apostołów, którzy wrócili z misji, aby z nim udali się na samotność i z Nim jedynie tam pozostali.

Przez fakt, że apostolski ideał życia został ustanowiony jako podstawa stylu życia rodzącej się zakonnej wspólnoty, Paweł od Krzyża kładzie fundament pod owocne łączenie kontemplacji i działania w życiu Pasjonistów. Bycie sam na sam z Jezusem w samotności stanie się punktem wyjścia i dojścia służby przepowiadania.

Model chrześcijańskiego Pra-Kościoła

Obok życia Apostołów jako punkt odniesienia dla wzajemnego odnoszenia się do siebie w nowym instytucie zakonnym, którego zakonnicy powinni byli praktykować doskonałą miłość braterską, służył przykład pierwszych chrześcijan.

Zdanie z Dziejów Apostolskich: *Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich, którzy uwierzyli* (Dz 4,32) znajduje swoje odzwierciedlenie w *Notizia* z 1747. Życie wspólnoty jest tam porównane do raju na ziemi „ze względu na pokój, zgodę, ciszę

6 Ch. S. Alméras, *Paul of the Cross – Founder of the Passionists*, New York 1960, s. 9.

7 Paweł od Krzyża, *Zgromadzenie Męki Jezusa: czym jest i co zamierza,* dz. cyt., s. 11.

i jedność, wcale nieróżniącej się od tej, w której żyli dawni chrześcijanie, a których żarliwość pragnie się odnowić w tym nowopowstałym Zgromadzeniu”.[8]

Cztery filary: samotność, ubóstwo, modlitwa i pokuta

Przedstawione w „Notizie” zadanie i forma życia nowego w Kościele zakonu wyraźnie odzwierciedlają podstawową inspirację jego Założyciela. Dla Pawła od Krzyża powołanie do samotności było bardzo decydujące i rozstrzygające. Eremickie doświadczenie stało się dla niego podstawą jego apostolskiej działalności. Utrwalonym symbolem tego wycofania się z Bogiem na samotność stało się „ritiro”.

Wszystkie domy jego zgromadzenia zostały określone mianem „ritiri“. W „Notizie” Paweł szczegółowo opisuje położenie geograficzne, w jakim powinny być one zakładane. Opisuje też ich duchowy wymiar. Oddzielenie od świata powinno prowadzić zakonników do zdobycia doskonałości i do rosnącego uświęcenia. Jednocześnie podkreśla się apostolskie znaczenie tego dążenia do świętości jako dążenie dla „dobra bliźnich”[9] Po apostolskich trudach podczas misji ludowych i rekolekcji „robotnicy”, przeznaczeni do szerzenia Ewangelii, wracają znowu do samotności tych domów, aby „odzyskać ten zapał, który niekiedy maleje w zewnętrznych dziełach miłosierdzia”.[10]

Inną charakterystyczną cechą Założyciela Pasjonistów jest jego wielka miłość do ubóstwa. Z tej racji *Notizia* z 1768 roku obszernie traktuje o ubóstwie, które „w tym Zgromadzeniu musi we wszystkim zajaśnieć”.[11] Odnosi się to do ubóstwa w Ritiro, w ubraniu i jedzeniu. Sama kwesta była dozwolona jedynie w określonych momentach roku. Członkowie Zgromadzenia powinni byli raczej utrzymywać się ze spontanicznych darów miłości bliźniego. Głębszy sens tego rygorystycznego praktykowania ubóstwa polegał na pielęgnowaniu wolności serca od zależności wobec dóbr ziemskich i na uwiarygodnieniu jego misji przepowiadania. Apostolskie ubóstwo misjonarzy powinno było pokazać ludziom, że „zakonnicy Męki Pańskiej nie szukają ich dochodów, których nie mogą posiadać, ale jedynie ich zbawienia”.[12]

8 Tamże, s. 14-15.

9 Tamże, s. 16.

10 Tamże, s. 20.

11 Tamże, s. 21.

12 Tamże.

Trzecim filarem czy istotnym elementem tej formy życia jest modlitwa. *Notizia* z 1747 roku mówi o trzech godzinach wewnętrznej modlitwy między nocą a dniem. Godziny brewiarzowe są recytowane w chórze klasztornym, a o północy odmawiane jest *Matutinum*. Trzy razy w tygodniu odbywa się dyscyplina (samobiczowanie). W nauce św. Pawła od Krzyża o modlitwie szczególnie typowe jest poza tym „ćwiczenie się w obecności Boga". O to właśnie zakonnicy powinni się troszczyć szczególnie gorliwie.

Założyciel Zgromadzenia pragnął, aby jego zakonnicy, jako słudzy Ewangelii, byli ludźmi modlitwy i skupienia. Wierny swojemu życiowemu ideałowi, w *Notizia* z 1768 powołuje się na słowa Jezusa z Mk 9,28: *Ten rodzaj można wyrzucić tylko modlitwą i postem*.

We czwartki i dni świąteczne przełożeni mieli głosić duchowe konferencje na temat cnót i Świętej Reguły, aby zachować i odnowić we współbraciach dobrego ducha. W domach nowicjatu miało się to odbywać każdego dnia. Dodatkowo każdy zakonnik był zobowiązany do prowadzenia osobistych rozmów z własnym ojcem duchownym.

Podobnie jak ubóstwo, pogłębieniu życia modlitwy miała służyć też pokuta. Wewnętrzne umartwienie było zorientowane na cel pokonania własnych namiętności. Zewnętrzne akty pokuty miały prowadzić do większej wolności względem rzeczy materialnych. Skromne urządzenie celi, spanie na prostym barłogu, noszenie szorstkich habitów, chodzenie boso – wszystko to nie było celem samym w sobie, ale miało rozwijać w zakonnikach świętość i prowadzić do apostolskiej owocności.

Tym niemniej pragnieniem Pawła od Krzyża było uniknięcie jakiejkolwiek skrajności. Chodziło o takie wyważenie stylu życia w jego Zgromadzeniu, by wymaganiom Reguły sprostać mógł zarówno ktoś mocny, jak i słaby. Członkowie tego „skromnego Zgromadzenia", pomimo tej całej pokutnej gorliwości, byli uwrażliwiani na punkcie dbania o własne zdrowie i siły, aby następnie móc w sposób niezmordowany pracować dla chwały Boga w Winnicy Pana.

3. Godło Zgromadzenia

W Notizia z 1747 roku znajdujemy opis godła lub znaku Zgromadzenia, w którym pojawia się zarazem hasło nowej Wspólnoty: *Jesu Christi Passio*. To godło tworzą krzyż i serce, dwa widoczne znaki identyfikacji Pasjonistów. Godło to jest noszone na habicie i na zakonnej pelerynie, ukazując na zewnątrz system wartości tego Zgromadzenia.

Jak jasno wynika z wyżej naszkicowanych głównych wypowiedzi „Notizie", działalność pastoralna i duchowość Pasjonistów są skupione na rozważaniu „Miłości Ukrzyżowanej". Zewnętrznym symbolem tego zogniskowania jest pasjonistowski znak na zakonnej szacie.

Swoje źródło znak ten ma w wewnętrznej wizji Założyciela, Pawła od Krzyża. Miało to miejsce latem 1720 roku, gdy ten znajdował się w drodze do domu z jednego z kościołów rodzinnej miejscowości, Castellazzo. Opisuje to zdarzenie takimi oto słowami:

W tym samym momencie zobaczyłem siebie w duchu ubranego w długą i czarną szatę, z białym krzyżem na piersi. Pod krzyżem znajdowało się napisane białymi literami najświętsze Imię Jezus. W tej samej chwili wyraźnie słyszałem następujące słowa: Ma to być obrazem tego, jak lśniąco czyste ma być to serce, na którym odciska się najświętsze Imię Jezus.[13]

Po raz pierwszy ten znak Męki Pańskiej stał się częścią zakonnego stroju 11 czerwca 1741 roku, gdy Paweł od Krzyża i jego pierwsi towarzysze, po papieskiej aprobacie Reguły zakonnej, mogli złożyć swoje publiczne śluby. Był to właściwy początek nowego Zgromadzenia.

Znak profesji Pasjonistów przypomina tym, którzy go noszą, o ich powołaniu, by ukrzyżowaną Miłość naszego Odkupiciela coraz bardziej w sobie uwewnętrzniać i poświadczać ją wobec ludzi na zewnątrz.

Przedstawienie tego życiowego ideału było i jest celem „Notizie" św. Pawła od Krzyża.

13 M. Bialas (red.), *Paul vom Kreuz – Im Kreuz ist Heil*, dz. cyt. s. 139.

Tłum. z języka włoskiego: o. Marek Miotk CP i o. Waldemar Linke CP

Św. Paweł od krzyża - zgromadzenie męki Jezusa: czym jest i co zamierza

Notizie – Informacje wysłane do przyjaciół, aby poznali Zgromadzenie
Pod red. Fabiano Giorgini CP.

Wstęp:

Prezentowane tutaj dwa dokumenty zostały przygotowane do zapoznania się z nimi i dla ich przestudiowania podczas kursu duchowości pasjonistowskiej, który miał miejsce w dniach 9. 07. – 5. 08. 1978 r. w Rzymie. „Notizia z 1768" została opublikowana w 1958 r. w: *Regulae et Constitutiones C.P.* Editio critica textuum curante Fabiano Giorgini. Romae 1958, ss. 171-173. Większa część „Notizia z 1747" została opublikowana w: Fabiano Giorgini, *L'educazione dei chierici nella Congregazione della Passione,* w: *Gioventù passonista,* S. Gabriele, tom 2, ss. 70-72.

Skróty

Let – S. Paolo della Croce, Lettere, tomy I-IV, Roma 1924; tom V, Roma 1977.
Reg. et Const. – Regulae et Constitutiones, jak wyżej.

Wprowadzenie do Informacji o naszym Zgromadzeniu

Św. Paweł napisał wiele różnych „informacji" w celu ukazania Zgromadzenia w jego pełnym wymiarze i aby zaprezentować jego obiektywny obraz szczególnie tym, którzy mogli wpływać na powołaniową orientację młodych. W roku 1741, po pierwszym zatwierdzeniu Reguły, wysłał on w formie listu różne informacje do starych znajomych, m.in. do kanonika Pawła Polikarpa Cerutti z Alessandrii[1] i do pewnego biskupa[2]. Inne listy mówią o cechach wymaganych u postulantów i są skierowane zarówno do przyjaciół, jak i do samych zakonników. Wśród nich najbardziej znaczący jest list z 20 VIII 1752 r[3]. Również inne listy stanowią informacje o Zgromadzeniu, ponieważ dają obraz tego, czym ono powinno być i co powinno czynić tak na zewnątrz, jak i wewnątrz.

Najdłuższe i najlepiej zredagowane informacje pochodzą z 1747 i 1768 r. Znajduje się w nich streszczenie Reguły z 1746 r. – prezentacja Zgromadzenia i jego celów. Uwidacznia się tam ewangeliczny fundament, który wspomaga i podtrzymuje jedność życia kontemplacyjno-apostolskiego Pasjonisty, „pomnego" na Mękę Jezusa, którą ożywia w sobie poprzez modlitwę i umiłowaną pokutę, lecz również pragnącego pomóc tym braciom, którzy są „niepomni" i zapomnieli o Męce Jezusa, dlatego żyją obojętnie lub całkiem źle. Czytając te „Informacje", należy zwrócić szczególną uwagę na następujące punkty:

Bóg jest jedynym początkiem Zgromadzenia. Z niedwuznaczną pewnością i na różne sposoby św. Paweł odnosi fundację Zgromadzenia do samego Miłosiernego Boga, kierującego się współczuciem dla świata pogrążonego w grzechu, ponieważ zapomniano o Bożej Miłości, która zamanifestowała się w sposób bardzo realistyczny w Męce Jego Syna, Jezusa. Temu światu Bóg chce pomóc – również poprzez nowe Zgromadzenie – aby zachował pamięć i wspomnienie Męki Jezusa, którego bardzo wdzięcznemu przyciąganiu nie może się oprzeć żadne, nawet najtwardsze serce[4]. Jeśli Bóg jest Autorem Zgromadzenia, może ono mieć nadzieję, że się rozwinie i będzie działać w Kościele owocnie.

Jedyną racją, dla której rodzi się w Kościele Zgromadzenie, jest promowanie w ludzie Bożym ożywiającej Memoria Passionis. Ową rację istnienia, która

1 Let. II, 271-277.

2 Let. II, 269-271.

3 Let. IV, 233-237. Inne wskazówki znajdują się w liście do Randone, do Garagni, itd.

4 Notizia z 1768, nr 2. Zob. w Let. IV, indeks analityczny, hasło "Zgromadzenie Pasjonistów".

uzasadnia aprobatę papieża i pragnienie pozyskiwania odpowiednich osób, św. Paweł wyraża z naturalnością i uporem prawie w całym tekście obu Informacji. Przypomina, że w Zgromadzeniu Pasjonistów składa się specyficzny ślub wpajania w serca i dusze ludzi wszelkimi środkami „stałej pamięci o Ukrzyżowanym”[5] i że właśnie ten apostolski wysiłek określa Zgromadzenie i zapewnia nie tylko „cudowne nawrócenia grzeszników”, lecz również wprowadzenie na drogę chrześcijańskiej doskonałości dużej liczby ludzi, również tych niskiej kultury[6].

3. *Życie Pasjonistów jest uformowane na kształt życia apostołów.* Dlatego są oni prawdziwymi ewangelicznymi robotnikami i apostolskimi sługami, inspirującymi swoje życie według wskazań, których Jezus udzielił uczniom i apostołom przed rozesłaniem ich do misyjnej pracy[7]. W świadomości kontynuacji życia apostołów Pasjonista odnajduje żarliwą konieczność postępowania za Chrystusem w ubóstwie i samotności, konieczność „wychodzenia i powracania” do samotności u stóp Jezusa Ukrzyżowanego, „naszego prawdziwego Dobra”. Dzięki temu może lepiej pojąć Bożą miłość, dać się jej przeniknąć i być zdolnym wziąć sobie do serca spotkanie ludu z Chrystusem, angażując się wszelkimi sugerowanymi przez „uporządkowaną miłość”[8] środkami i nie zapominając, że pewien rodzaj demonów można wyrzucić jedynie postem i modlitwą[9].

4. *Zakonnicy, złączeni głęboką bratnią miłością, żyją w radości i pokoju.* Św. Paweł podkreśla umiarkowanie życia Pasjonisty, nawet jeśli jest ono surowe i umartwione; umiarkowanie, które pozwala zarówno słabym, jak mocnym, żyć i kochać życie pokutnicze Zgromadzenia z radością i stałością. „Ten styl życia wydaje się członkom tego biednego Zgromadzenia tak łagodny, że jest konieczne, aby przełożeni byli bardzo czujni i temperowali zapał”[10]. Stwierdza nawet, że „jeśliby się usunęło zupełnie wszystko, co może przeszkadzać doskonałej braterskiej miłości, to życie zakonne wydawałoby się rajem na ziemi ze względu

5 Notizia z 1768, nr 3.

6 Notizie z 1747 i 1768. Zob. również w L. IV, indeks analityczny, hasło „Męka Jezusa”.

7 Por. Mt 10, 5nn; Łk 9,2nn; Mk 6,7nn. Por. również Let. III, 417-420, gdzie św. Paweł stwierdza tę ewangeliczną świadomość kontynuowania życia apostołów, a przeżywając je „w takiej formie, Kościół będzie miał zawsze kwitnących i świętych pracowników, *aliter nihil*”.

8 Let. IV, *250*.

9 Notizia z 1747, nr 15-18; Notizia z 1768, nr 8,18.

10 Notizia z 1747, nr 20. Paweł pisał do Appianiego: „nasze życie jest bardzo pokutnicze, a jednak jest bardzo słodkie i umiarkowane” (Let. I, 398). Do o. Fulgenzio: „(...) kiedy później widzą to święte umiarkowanie, miłość, różnorodność świąt, największych uroczystości, to aż serce rośnie (...) biednej ludzkości należy pomóc w najlepszy sposób” (Let. II, 120).

na pokój, zgodę, ciszę i jedność, byłoby bardzo podobne do tego, którym żyli pierwsi chrześcijanie, a których odnowiona gorliwość się objawia w tym nowym Zgromadzeniu”[11].

5. *Pasjoniści wspomagają Kościół swoją specyficzną misją*. Kontynuacja życia apostołów w kontemplacyjno-apostolskim stylu życia, stale skoncentrowanym na *Memoria Passionis*, jest znaczącym wkładem, który Pasjoniści ofiarują Kościołowi.

Te Informacje, jak i inne listy św. Pawła, przenika świadomość i pewność, że Pasjoniści zaistnieli w Kościele z czymś jakościowo znaczącym. To właśnie stąd wypływa odwaga stawiania czoła trudom i niepewnościom rozwoju instytutu i pracy apostolskiej w tamtym społecznym i religijnym klimacie. „Wszyscy wolni od ziemskich rzeczy zakonnicy, z sercem pełnym Bożej miłości, mogą podejmować rzeczy wielkie dla Jego chwały i w obronie Kościoła, nawet za cenę własnego życia”[12].

6. *Do swojego apostolskiego zaangażowania zakonnicy przygotowują się również kulturowo*. Przygotowują się poważnie przed święceniami kapłańskimi w specjalnych samotniach i kontynuują to w określonym zakresie w ciągu całego życia. Świadomość tak „wzniosłej służby”, jaką jest wędrowne apostolskie przepowiadanie i poszukiwanie życia najbardziej odpowiedniego do głoszenia Mądrości Krzyża, zakłada studium, które, razem z modlitwą i pokutniczym ubóstwem, kształtuje apostolskiego robotnika.

---

11 Notizia z 1747, nr 14. To jest oczywiste odwołanie do pierwszej Jerozolimskiej wspólnoty (Dz 2, 32-47). Ten biblijny fragment, wraz z odniesieniem do życia apostołów, dowodzi, że św. Paweł jest na drodze duchowości „życia apostolskiego”, przeżywanego przez instytuty i duchowe ruchy począwszy od XIII wieku. Por. Vicaire H.M. OP, *L'imitazione dei apostoli*, Roma 1964. W roku 1748 Paweł dziękował Bogu za zakonników i nowicjuszy, ożywionych „prawdziwą, wewnętrzną i wzajemną miłością; bardzo wyraźny znak, iż są prawdziwymi uczniami naszej Ukrzyżowanej Miłości: Deo gratias *(...)* Rzecz, za którą trzeba dziękować Bogu: ci błogosławieni synowie są dokładni w obserwancji pośród tylu niedostatków oraz niewygód świętego Ubóstwa” (Let. II, 132). Aż do ostatniego okólnego listu z 20 maja 1775 Paweł przypominał, jak ważny jest ten aspekt pasjonistowskiego życia: „ażeby ponad wszystko inne kwitła w Zgromadzeniu święta miłość (...) Aby coraz lepiej zachowywać i wzmacniać zgodę i wzajemną bratnią miłość...” (Let. IV, 290-291).

12 Notizia z 1768, nr 5. Por. Let. III, 417-420; IV, 250-253. Do kard. Guadagni z Rzymu w 1749 r. Paweł mówił, że sposób prowadzenia misji można zawsze dostosować, jednak „Męki Pańskiej nie można zaniedbać z racji naszego ślubu, który wszyscy składamy. Jest ona zasadniczym owocem Misji” (L II, 841). Zob. L IV, indeks analityczny, hasło „Męka Jezusa”.

Obie informacje, chociaż w znajdujących się w archiwum kopiach nie mają podpisu św. Pawła, zostały opublikowane, bo w swojej treści i języku objawiają wyraźnie myśl Założyciela. Gdy skonfrontuje się je z innymi informacjami, które jako listy zostały wysłane przez Założyciela do różnych, wyżej wspomnianych osób, to odkryje się wyrażenia i myśli podobne do Pawłowych. Ponadto pojęcia samotności, ubóstwa, *Memoria Passionis* i jej skuteczności w przepowiadaniu, miłości do Zgromadzenia i nadziei na jego rozwój oraz przekonanie, że stanowi ono znamienity wkład w Kościół, objawiają tego samego Pawła, który w innych listach pisze te same rzeczy. Tak więc nie może być wątpliwości co do autora tych informacji. Daty, pod którymi zostały one zredagowane, dają się stwierdzić z niejakim prawdopodobieństwem. Pierwsza informacja zdaje się być napisana między końcem roku 1746 a 1747. Cytuje ona bowiem papieskie *Breve* z roku 1746, nie zawiera jednak żadnej wzmianki o znacznych trudnościach, w których znalazło się Zgromadzenie w czasie zatargu wszczętego przez zakony żebrzące z 1748 r. i później.

Kopia drugiej Informacji, zachowana w archiwum generalnym, nosi datę 1768 r., która wydaje się prawdopodobna. Faktycznie dokument został zredagowany podczas pontyfikatu Klemensa XIII (1758 - 69). Mówi on o „około 12 samotniach". W 1768 r. zostało otwartych 11 samotni, a jeszcze jedna, pod Tarquinią, miała być dopiero ukończona i otwarta w marcu 1769 r.

Notizia z 1747

Bóg powołuje do istnienia nowe Zgromadzenie, aby wzbudzić „pamięć" Męki Jezusa.

1. Wielki Ojciec Miłosierdzia raczył dać swojemu Kościołowi nowy zakon, czyli instytut, w tym tak bolesnym i nieszczęsnym czasie, gdy dostrzegamy pojawiające się otwarcie wszelkiego rodzaju niegodziwości ze szkodą dla naszej świętej wiary, która zostaje dotknięta do żywego w wielu regionach chrześcijaństwa, a świat spoczywa w głębokim zapomnieniu gorzkich mąk wycierpianych z miłości dla niego przez Jezusa Chrystusa, nasze prawdziwe Dobro. Ta pamięć Jego Przenajświętszej Męki prawie wygasła, również wśród wierzących.

2. Dlatego to nowe Zgromadzenie kieruje się zarówno przeciw jednemu, jak drugiemu nieporządkowi, aby go wyplenić poprzez krzewienie właśnie takiej pobożności; zamierza unicestwić występek, rozkrzewiać cnotę i drogą doskonałości ukierunkować dusze do nieba, posługując się męką Jezusa jako najskuteczniejszym środkiem do osiągnięcia wszelkiego dobra.

Zgromadzenie inspiruje się życiem apostołów

3. To Zgromadzenie jest Zgromadzeniem Kleryków Bosych pod tytułem i wezwaniem Najświętszego Krzyża i Męki Jezusa Chrystusa. Ich życie nie jest niepodobne do życia apostołów, a raczej całkowicie z nim zgodne, tak, że stało się ono normą Konstytucji, które mają formować człowieka zupełnie Bożego, apostolskiego, człowieka modlitwy, oderwanego od świata, rzeczy i samego siebie, by w całej prawdziwości móc zwać się uczniem Jezusa Chrystusa i stać się zdolnym rodzić dla nieba wielu synów, którzy przyczynialiby się do Jego chwały i czci.

Pasjoniści oddają się Bogu poprzez śluby proste

4. Rzeczywiście, owi Klerycy Bosi, by jak najpełniej zjednoczyć się z Bogiem w swej profesji, którą się składa po roku nowicjatu, ofiarują się Bogu poprzez trzy zazwyczaj składane śluby, nie uroczyste, lecz proste: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa – do których dodają czwarty: krzewienia w sercach wierzących

pamiątki świętej męki Jezusa Chrystusa, w sposobie i w formie, które są wyrażone w Regułach, tak, aby usuwać wszelkie wątpliwości i dwuznaczności.

W samotności klasztorów uświęcają się ku pożytkowi bliźniego

5 ..Aby członkowie tego biednego Zgromadzenia nie mieli żadnej przeszkody, która by ich zatrzymywała na drodze osiągania doskonałości, niech będą oddaleni od świata i otrzymają wszystko, co im potrzebne do uświęcenia się ku pożytkowi bliźniego, zgodnie z Regułami, które określają, że domy zakładane są nie w miejscach już zamieszkałych, lecz poza miastami i osiedlami w odległości dwóch lub trzech mil; dlatego też nazywa się je samotniami. W każdej diecezji można założyć jedynie jedną samotnię. Dwie natomiast, jeśli diecezja jest bardzo rozległa.

Jednym z najsilniejszych filarów Zgromadzenia jest ubóstwo aż po naśladowanie Jezusa

6. Ubóstwo musi być i jest zachowywane dokładnie aż do tego stopnia, że samotnie nie mogą posiadać żadnych stałych czy na stałe przetrzymywanych rzeczy ani nawet nie wolno im przyjmować zapisów wieczystych, które niosą ze sobą jakąś własność dóbr; lecz niech się zadowolą życiem z jałmużny, którą z pobożności spontanicznie się im ofiaruje. Jedynie podczas zbiorów udziela się syndykom, którzy zostaną wybrani przez Zgromadzenie na pobliskim terenie, możliwości kwestowania zboża i wina, które powinni oni następnie przekazać syndykatowi wyższemu, znajdującemu się w miejscu lub w mieście położonym najbliżej samotni, by wspomóc ją w jej potrzebach.

7. Oderwanie od rzeczy powinno przejawiać się również przez to, że przełożony podejmie zobowiązanie robienia co trzy miesiące rozliczenia z syndykiem. To, co stanowi nadwyżkę, poza czystym, ubogim i prostym utrzymaniem Kościoła i domu, nie może być przetrzymywane pod pretekstem jakiejkolwiek nasuwającej się potrzeby, ale wszystko musi zostać rozdzielone i przekazane biednym.

8. Ubóstwo przejawia się w sposobie zamieszkania. Cele zakonne winny być urządzone na podobieństwo cel szanownych ojców kapucynów. Ubóstwo w ubraniach, na które składają się ubogi czarny habit, uboga peleryna, ubogi kapelusz i uboga piuska. Ubóstwo w umeblowaniu małych pokoi, w których nie można trzymać nic ponad krucyfiks, papierowy wizerunek Najświętszej Maryi Panny, mały stolik, słomiane krzesło i wysokie na szerokość około dłoni od ziemi, wąskie łóżko.

9. W istocie jednym z najsilniejszych i najistotniejszych filarów tego Zgromadzenia jest ubóstwo na podobieństwo naszego Pana, Jezusa Chrystusa tak, aby zakonnicy, wolni od wszelkiego przywiązania do rzeczy ziemskich, skupiali swoją myśl w Bogu, do posiadania którego jedynie dążą. Podczas modlitw i zajęć wspólnych, praktykowanych wewnątrz samotni, niech będą zawsze zajęci rzeczami, które ich ani trochę nie rozpraszają, ale raczej w najwyższym stopniu skupiają ducha, nawet jeśli z dużą trudnością.

Cisza jest duszą dobrze zorganizowanej wspólnoty

10. Cisza, która jest duszą dobrze zorganizowanej wspólnoty i która przyczynia się do skupienia, niech będzie przez zakonników kochana do tego stopnia, że między rankiem a wieczorem, po spożytym posiłku, nie ma więcej niż półtorej godziny rekreacji, podczas której zaleca się rozmawiać o rzeczach użytecznych i zdrowych. W kościele, w chórze, w celach, dormitoriach i w refektarzu zakonnicy zaniechają wszelkiej rozmowy. Jeśli istnieje konieczność rozmowy, mogą to czynić po cichu i skromnie w miejscach pracy.

Wspólnotowa modlitwa i animacja

11. Między zapadnięciem nocy a nastaniem dnia są około trzy godziny modlitwy myślnej: śpiewa się psalmy, a o północy odmawia się *matutinum*. Trzy razy w tygodniu jest przewidziane biczowanie. We czwartki i wszystkie święta odbywają się konferencje, które znakomicie służą zachowaniu i rozpaleniu ducha. Owe konferencje przeprowadzane są codziennie w nowicjatach.

Rewizja życia i postawy pokutne

12. Co piątek, przez cały rok, zbiera się kapitułę, gdzie każdy, klęcząc u stóp przełożonego, oskarża się za swoje niedoskonałości i prosi nie tylko o pokutę za popełnione uchybienia, ale pokornie prosi również o środek zaradczy na swoje przewinienia.

13. Nawet w refektarzu zakonnicy usiłują rywalizować w pokutach i umartwieniach: jedni rzucają się na środek na kolana z krzyżem na ramionach, drudzy z koroną cierniową na głowie, inni ze sznurem na szyi, inni z rękami złożonymi niby złoczyńcy; inni znowu kładą się u drzwi, ażeby wszyscy pozostali, z konieczności tamtędy przechodząc, po nich przechodzili i ich deptali; jeszcze inni

całują stopy raz jednego, raz drugiego, bądź wszystkich; inni publicznie proszą o wybaczenie i wzywając wsparcia modlitwą braci z tak żywymi i tak głębokimi uczuciami poznania siebie i własnej nikczemnej podłości, że aż wzruszają do łez.

Na nowo odradza się pokój, zgoda i żarliwość pierwszych chrześcijan

14. Zatem poruszeni tak pięknymi przykładami wszyscy zabiegają na wyprzódki o doskonalenie się, upokarzanie, poddanie się innym, odrzucając wszystko to, co mogłoby przeszkodzić w doskonałej braterskiej miłości, którą zakonnicy starają się praktykować; tak, że gdy każdy pożąda tego, czego pożądają wszyscy, a wszyscy pragną tego, czego pragnie jeden, klasztor wydaje się być rajem na ziemi ze względu na pokój, zgodę, ciszę i jedność, wcale nie różniącym się od tego, w którym żyli dawni chrześcijanie, a których żarliwość pragnie się odnowić w tym nowopowstałym Zgromadzeniu.

Z ubóstwem łączy się łagodna i dyskretna pokuta

15. Aby zakonnicy byli przygotowani do żarliwej modlitwy, z której pochodzą te dobra i większe jeszcze, o których się tutaj nie mówi, stosownie do Reguł z ubóstwem powinni oni łączyć pokutę, jednakże pokutę słodką, miłą i roztropną, którą wytrzymałby zarówno mocny, jak i słaby.

16. Posiłki nie powinny być inne, jak te, które dopuszcza się w Wielkim Poście, z ciągłym postem, przez cały rok, z wyjątkiem niedziel, uroczystości N.M.P., wszystkich Apostołów i Ewangelistów oraz Katedry św. Piotra.

17. Jednak, aby taki nieprzerwany post nie wydawał się wycieńczonej ludzkiej naturze zbyt ścisły, określa się w Konstytucjach i ustala, że trzy razy tygodniowo, to jest w poniedziałek, wtorek i środę, poda się wieczorem danie gorące, a nawet, w samotniach oddalonych od mórz czy jezior, przełożony generalny może pozwolić na podanie jajek i nabiału, jednak bez dyspensy od postu.

18. Dania są przez zakonników przyprawiane świętą wstrzemięźliwością w taki sposób, aby nie doznali oni uszczerbku na duszy i nie ponieśli szkody na ciele. Kiedy zaś znajdą się poza samotnią, w domach dobroczyńców, mogą spożywać wszystko, co zostanie im podane.

19. Ich łóżko jest ubogim, wąskim i słomianym siennikiem, ze słomianą poduszką lub podgłówkiem. Ich habit jest obszerną, czarną tuniką z ubogiego płótna, na podobieństwo tuniki kleru regularnego, bo nie są zakonnikami żebrzącymi ani

mnichami. Po klasztorze chodzą całkiem boso, chociaż według wskazań Reguł, gdy wyruszają w podróż, mogą nosić sandały. Śpią ubrani, by być zawsze gotowymi, zwłaszcza nocą, do chwalenia Boga.

20. Taki tryb życia wydaje się zakonnikom tego biednego Zgromadzenia tak łagodny, iż przełożeni muszą usilnie czuwać, by temperować gorliwość tych, którzy chcieliby cierpieć, podejmować większe pokuty i pogrążać się w ostrym rygoryzmie z niechęci, którą żywią do siebie, i z miłości względem Boga. Poprzez modlitwę, ubóstwo i pokutę zakonnicy stają się zdolni do pamięci o męce Jezusa Chrystusa i do pomagania bliźniemu.

21. Tak więc tymi środkami ubodzy zakonnicy przygotowują się do bitwy, by później wstąpić na bojowisko i walczyć przeciw wspólnym wrogom w celu wykorzenienia występku i zaszczepienia w duszach wiernych wdzięcznej pamięci o gorzkiej Męce Jezusa Chrystusa, naszego prawdziwego Dobra.

22. Oto naczelny cel tego rodzącego się Zgromadzenia: *modlitwą, pokutą i postem, w jękach i płaczu uzdolnić się do pomagania bliźnim i uświęcania dusz oraz nawracania grzeszników.*

Pracownicy uświęcają się ku pożytkowi bliźniego

23. Dlatego, zgodnie z Regułami, zakonnicy nie zaniedbują żadnego środka i podejmują wszelkie przedsięwzięcia ku pożytkowi ludzi przez misje, rekolekcje, naukę katechizmu, medytacje, kazania, spowiedź oraz przez wszelkiego rodzaju apostolskie dzieła dla świeckich, duchownych i zakonnic, propagując zawsze i na wszelki sposób pobożną cześć dla gorzkich mąk Jezusa, przez które dokonują się cudowne nawrócenia tak grzeszników, jak i heretyków.

24. Później, po ukończeniu swoich kampanii, ewangeliczni pracownicy wrócą do swych samotni, aby regenerować siły, nabrać ducha i spocząć u stóp Jezusa Ukrzyżowanego.

25. Aby samotnie mogły służyć jeszcze większą pomocą w okolicach i miastach, gdzie się znajdują, zakonnicy są gotowi słuchać – nie tylko we własnych kościołach – spowiedzi, szczególnie generalnej, tych wszystkich, którzy tam przybędą dla wzmocnienia sumienia, ale również, w dni świąteczne udają się do pobliskiej miejscowości, a niekiedy i gdzie indziej, aby wygłosić tam kilka nauk, przeprowadzić medytację czy też posługiwać w konfesjonale.

26. Lecz, aby ani jeden kamień nie poruszał się bez pożytku bliźniego, w naszych samotniach musi zostać stworzona znaczna liczba ubogich a wygodnych pokoi, które będą służyły jedynie w celu przeprowadzenia rekolekcji dla duchownych

i świeckich, którzy chcieliby się tam udać na kilka dni, by zasmakować słodyczy pewnej i umiłowanej samotności u stóp Ukrzyżowanego.

27. Podsumowując, pracownicy poświęcają się we wszystkim dla dobra dusz, nie mając względu na swoje trudy i biorąc na siebie słabości innych na wzór Chrystusa, o którym się mówi: *infirmitates nostras ipse tulit et dolores nostros ipse portavit"* (Iz 53,4; Mt 8,17).

Ubiór Zgromadzenia

28. By ta informacja była dostateczna, pozostaje jedynie dodać, że znakiem wyróżniającym Zgromadzenie Kleryków Bosych jest długie na pół piędzi serce z proporcjonalną obwódką o czarnym tle i z białym paskiem wokoło oraz krzyż, także biały, nad sercem, w który są wpisane białymi literami te oto słowa: *Jesu Christi Passio*. Poniżej widnieją trzy białe gwoździe. Taki znak nosi się z lewej strony piersi na tunice i pelerynie.

Zgromadzenie jest zatwierdzone przez Kościół

29. Gdy Jego Świątobliwość, panujący nam szczęśliwie pan, papież Benedykt XIV spostrzegł, że to dzieło Pana coraz bardziej wzrasta zarówno w liczbę domów, jak i członków, którzy się tam gromadzą, i gdy uznał, że ów instytut może powodować wiele pożytku i korzyści dla dusz, szczególnie w tych tak nieszczęsnych czasach, po wyznaczeniu kongregacji szacownych kardynałów dla zbadania Reguł i Konstytucji, raczył on zatwierdzić to Zgromadzenie apostolskim *Breve*, wydanym 21 kwietnia 1746 roku.

Bóg udziela zapału i posyła gorliwe Sługi Apostolskie

30. Teraz, dla całkowitego utwierdzenia Zgromadzenia, nie pozostaje nic innego, jak modlić się nieustannie do Boga, aby przez Swoje Miłosierdzie raczył błogosławić i rozpowszechniać coraz bardziej to wielkie dzieło, zachować i wzmacniać ducha członków Zgromadzenia i w końcu dać mu gorliwych pracowników i apostolskie sługi, by uprawiali drogocenną Winnicę Pana na Jego chwałę i korzyść Zgromadzenia ku dobru ludzi.

Notizia z 1768

Skuteczność „pamięci" męki Jezusa

1. Wielce skutecznym środkiem do nawrócenia grzeszników i uświęcenia dusz jest częste wspominanie męki Jezusa Chrystusa. Z zapomnienia o Niej pochodzą pożałowania godne zło i nieporządek.

Charyzmatyczny początek Zgromadzenia

2. Dlatego Najmiłosierniejszy Bóg w swojej nieskończonej Dobroci raczył udzielić mocnych i łagodnych natchnień dla założenia w świętym Kościele tego ubogiego Zgromadzenia, które stawia sobie za cel formowanie gorliwych i uduchowionych pracowników, tak aby byli sprawnymi narzędziami, prowadzonymi mocną ręką Boga dla zaszczepienia pośród ludu cnót i wyplenienia zła potężną bronią Jego męki, której pełnej miłości mocy przyciągania nie potrafi się oprzeć żadne serce, nawet najtwardsze.

Udoskonalenie zakonników, nawrócenie i uświęcenie bliźniego za sprawą „pamięci" Męki Jezusa

3. Aby osiągnąć ten cel, po roku aprobacji zakonnicy dodadzą do trzech powszechnie składanych ślubów ubóstwa, czystości i posłuszeństwa czwarty ślub: krzewienia wdzięcznej pobożności do bolesnej męki Zbawiciela. Nasze Zgromadzenie stawia sobie więc dwa cele: jeden dotyczy doskonałości jego członków, a drugi odnosi się do nawracania i uświęcania bliźnich poprzez ćwiczenie ich serc w ciągłej pamięci o Ukrzyżowanym; dla osiągnięcia jednego i drugiego celu Reguły proponują skuteczne środki.

Samotność pomaga w pozyskiwaniu prawdziwej mądrości

4. Co do pierwszego celu: jedną z przeszkód, która może zahamować doskonalenie zakonników, jest obcowanie ze światem i zażyłe relacje ze świeckimi. Pozbawia to wewnętrznego skupienia, powoduje pogardę dla nich i utratę przez nich kredytu zaufania. By zapobiec temu, co łatwo może pojawić

się we wspólnocie zakonnej, zaleca się w Regułach, by domy, zwane samotniami, zakładano w miejscach odosobnionych. Oddaleni od świata, wyzuci z niego zupełnie zakonnicy stają się w nich zdolni do otrzymania niebieskiego światła dla zdobycia prawdziwej mądrości, a zakonnicy przeznaczeni do służby apostolskiej, po trudach pracy dla zbawienia dusz, w owych samotnych domach mogą odzyskać ten zapał, który niekiedy maleje podczas zewnętrznych dzieł miłosierdzia.

Zgromadzenie realizuje praktykowane i nauczane przez Jezusa ubóstwo

5. Inną przeszkodą jest obecność dóbr ziemskich, które z natury rzeczy chcą zająć ludzkie serce, stąd też nie może ono wznosić się ku Dobru Najwyższemu. Przeszkodę tę usuwa praktykowane i nauczane przez Jezusa ubóstwo. Aby móc je zrealizować, nasze Zgromadzenie zachowuje właśnie ubóstwo jako nieprzenikniony mur i pewną obronę. Ze względu na ubóstwo nie należy posiadać żadnej rzeczy, nawet z racji utrzymywania zakrystii, z wyjątkiem sadu, który służy również za ogrodzenie, aby wszyscy zakonnicy, wolni od przemijających rzeczy, oderwani zupełnie od ziemi i umarli samym sobie, byli zdolni do przyjmowania natchnień Bożej Łaski. Przez to później, w swoim czasie, z sercem wypełnionym miłością Boga będą mogli podejmować wielkie rzeczy dla Jego chwały i dla obrony Kościoła, nawet za cenę własnego życia i nie szczędząc sobie żadnego wysiłku.

6. Dlatego w tym to Zgromadzeniu we wszystkim musi zajaśnieć ubóstwo. Ubóstwo w samotni, której pokoje są rozmiarów około 11 na 12 piędzi; ubóstwo w ubiorze, wykonanym ze zwykłego, czarnego, grubego i pokutniczego płótna; ubóstwo w pożywieniu, tak żeby było jedynie to, co niezbędne, i nie zbywało; posiłki zwykłe, niewyszukane. Wszystkiemu jednak musi towarzyszyć święta miłość i powściągliwość.

7. Chociaż nasi zakonnicy nie mogą kwestować codziennie od drzwi do drzwi, to nie będzie dla nich kłopotliwe, a raczej, jak uczy doświadczenie, dosyć łatwe zaopatrzenie klasztorów poprzez urządzenie małej kwesty z nastaniem zbiorów zboża, oliwy i moszczu w miejscowościach diecezji. Dodać też należy jałmużny ze mszy św. i ogólnie miłosierdzie wiernych, którzy spontanicznie ofiarują wystarczającą pomoc i wsparcie. Przyjęcie tego rodzaju ubóstwa jest korzystne dla dusz, dlatego jedną z koniecznych umiejętności, poszukiwaną przez zakonników dla uniknięcia niepotrzebnego wysiłku i potu, jest pozbawienie się cienia chciwości, a przez to wszelkiego podejrzenia o interesowność przez ukazanie ludziom, że zakonnicy Męki Pańskiej szukają jedynie ich wiecznego zbawienia, a nie dochodów, których nie mogą posiadać.

Być ludźmi modlitwy i skupienia

8. Wraz z usunięciem tych dwóch przeszkód, które mogłyby hamować postępy w doskonałości, nakazane jest przez Reguły, by przyswoić sobie ten tak bardzo skuteczny środek, który proponuje Jezus Chrystus, a jakim jest życie w modlitwie i poście (Mt 9,28) dla pokonania wspólnych nieprzyjaciół. Aby odnieść korzyść z modlitwy, a nawet by być ludźmi modlitwy i skupienia, w które powinien być wyposażony sługa ewangeliczny, i nie ponosić szkody na duszy podczas przepowiadania, nigdy nie należy jej zaniedbywać tak wewnątrz samotni, w których zazwyczaj poświęca się na nią trzy godziny, jak i podczas podróży i misji, w czasie których należy przynajmniej jedną godzinę przebywać u stóp Ukrzyżowanego[13].

Duchowa animacja wspólnoty

9. Zakonnicy powinni zwracać szczególną uwagę na obecność Boga, by ciągle móc przebywać w wewnętrznej samotności. W każdy czwartek i we wszystkie święta przełożony wygłosi praktyczną mowę albo o cnotach, albo o św. Regułach dla łatwego pozyskania pierwszych i dokładnego zachowywania drugich. Każdy zakonnik jest zobowiązany do częstego odbywania prywatnej konferencji z ojcem duchownym, aby zaspokoić swoje duchowe potrzeby i odnowić zapał ducha.

Cisza, liturgia i powrót do samotności pracownika apostolskiego

10. Milczenie jest nieustanne, z wyłączeniem godzin rekreacji. Aby dusza z całym miłosnym oddaniem zajmowała się Bogiem, w dzień zakonnicy wyśpiewują psalmy w tonie pokutnym, a w ciągu nocy recytują *matutinum*.

11. Wracając do samotni po apostolskiej działalności pracownicy udają się do jak najściślejszej samotności, by zaczerpnąć nowego ducha w świętych ćwiczeniach według napomnienia udzielonego przez Jezusa Chrystusa apostołom: *requiescite pusillum* (Mk 6,31); wszystko to cudownie służy unikaniu wszelkiego rozproszenia w pozyskiwaniu Miłości Boga i zachowaniu jedności z Najwyższym Dobrem.

13 Let. IV, 252, n.4

„Przykładają się do wewnętrznego umartwienia"; postawy pokutne

12. Z powyższymi praktykami idzie w parze święte umartwienie, w miarę którego dusza mniej lub bardziej doznaje korzyści. Wobec powyższego ubodzy zakonnicy baczą na wewnętrzne umartwienie, aby poskromić swoje namiętności, a zewnętrznie usiłują zachowywać Reguły; i tak na przemian czynią te najbardziej umartwione i pokorne akty, które podsuwa im własna gorliwość. Bez trudu, a nawet chętnie, tak u stóp przełożonego, jak i publicznie na kapitułach i w refektarzu, wyjawią dokonane w zaciszu własnej celi regularne braki i uchybienia, aby na kolanach i z zadowoleniem otrzymać napomnienie, pokutę i środki zaradcze.

13. Zakonnicy śpią na pikowanym materacu, ze słomianą poduszką. W pokoju nie ma innych przedmiotów niż ubogie krzesło, mały stolik, krucyfiks, papierowy wizerunek, książka duchowa do rannej i wieczornej lektury.

14. Zakazane jest spożywanie mięsa w samotniach. Pości się trzy razy w tygodniu; tak samo często jest biczowanie. Nigdy zakonnicy nie mogą między sobą rozmawiać o rzeczach światowych, aby nie rozpraszać ducha. Są oni całkowicie zależni od świętego posłuszeństwa nawet w najmniejszych podejmowanych czynach w wypadku, gdy nie są one określone Regułami.

Jak podróżować? Nawiedzanie chorych i uwięzionych

15. W drogę powinni wyruszać pieszo, chyba że konieczność wymaga zgoła czego innego. Z powściągliwością zachowują wówczas milczenie, aby nie stracić wewnętrznego kontaktu z Bogiem, lecz aby od czasu do czasu pobudzić się do doskonałości słodkimi i miłosnymi rozmowami z Najwyższym Dobrem.

16. Zakazuje się im wędrowania od domu do domu, a pozwala się odwiedzać jedynie te domy, których odwiedzenia wymaga wdzięczność, stosowność i konieczność. Jeśli czas pozwoli, niech zaangażują się w nawiedzanie chorych w szpitalach, w pocieszanie nieszczęśliwych, więźniów, oraz w inne dzieła miłosierdzia. Jednak Reguła święta nakazuje, aby przy pierwszym pobycie w miejscowości najpierw nawiedzić Najświętszy Sakrament.

Pokuta jest umiarkowana, odpowiednia dla słabych i silnych

17. Ponieważ jednak członkowie tego małego Zgromadzenia powinni uprawiać winnicę Pańską, trzeba by zachowali zdrowie, zdobywali i podtrzymywali siły

dla sprostania nieustannym trudom ku chwale Boga. Dlatego Reguły przypisują powyższe, pokutnicze akty z taką rozwagą, by wszystkie stały się słodkie i łagodne, możliwe do zachowania tak dla mocnego, jak i słabego. W nocy, częściowo przed, a częściowo po *matutinum*, jest siedem godzin odpoczynku; godzina po obiedzie zimą i półtorej godziny latem. Cztery razy tygodniowo spożywa się jajka i nabiał[14].

18. Zakonnicy są wolni od postu trzy razy w tygodniu, wyjąwszy niedziele i święta, chyba że te przypadają w piątek. Posiłki codziennie przyprawiane są świętym umiarkowaniem w taki sposób, by zakonnicy nie doznali uszczerbku na duszy czy szkody na ciele. We wszystkie dni jest zupa, jakieś danie, mały talerz warzyw i – jeśli są – również owoce. W niedziele, czwartki i święta całego roku są dwa dania. Zarówno po obiedzie, jak po kolacji jest właściwa wspólna rekreacja. Pół godziny rano i tyleż wieczorem, po studium, jest samotny spacer, podczas którego każdy, przechadzając się sam, korzysta ze świeżego powietrza dla odprężenia umysłu i w celu nabrania ducha i oddechu do modlitwy, zwracając serce ku S.D.M. (*Sua Divina Maestà*). Jeśli podczas podróży lub w czasie wykonywania apostolskiej służby przebywają poza samotnią, to są nie tylko wolni od postu, ale mogą nawet spożywać mięso i to wszystko, co z miłości innych zostanie im podane dla posilenia się.

19. Należy zaangażować całą gorliwość we wspomaganie chorych zakonników, tak przez podawanie lekarstw, jak i przygotowując wygodne łóżko, np. materac, czy też pożywienie, które będzie mięsne, nie tylko w chorobie, ale również podczas rekonwalescencji, aby wyzdrowieli do działania.

20. Poprzez to wszystko widzimy, jak roztropna ma to być pokuta podejmowana przez Kleryków Bosych Męki Jezusa Chrystusa, którzy przez Boże Miłosierdzie utrzymują się w żywotności, sile i krzepkości, choć fama głosi, że nasz sposób życia jest surowszy niż w rzeczywistości.

Reguły, zaaprobowane przez Papieża, są zachowywane z gorliwością

21. Nasz Papież Benedykt XIV poddał nasze święte Reguły ocenie śp. Eminencji kard. Corradini i Eminencji kard. Rezzonico, dziś papieżowi, którzy poznawszy roztropność i użyteczność tych Reguł sprawili, że wyszedł reskrypt aprobujący Jego Świątobliwości Papieża ówczesnego. Gdy nasze Zgromadzenie

14 Reg. et Const. s. 163, n 100.

w krótkim czasie się rozrosło, papież został poproszony o wydanie *Breve*. Jego Świątobliwość zechciał zwołać zgromadzenie trzech kardynałów: Albani, Gentili i Besozzi, ocenie których zostały ponownie poddane święte Reguły, i po długiej, dokładnej i starannej refleksji wydano przychylną opinię doradzającą zatwierdzenie Zgromadzenia. Faktycznie, 21 kwietnia 1746 r. wyszło apostolskie *breve*, w którym Jego Świątobliwość nakazuje, aby te Reguły były doskonale zachowywane. I rzeczywiście są one dosłownie i z gorliwością zachowywane przez ubogich zakonników, zbrojących się do walki przeciw piekłu, aby wyjść potem na pole bitwy przeciw grzechowi i tak wpajać w dusze wiernych tkliwą pamięć najsurowszych mąk Jezusa Chrystusa.

Apostolskie zaangażowanie poza samotnią

22. A oto drugi cel naszego Zgromadzenia: stosownie do Reguł, przez ślub posłuszeństwa, zakonnicy są zobowiązani popierać pragnienia, wymagania i nakazy najczcigodniejszych Ordynariuszy, którzy według ich zdolności mogą się nimi posłużyć dla dobra ich diecezji. Jest obowiązkiem Kleryków Bosych Męki Pańskiej nie zaniedbać żadnego środka i użyć każdego sposobu celem nawrócenia dusz poprzez misje, katechezy, kazania, medytacje, duchowe ćwiczenia dla kapłanów, zakonnic i świeckich, i każdy inny rodzaj apostolskiej pracy, zakazuje się im jednak głoszenia kazań wielkopostnych.

23. W każdym dziele na mocy ślubu (jak to jest wyjaśnione w Regułach, w celu usunięcia wszelkiego skrupułu i niepokoju) są zobowiązani propagować nabożeństwo do męki Jezusa Chrystusa, przez którą dokonują się cudowne nawrócenia grzeszników. Po misyjnym kazaniu, każdego wieczoru przez około pół godziny przeprowadzi się dla ludu tkliwą medytację męki Jezusa Chrystusa, która niby słodki i łagodny deszcz, spadając na zgnębione serce grzesznika, prowadzi go poprzez miłosne przyciąganie do Boga.

24. Każdego dnia po katechezie podaje się stopniowo metodę dobrej medytacji gorzkich katuszy Zbawiciela, sugerując raz jedną, raz inną praktykę, by dostosować się do ludzi gorzej wykształconych i nieuczonych.

25. W spowiedziach i kazaniach podaje się ludowi i penitentom najsilniejsze bodźce i najłatwiejsze sposoby, aby nie zapomnieli o tak wielkim dobru, gdyż doświadczenie pokazuje, że kto w pełni przyjmuje tak święte wskazówki, nie tylko zmienia życie, ale też ogromnie postępuje w ewangelicznej doskonałości. W czasie ćwiczeń duchowych jedna z codziennie przeprowadzanych medytacji powinna traktować o Męce Jezusa, przy takim rozłożeniu tematu, by został on rozważony w całości.

Samotnia – centrum duchowe dla wszystkich

26. Aby samotnie mogły owocować jeszcze większym pożytkiem dla przyległych miejscowości, okręgów i miast, zakonnicy nie tylko są zawsze gotowi do słuchania w swoich kościołach spowiedzi, szczególnie generalnych, tych ludzi, którzy pragną utwierdzić swoje sumienia, ale jeszcze większą okażą gotowość w świąteczne dni, gdy udadzą się do sąsiednich miejscowości, a niekiedy i dalej, aby wygłosić tam kazanie, wyłożyć katechizm czy przeprowadzić medytację.

27. Lecz aby ku pożytkowi biednych bliźnich nie zaniedbać żadnej sposobności, w ich samotniach powinna mieścić się jakaś liczba oddzielonych pokoi, które służyłyby nie do czego innego, jak do prowadzenia ćwiczeń duchowych dla duchownych, którzy tam się udadzą spontanicznie czy z nakazu najdostojniejszych Ordynariuszy, bądź dla świeckich, którzy przez kilka dni chcieliby kosztować słodyczy ukochanej samotności.

Gotowi do misji również pośród niewiernych

28. W gruncie rzeczy pracownicy poświęcają się we wszystkim i dla wszystkiego ku pożytkowi dusz, nie zważając na żadne uciążliwe utrapienie. Zgodnie z nakazem Reguł powinni być oni gotowi podejmować misje również *ad infideles* na każde najmniejsze skinienie Kongregacji Rozkrzewiania Wiary.

Usilne przygotowania teologiczne do służby apostolskiej

29. Jako że jest zadaniem Kleryków Bosych Męki zabieganie o przepowiadanie i troska o dusze, należy wprawiać młodzież i uzdalniać ją do tak wzniosłej służby. Do tego służą niektóre samotnie, gdzie jest formalne studium filozofii i teologii scholastycznej, dogmatycznej i moralnej.

30. Przez cały rok przeprowadza się wybór spośród chłopców najzdolniejszych i umysłowo najbardziej otwartych, by posłać ich do domów studiów. We wszystkich pozostałych samotniach, których jest około 12, prowadzone jest studium teologii moralnej, Pisma Św., Ojców Kościoła i inne stosowne studia, opracowania do kazań i katechizmu itd.

31. W tych samotniach, gdzie mieści się formalne studium, aby klerycy mieli cały czas na zdobywanie wiedzy, czyli mogli z zapałem przykładać się do studium, mają oni pewne ulgi, jednak jedynie w tych rzeczach, które nie dotyczą istoty

Reguły. W tej formie życia po tercji, którą się odmawia wcześnie rano, do obiadu i po nieszporach aż do komplety, którą odmawia się późno wieczorem, są oni zajęci studium czy szkołą, nie zaniedbując odpoczynku i samotnych spacerów.

Kontemplując Ukrzyżowanego zakonnicy angażują się w pomoc bliźniemu

32. Z tego wszystkiego daje się poznać roztropność, jaką Pan raczył natchnąć święte Reguły, i wywnioskować, że ich fundament polega na świętym ubóstwie, umartwieniu i samotności, w której pracownicy, po apostolskich trudach, odpoczywają u stóp Ukrzyżowanego, by tam nabrać większego wigoru i zapału, oraz, jak już o tym wyżej wspomniano, aby wszyscy zakonnicy, oddzieleni od świata, modlitwą, westchnieniami, umiarkowanymi pokutami i postami wprawiali się nie tylko dla własnej doskonałości, ale i dla wspomagania biednych bliźnich, by uniknęli wiecznego potępienia, i by prowadzić ich do świętego żalu i solidnej pobożności.

– Laus Deo – 1768

MARCEL VILLER SJ

Wola Boga w duchowej doktrynie św. Pawła od Krzyża

Artykuł ten ukazał się pod tytułem *La volonté de Dieu dans les lettres de st. Paul de la Croix* w "Revue d`ascétique et mystique" 27 (1951), s. 132-174. Po latach powstało jego angielskie tłumaczenie ("The will of God in the spiritual doctrine of St. Paul of the Cross", w: *Studies in Passionist History and Spirituality*, tłum. Simon Wood CP, Roma 1990, z. 25). Teraz decydujemy się przedstawić jego polską wersję. Na czym polega fenomen tego studium, jego niepowtarzalna żywotność, która pozwala mu jeszcze w 56 lat od opublikowania zachować świeżość?

Wybitny znawca historii duchowości chrześcijańskiej, M. Viller SJ, pozwala nam w tym artykule umieścić problematykę woli Boga i jej roli w życiu i pismach św. Pawła od Krzyża w szerokim kontekście tej historii. Umożliwia nam w ten sposób osadzenie jej w tradycji chrześcijańskiej mistyki, a przez to dostrzeżenie wzajemnych podobieństw, powiązań i zapożyczeń, ale ukazuje również niewątpliwą oryginalność mistycznej doktryny Założyciela Pasjonistów w tym punkcie. Oddanie się woli Boga uczynił bowiem św. Paweł programem swego życia i miarą upodobnienia do Jezusa Chrystusa Ukrzyżowanego. O swoistości rozumienia tego tematu u Pawła decyduje głębia i radykalność jego mistyki pasyjnej.

Niniejszy przekład został dokonany z języka angielskiego.

Tłum. Marek Miotk CP

Wprowadzenie

O. Viller napisał swe bardzo pouczające i przenikliwe studium w roku 1950. Okazało się ono pracą bardzo dobrze wprowadzającą w duchowość oddania się Woli Boga Ojca, jakie też praktykował sam Jezus podczas swojego pobytu na ziemi. Badania o. Villera dają nam również wgląd zarówno w oryginalną doktrynę, jak i mistyczne doświadczenie św. Pawła od Krzyża oraz charyzmat właściwy założonemu przez niego Zgromadzeniu.

Szczególnym charyzmatem Pasjonistów jest przeżywanie i propagowanie pamięci o Męce Jezusa, „najbardziej zadziwiającym objawieniu Boskiej Miłości", środku zaradczym przeciw złu ludzkości i podstawie życia sprawiedliwego. Oznacza to kontemplowanie i kultywowanie we własnym osobistym życiu tego samego zaangażowania, z jakim Jezus spełniał Wolę Ojca (Hbr 10,5–10).

Uważna lektura tego studium winna pokazać, w jaki sposób nauczanie św. Pawła od Krzyża na temat oddania się Bogu i pasjonistowskiego charyzmatu służy nam za silny bodziec do wspaniałomyślnej współpracy z Wolą Boga w posługiwaniu braciom i wykonywaniu misji danej nam przez Boga.

Inne odniesienia do pism św. Pawła od Krzyża zostały dodane do uwag odautorskich. One to pozwolą nam jeszcze głębiej przyjrzeć się jego duchowości. Rzeczywiście, jego listy mogłyby służyć za podstawę książki, która byłaby równie cenną rzeczą, jak książka Jean-Pierre'a Caussade`a *Powierzenie się Bożej Opatrzności*[1].

Ogólnego przeglądu doktryny na temat Woli Boga w tradycjach teologii duchowości należy szukać w artykule tego samego autora „Abandon", w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. III, kol. 2-25.

Autor rozpoczyna swoje studium od cytatu z listu św. Pawła od Krzyża dotyczącego św. Wincentego Marii Strambiego. Ten ostatni urodził się 1 I 1745 r. w Civitavecchia. W 1767 r. został wyświęcony na księdza diecezjalnego, a następnie, w 1768 r., wstąpił do Zgromadzenia Męki Pańskiej. Był wybitnym profesorem dogmatyki i teologii pastoralnej oraz znanym kaznodzieją swoich czasów. W 1786 r. napisał i opublikował pierwszą biografię św. Pawła od Krzyża. 5 VII 1801 r. został biskupem Maceraty i Tolentino. Zmarł 1 I 1824 r., a jego kanonizacja odbyła się w 1950 r.

1 Wyd. polskie, WAM Kraków 2003.

Wstęp[2]

Gdy Józef Strambi z Civitavecchia podejmował próby odzyskania swojego syna, który wstąpił wówczas do zgromadzenia Pasjonistów wbrew życzeniom ojca, św. Paweł od Krzyża napisał do niego list, by wyklarować mu, że ani on, ani żaden z jego zakonników nigdy nie wpływał na młodego księdza i nie skłaniał do podjęcia takiego kroku, lecz raczej odwodził go od tego ze względu na jego słabe zdrowie. Jednakże zobowiązani są wszyscy do ustosunkowania się wobec tego wyraźnie Bożego powołania z całym szacunkiem:

„Czy powinienem ja występować przeciw Woli Boga" – pisał Paweł – „i brać na siebie ciężkie zobowiązanie odpowiadania za duszę księdza Wincentego przed Boskim Trybunałem? Nie mam serca, by popełnić tak ciężki grzech, ani też nie odczuwam w tej chwili chęci, by polecać księdzu Wincentemu powrót do domu. Dusze należą do Boga, a ja nie zamierzam przeciwstawiać się Jego świętej Woli. Nigdy nie wyszukiwałem Pańskiego syna. Jeśli z własnej chęci postanowi on nas opuścić, nie będę go od tego powstrzymywał, ale by z kolei skłaniać go do tego, sumienie mi nie pozwala. Jeśli Bóg go nie powołuje, sam zdecyduje o powrocie, ale jeśli Bóg wzywa, to kimże jesteśmy, byśmy stawali temu na drodze zawadą?". Następnie nie rozprawiając nad tym, czy Wincenty mógłby zdziałać więcej dobra w świecie, czy w życiu zakonnym, dodaje: „Powiem Panu tylko to, że Bóg nie

2 Odnośniki do listów są wskazane przez podanie tomu i strony zbioru Listów św. Pawła od Krzyża, wydanego w czterech tomach w Rzymie. Jest rzeczą niefortunną, że alfabetyczny spis treści, przecież tak ważny, ogranicza się jedynie do kilku kluczowych haseł. Zrobiłem użytek z doskonałego dzieła o. Kajetana od Świętego Imienia Maryi, zwłaszcza jego pracy zatytułowanej *Doctrine de Saint Paul de la Croix sur l`oraison et la mystique*, Louvain, 1932. W dziele tym autor dokonuje wspaniałej analizy wpływu, jaki miało na św. Pawła od Krzyża czworo wielkich mistyków: J. Tauler, św. Teresa od Jezusa, św. Jan od Krzyża i św. Franciszek Salezy. Jednak wydaje mi się, że zwróciwszy tak wielką uwagę na podobieństwa, autor nie docenił istniejących między nimi różnic czy też cech charakterystycznych i osobistych w doświadczeniu św. Pawła od Krzyża i dlatego nie rzucił wystarczająco światła na samego Świętego. Przez to, że tak oryginalną postać, jaką był Założyciel zgromadzenia Pasjonistów, próbuje się ukazać jedynie w świetle zależności od jego poprzedników, wyrządza się mu krzywdę niedocenienia jego oryginalności. Rola Męki Pańskiej w jego mistyce jest również o wiele ważniejsza, niż stwierdził to o. Kajetan. Powinien był on studiować św. Pawła od Krzyża oddzielnie, dla niego samego, aby móc opisać, na przykład, miłosną i bolesną kontemplację, o której Święty mówił już podczas swoich rekolekcji w *Dzienniku duchowym* z 1720: „Bóg pozwolił mi zrozumieć, że dusza, którą pragnie On pociągnąć do wysokiego stopnia zjednoczenia z Nim samym przez modlitwę, powinna przejść przez drogę cierpienia w modlitwie" (1, 9) (Por. M. VILLER SJ „Mysticism of the St. Paul of the Cross", w: The Passionist VII, 3 V 1954, ss. 213-226 – przyp. tłumacza ang.) Byłoby też dobrze potraktować duchowość świętego jako całość.

potrzebuje żadnego człowieka i że największym dobrem, jakiego On od nas wymaga, jest spełnianie Jego świętej Woli. To właśnie tego szuka ksiądz Wincenty, a ja nie mogę mu w tym przeszkadzać”[3].

Kierując się względem na to, iż ten list tak wyśmienicie ukazuje wyjątkowy szacunek św. Pawła od Krzyża wobec Boskiej Woli, zacytowałem jego główne fragmenty na początku tego artykułu, w którym zamierzam pokazać miejsce, jakie w duchowości Pawła zajmowała Wola Boga.

Jeśli już wybrałem ten temat, to z pewnością dlatego, że doktryna Bożej Woli, jako najbardziej rzucająca się w oczy część Pawłowej myśli i jako centralna idea, wyjaśnia całość jego nauczania i dominuje w niej. Jakkolwiek jest to charakterystyczna cecha jego doktryny, nie utrzymuję, że wyróżnia go ona między innymi duchowymi pisarzami jego czasów czy też oddziela go od nich. Powiedziałbym raczej, że akurat poprzez tę doktrynę Paweł wchodzi do grona sobie współczesnych czy bezpośrednich poprzedników i staje się częścią silnego – lecz ciągle jeszcze niewystarczająco zbadanego – duchowego prądu Bożego powiernictwa. W świetle tej prawdy jest on wybitnym przedstawicielem swoich czasów.

Jest też druga racja, równie paląca jak pierwsza, dla której próbuję tutaj zrozumieć wagę jego nauczania w tym zakresie, a mianowicie potrzeba ukazania, jak nauczanie to harmonizuje z tym, co jest prawdziwie pierwotnym źródłem jego duchowego życia: uczestnictwo w Męce naszego Pana i zjednoczenie z cierpieniem Chrystusa.

Doktryna, którą Święty nam prezentuje, nie została streszczona w jakimś traktacie, w którym wszystkie jego części byłyby wyjaśnione we wszystkich swoich implikacjach, ale jest rozproszona w listach, które pisał w wielkim pośpiechu, w dużych ilościach i z osobistym nastawieniem, kierując do różnego rodzaju adresatów. Wydanie, publikowane przez O. Amadeusza od Matki Dobrego Pasterza w Rzymie w roku 1924, zawiera 1882 listy, jednak od tamtego czasu odkryto też inne. To prawda, że wśród nich znajdziemy listy czysto oficjalne, dotyczące zgromadzenia Pasjonistów i kierowane do poszczególnych klasztorów, ale największą cześć zbioru stanowią listy o tematyce duchowej.

Autor tych listów nie zajmuje się jedynie teorią. Udzielając wskazówek, czyni bardzo mało wyjaśnień i pisze w formie aluzji czy też pewnego odwołania się do

3 Paweł od Krzyża, *Lettere di San Paolo della Croce*, tom 1-4, (red.) Amedeo della Madre del Buon Pastore CP, Roma 1924, IV, 75, do Józefa Strambi z 30 września 1768 (odtąd cyfra rzymska oznacza tom, natomiast cyfry arabskie odnoszą się do stron – M.M.).

zasad z zupełnie praktycznym nastawieniem, niczym lekarz wydający receptę. Ten człowiek posiada jednak tak głębokie i wyrobione doświadczenie (jest on z pewnością największym mistykiem i najznaczniejszym duchowym liderem osiemnastowiecznej Italii), jego świętość jest tak oczywista i posiada on tak wiele wrażliwości i czułości, że – nie umniejszając w niczym jego wymagań doskonałości, do której tak zdecydowanie kierował swoich adresatów – można go uznać za najbardziej stymulującego przewodnika i jednego z najbardziej żarliwych mistrzów.

Jeśli przyjrzymy się jedynie sposobowi, w jaki żył, możemy spodziewać się, że odkryjemy u niego trudną i stromą ścieżkę, którą szedł on sam i po której prowadził też innych. Jednak kiedy czytamy jego listy, wrażenie to znika niemal zupełnie. Dziwimy się temu, jak trafnie umiał znaleźć odpowiednie słowo umocnienia, by innych nim pocieszyć i utwierdzić, czy słowo prawdziwie wyzywające, by nim pobudzić i podtrzymać. Należy on do szeregu naprawdę wielkich kierowników: posiada wielkie umiejętności, ostrożność, wyważenie i zdrowy rozsądek, tak iż nigdy nie brakuje mu słów, niezależnie od tego, jak często sam podważa swoje kompetencje lub zdradza zakłopotanie[4] w trakcie zajmowania się jakimś bardziej skomplikowanym przypadkiem. Poza tym używa on języka, który jest tak prosty – język przysłowiowego ludu – że, mimo swej wzniosłości, myśl Świętego rzadko uchodzi za niezrozumiałą, a jej główne akcenty mogą być łatwo pojęte.

Najbardziej uderzającą rzeczą w nim jest to, co nazwałbym zmysłem istoty, rys, którego nie znalazłem w równym stopniu u żadnego innego duchowego kierownika. Ten człowiek, który nieustannie cierpi z powodu słabego zdrowia, w ciągłym jakimś napięciu, który jest zmuszony działać szybko, gdyż nie ma żadnej chwili do stracenia, zwraca swoją uwagę akurat i bezpośrednio na to, co jest fundamentalne. Moglibyśmy sądzić, że jest on w ciągłym poszukiwaniu drogi na skróty oraz trafnych metod[5]. Nie troszcząc się o to, iż mógłby się powtarzać,

4 Z doświadczenia wiedział on, że dusze kontemplatywne nie tak łatwo dają się pojąć i z tego też powodu – kierować. „Najbardziej wyniosłe dusze nie są w stanie wyrazić tego, co rozumieją, chociaż rzeczywiście rozumieją to. Jeśli łatwo byłoby to zrozumieć, to nie byłoby to dziełem Boga". (do s. C. G. Gandolfi, 3 VIII 1756, II 497).

5 Istnieje wiele wyrażeń, których używał on dla wyjaśnienia tego, co było ważne: „na to nigdy nie można się zgodzić"; „nigdy nie stracić z oczu"; „powinniśmy uznać to za ważne" lub „z troską wziąć to pod uwagę...". Sporo przed pojawieniem się św. Pawła od Krzyża, w wieku XVII, patrzono na zjawisko zgodności z Wolą Boga jako na pewien „skrót" do osiągnięcia doskonałości. P. J. de Guibert w swoich *Leçons de theologie spirituelle* (Toulouse 1943, t. I, 6e leçon, *Perfection et conformité a la volonté de Dieu*, s. 208) zauważył, że w XVII w. cały szereg dzieł poświęconych zagadnieniu zgodności z Wolą Bożą był określany jako droga na skróty do doskonałości. Cytuje

odznacza się talentem upierania się przy tym, co ważne. Wydaje mi się, że mamy tutaj do czynienia z wartą podkreślenia cechą charakteru. Lecz żeby moja obserwacja nie pozostała jedynie mglistym i subiektywnym wrażeniem, będę opierał się na tekstach.

Akcent, jaki kładzie on na Wolę Boga, jest prawdziwie godny uwagi. Możemy powiedzieć o nim to, co zostało powiedziane o św. Ignacym Loyoli, że był on „człowiekiem Bożej Woli". Obaj wydają się zdradzać pewną „obsesję" na tle Woli Boga. Św. Ignacy często na końcu swoich listów prosił swego korespondenta o modlitwę i wyproszenie mu łaski poznania Woli Boga lepiej, by mógł spełniać ją bardziej doskonale. Wielki święty Lombardii bezustannie błagał o modlitwy, aby Wola Boga mogła się dziać w nim i wokół niego. Podczas gdy pierwszy, idąc za przykładem Apostołów, często używał aktów strzelistych: „Panie, co chcesz, abym uczynił", drugi chętniej powtarza słowa Zbawiciela: *Fiat voluntas tua*. Innymi słowy, duchowość św. Pawła od Krzyża jest bardziej zorientowana na Wolę Boga jako upodobanie niż na Wolę Boga jako taką.

Podobnie jak współczesny mu św. Alfons Liguori, św. Paweł często używa takich terminów, jak „zgodność" czy „upodobnienie się", ale te dwa słowa, które w języku św. Alfonsa oznaczają aktywne uzgodnienie własnej woli z Wolą Boga, u św. Pawła zazwyczaj odnoszą się do zgodności pasywnej. Przyczyną tego jest być może to, że św. Paweł w większości kierował duszami kontemplatywnymi, jak jego własna, i że jego osobiste upodobanie, jak i doświadczenie z duszami innych, prowadziły go nie do zaniedbania koniecznej zgodności aktywnej, ale do silniejszego skupienia uwagi na biernym aspekcie zgodności.

---

on Benedykta z Canfield *Règle de perfection contenant un abrégé de toute la vie spirituelle reduite au seul point de la Volonté de Dieu*, Paryż 1609; Pawła de Lagny *Le chemin abrégé de la perfection contenu dans l`exercice de la volonté de Dieu*, Paryż 1662; Euzebiusza Nieremberg *Vida divina y camino real para la perfection*, Madryt 1633 (francuskie tłumaczenie dokonane przez Piotra d'Oultremana ukazało się pod tytułem: *Chemin royal pour arriver bientôt à la perfection*, Douai 1642); K. Drużbickiego *Tractatus de brevissima ad perfectionem via, hoc est de praesenti divinae voluntatis intentione, executione, apprehensione*, Kalisz 1662; Aleksandra Piny *Etat du pur amour on conduite pour bientôt arriver à la perfection par le seul fiat*, Lyon 1676.

Doskonałość i Wola Boga

Uderzają nas dwie sprawy. Po pierwsze, nawet jeśli definicje i okazjonalne opisy, jakimi posługuje się św. Paweł dla określenia doskonałości, można by sprowadzić do dwóch rodzajów: jeden utożsamiony z całkowitą zgodnością z Wolą Boga, a drugi polegający na osiągnięciu cnót – to jednak to właśnie pierwszy rodzaj określenia doskonałości jest bardziej powszechny i jedynie istotny: ten, który musimy uznać za definitywny i najbardziej reprezentatywny dla myśli Świętego. Drugi jest pochodny i akcesoryjny i wydaje się być jedynie wyjaśnieniem oraz rozwinięciem pierwszego. Do tego wniosku skłaniają mnie dwa powody:

Między cnotami, które wciela on do duchowej budowli doskonałości i które są, że tak powiem, jej kamieniem węgielnym, wymienia zawsze zjednoczenie z Wolą Boga w wielu formach.

Jakkolwiek ją nazywa, unia ta lub zgodność z Bożą Wolą są dla niego naczelną istotną cnotą, cnotą, która podoba się Bogu najbardziej i zajmuje najważniejszą część duchowego życia.

Po drugie, mimo że wiele definicji i odniesień, w których św. Paweł jasno utożsamia całkowitą zgodność z Bożą Wolą z doskonałością, bez wątpienia zwraca uwagę na zgodność aktywną, to jednak rzeczą, na którą kładzie nacisk najczęściej, jest zgodność bierna i jej podstawowe przejawy. Rzeczywiście, polega on na niej tak bardzo, że można powiedzieć, iż określeniem, które najstosowniej i najdokładniej oddaje jego wyobrażenie o kroczeniu do Boga i prowadzeniu do Niego innych, jest droga rezygnacji. Zachował się list do Tomasza Fossi, napisany 8 grudnia 1772 r. (po tym, jak wstąpił on do Pasjonistów), w którym św. Paweł od Krzyża bez jakiegoś bliższego określenia mówi, że „doskonałość polega na zdobywaniu prawdziwych cnót”[6]. Ale słowa, które potem następują, jasno dowodzą, że istotną wagę przykłada on do Woli Boga: „modlitwy nie polegają na posiadaniu pocieszeń, łez (...), silnemu mężowi nie daje się pokarmu przeznaczonego dla dzieci; po jesieni przychodzi sroga zima i jest prawdą, że najlepszą rzeczą jest brać od Boga to, co daje, i zdać się na całkowite rządy nieskończonego Dobra (zawsze czyniąc, co do nas należy, i spełniając Jego Boską Wolę we wszystkich rzeczach)”.

Trzydzieści trzy lata wcześniej, tj. 11 czerwca 1739 r., napisał do Wiktorii Fossi, żony tegoż Tomasza: „Ten, kto jest najbardziej pokorny i cierpliwy, kto jest najposłuszniejszy i miłujący oraz najbardziej zdany na Boską Wolę, ten jest też najdoskonalszy”[7].

6 I 805.

7 II 62.

Św. Paweł faktycznie nigdy nie odstąpił od zwyczaju ustawiania zgodności z Wolą Boga pośród kamieni węgielnych doskonałości[8]. Do Laury Gianotti w liście z 19 marca 1734 r. skierował następujące słowa: „Praktykuj święte cnoty. Pokora, posłuszeństwo, wewnętrzne i zewnętrzne umartwienie stanowią fundament. Miłuj wzgardę siebie. Ponad wszystko kształtuj w sobie ważny nawyk zdawania się na Wolę Boga”[9]. Tam to również możemy dojrzeć istotną rolę rezygnacji.

Ciągle na nowo samopogarda zalicza się do poniższej definicji, razem ze spełnieniem Woli Boga. „Prawdziwa doskonałość polega na tym: spełniać Wolę Boga i pogardzać sobą”[10]. Kiedykolwiek próbował określić, co dla niego było najważniejszą rzeczą w życiu duchowym, zawsze wyrażał się podobnie: „Zasadniczym punktem pobożnego życia jest pogardzanie samymi sobą oraz doskonałe zjednoczenie z Boską Wolą. Niech Jego Majestat zechce tego udzielić wszystkim”[11]. W liście do Agnieszki Grazi poleca jej modlić się do św. Franciszki z Pauli o głębokie dla niego i dla niej samej unicestwienie przed Bogiem oraz „prawdziwą wzgardę samych siebie i całkowite zjednoczenie z Bożym upodobaniem czy przeobrażenie w nim...”[12].

Jakąkolwiek przykładał on wagę do wzgardy siebie, jestem całkowicie

8 Stwierdzenie „kamienie węgielne”, wzmiankowane najbardziej powszechnie, znajduje się w następującym fragmencie: „Jeśli Pani przykłada się do całkowitego wyrzeczenia się samego siebie, do prawdziwego wewnętrznego i zewnętrznego umartwienia, do całkowitego zdania się na Boskie upodobania i rzeczywistego oderwania się od wszelkiego stworzenia za pomocą tych kamieni węgielnych, to tym sposobem może Pani zbudować pałac doskonałości” (do Marianny Eleonory del Pozzo, 12 XII 1735, II 51). Inne wzmianki znajdują się w: III 598, 663; IV 261, 292. Czasem mowa o jednym tylko „kamieniu węgielnym”. „Umiłowanie wzgardy samego siebie i wiedza o swojej własnej nicości są kamieniami węgielnymi innych świętych cnót” (Do swoich zakonników, 30 XI 1760, IV 268). „Poznanie siebie i Twojej własnej nędzy oraz Twojej nicości, Twojej niezdolności uczynienia czy zrozumienia czegokolwiek są fundamentem, na którym powinieneś wznieść budowlę własnej doskonałości” (do T. Fossi, 8 X 1772, I 804). „Coraz bardziej kochaj te podstawowe cnoty, o których mi mówiłeś, a które są pokorą serca: N., N., N.” (do o. Jana Marii od św. Ignacego, 25 VIII 1757, III 164). Trzy literki „N” w powyższym tekście symbolizują słowo „nicość” (*niente*).

9 I 528. Siostrze Marii Ukrzyżowanej posłał on listę cnót, jakie ci, którzy mają przygotować się do przyjęcia pasjonistowskiego habitu, powinni praktykować. Paweł był raczej ostrożny w szczególnym podkreślaniu „całkowitego zadania się na Boskie upodobania” (Maj 1774, II 321).

10 Do Laury Giannotti, 19 III 1734, I 528.

11 Do ks. Erazma Tuccinardi, 29 XI 1730, I 86.

12 I 397.

przekonany, że dwa elementy tej definicji nie mają tego samego znaczenia w jego myśli. Czyż nie podpowiada nam, który element jest dla niego istotny (by przytoczyć tylko jeden z przykładów), gdy mówi, że „nasze uświęcenie i doskonałość polegają na doskonałym spełnianiu świętej Woli Boga”[13]?

W liście do s. Marii Cherubiny Bresciani, biednej Klary z Piombiuno, św. Paweł opisuje trzy fundamentalne stopnie biernej zgodności: „Prawdziwa miłość jest wyrażona na Krzyżu umiłowanego Jezusa Chrystusa. A prawdziwy sposób ubogacenia się łaską w pośród wewnętrznego i zewnętrznego cierpienia - karmienie się Boska Wolą. To ważne! Poddać się we wszystkim Boskiej Woli oznacza wielką doskonałość. A jeszcze większą doskonałością jest życie w stanie świętej rezygnacji z głęboką obojętnością na Boskie upodobanie. Największą i najwyższą doskonałością jest karmienie się Boską Wolą w czystym duchu wiary i miłości”[14].

Czytelnik, bazując na sile sugestii tych sformułowań, może się skłaniać do sądu, że nasz Święty uparcie uważał powierzenie się Bogu za coś bardziej wzniosłego niż święta rezygnacja i że zjednoczenie z Boską Wolą kogoś, kto się nią karmi, prowadzi do powierzenia się Bogu. To prawda, że niektóre teksty takie rozróżnienie zdają się potwierdzać. Należą do nich na przykład te, w których stwierdza on, że świętość polega na całkowitym byciu zjednoczonym z Wolą Boga[15], że doskonałe, totalne zjednoczenie z Wolą Boga stanowi najwyższy stopień doskonałości, a „ten, kto jest najsilniej zjednoczony i przeobrażony w Boskie upodobanie jest (...) najświętszy”[16], oraz te teksty, w których wyjaśnia, iż powierzenie się Bogu implikuje doskonałą rezygnację. Ale zazwyczaj mówi on raczej w ten sposób, jakby nie było żadnej różnicy między tymi trzema pojęciami: rezygnacja, powierzenie się i zjednoczenie z Wolą Bożą. Zwykle miesza je, jedno bierze za drugie i zamienia wzajemnie. Te trzy słowa, jeśli nie są doskonałymi synonimami, to przynajmniej wydają się być równoważnikami i wskazują po prostu na niuanse, które są ledwie co rozróżnialne lub stanowią trzy aspekty czy trzy kierunki jednej i tej samej cnoty. Ponieważ bierze je w ich najszerszym znaczeniu lub, jeśli mogę je tak nazwać, w ich całkowitej doskonałości, a mianowicie jako rezygnację we wszystkich rzeczach, powierzenie się we wszystkim, zjednoczenie się z Wolą Boga we wszystkim, bardzo często używa ich zamiennie.

13 Do siostry C. G. Gandolfi, II 52.

14 18 XII 1743, I 491.

15 Por. do Agnieszki Grazi, 21 VI 1742, I 286.

16 Do Agnieszki Grazi, 8 XII 1742, I 292.

Rezygnację pojmował on jako coś natchnionego przez doskonałą miłość, i to w sensie absolutnym: prawdziwa rezygnacja zawiera w sobie doskonałą miłość[17]. Tak więc nie ma żadnego powodu do zdziwienia, że rezygnację określa on jako „skarb skarbów"[18], i wiemy, że to samo mówił o miłości: „Cieszę się w Jezusie Chrystusie, że mogę wiedzieć, iż żyjesz w coraz większym pragnieniu kochania drogiego Jezusa. Twoje pragnienie zostanie spełnione, ponieważ Pan udzieli Ci wielkiego daru świętej miłości, która jest skarbem skarbów"[19].

Od samego początku wszedł on na drogę doskonałości z logiką świętego, nigdy z niej nie zbaczając. To do najwyższych szczytów tej doskonałości z dużą delikatnością wiódł dusze wybrane, które się jego kierownictwu poddały. Gotów był sądzić, że mówienie im o rezygnacji połowicznej, akceptującej Bożą Wolę jedynie niechętnie lub dla jakiegokolwiek innego motywu, nie będącego najdoskonalszym, oznaczałoby wyrządzanie im wielkiej niesprawiedliwości, jak gdyby poza proponowaną nie było już żadnej innej drogi.

Oczywiście, nie zamierza on przeprowadzać jakiegoś rozdziału miedzy trzema stopniami doskonałości, gdy mówi nam, że „rezygnacja jest cnotą, która podoba się

17 Por. do D. Dominika Panizza, 2 IV 1750, III 18, jak i do Tomasza Fossi, 20 II 1749, I 574. Tym motywem miłości często będzie Męka naszego Zbawiciela, która napawa miłością. „Przez spokojne zdanie się na Wolę Boga i chętne przeżywanie bolesnego i śmiertelnego życia z umiłowania męki i śmierci Zbawiciela, który z miłości dla nas stał się ubogim, a następnie umarł na krzyżu, będziesz milszy Bogu, niż gdybyś prowadził pokutnicze życie na pustyni Tebaidy i umarłbyś tam święcie" (do swojego brata, Józefa Daneo, 2 XI 1756, II 553).

18 Do s. Marii Luizy od Męki Pańskiej, 7 II 1761, III 553.

19 Do Teresy Palozzi, 22 VIII 1756, III 356. Św. Alfons Liguori zdawał się przyznawać, że rezygnacja zawiera w sobie doskonałą miłość. Osławiony 14. rozdział *Świętego Mnicha*, dotyczący rezygnacji wobec Woli Boga, rozpoczyna się następującymi słowami: „Św. Jan Chryzostom mówi, że doskonałość miłości Boga polega na rezygnacji wobec Woli Boga". Św. Franciszek Salezy jest mniej jasny (*Traktat o Miłości Bożej*, księga IX, rozdz. 4: *Zjednoczenie naszej woli z Boskim upodobaniem poprzez obojętność*). Dokładnym równoznacznikiem tej rezygnacji św. Pawła od Krzyża jest „resignatio sui" Średniowiecza, jakie da się odnaleźć np. u św. Gertrudy: *Insinuationes Divinae Pietatis*, III 54 lub w książeczce *O naśladowaniu Chrystusa*, III 37. Słowo „rezygnacja" w współczesnym, węższym sensie jest nędznym odpowiednikiem. Dużo lepiej oddaje jego znaczenie słowo „oddanie się". O. Kajetan od Świętego Imienia Maryi uważa, że „rezygnacja" i „oddanie się" bądź „zdanie się" znaczą to samo. W alfabetycznym wykazie treści *Doctrine de Saint Paul de la Croix sur l`oraison et la mystique* słowa „zdanie się" i „rezygnacja" mają te same odnośniki. Ten sam autor w swoim dziele: *Oraison et Ascension mystique de St. Paul de la Croix*, Louvain 1930, rozdz. 3, s. 150-160, zamieścił długi akapit, w którym próbuje opisać postawę św. Pawła od Krzyża względem Woli Boga podczas jego czterdziestu lat stanu opuszczenia, a któremu daje tytuł „Pokuta i rezygnacja wobec woli Boga". Czy takie określenie wystarcza? Znacznie lepiej byłoby rzec: „doskonałe zdanie się i kompletne zjednoczenie z Bogiem".

Bogu najbardziej"[20]. Między rezygnacją, powierzeniem się Bogu i zjednoczeniem, bądź między rezygnowaniem, powierzaniem się Bogu i jednoczeniem się z Nim nie ma żadnej znaczącej różnicy. Faktycznie, św. Paweł mówi również: „Będziesz się Bogu podobał, gdy oddasz się Jemu jeszcze bardziej"[21].

Ewidentnie oddanie się Bogu i Zjednoczenie stawia on na tym samym poziomie, gdy powtarza, że „najlepszą drogą jest żyć zdanym na Bożą Wolę"[22]. To polecenie wydaje się sugerować, że oddanie się jest najlepszą drogą, przynajmniej wobec trudności podnoszonych przez Tomasza Fossi w liście, na który odpowiadał mu Święty. Ale jest to droga doskonała sama w sobie, o czym mówi on w liście do D. Dominika Ciarelli z 3 września 1748: „Wasza Wielmożność zrobi bardzo dobrze, we wszystkim zdając się na Najświętszą Wolę Boga, co jest najdoskonalszą rzeczą, jaką można tylko uczynić"[23].

Pawłowe obstawanie przy pojęciu biernej rezygnacji jest tak oczywiste, iż wystarczy jedynie o tym wspomnieć. Dlatego też nie rozwodziłem się nad tym dłużej. Dalsza część artykułu rzuci na tę sprawę jeszcze więcej światła, na razie jednak zadowolę się poczynieniem jedynie kilku uwag.

Jakkolwiek robi wrażenie liczba aluzji do biernej zgodności we wszystkich tekstach, które wprost lub pośrednio traktują o doskonałości, jeszcze bardziej znaczącym jest sposób, w jaki nasz Święty rozwija trzy zasadnicze postawy biernej zgodności jako stopnie doskonałości. Św. Paweł od Krzyża widzi doskonałość jako rzeczywistość polegającą na spełnianiu Boskiej Woli[24], bardzo

20 Do Agnieszki Grazi, 18 III 1738, I 207. W innym miejscu cnotą, która podoba się Bogu najbardziej, jest pokora. Oto, co pisze do Agnieszki Grazi: „Jeśli ktoś chce się podobać Najświętszej Maryi, musi się bardziej uniżyć, gdyż Maryja była najpokorniejszym ze wszystkich stworzeń i dlatego właśnie podobała się Ona Bogu bardziej przez swoją pokorę" (I 349). W innym liście z 30 VIII 1736 pisał do niej: „Nic bardziej nie może podobać się Bogu niż unicestwienie siebie i uniżenie we własnej nicości. A to przestrasza diabła i każe mu uciekać" (I 150). Czy nie dostrzega się zatem pewnego wahania w preferencjach św. Pawła od Krzyża, gdy raz mówi on o zdaniu się na Boga, innym razem o pokorze jako cnotach podobających się Bogu najbardziej? Możliwe. Sądzę jednak, że przykłada on więcej wagi do poddania się niż do pokory. Świadczy o tym poniższy cytat z tekstu, w którym oświadcza on zakonnicy, że gdy Bóg zsyła cierpienia, to „wówczas pokora może być praktykowana lepiej niż w innych okolicznościach, którymi są zasadniczo pokora serca i umiłowanie własnego odrzucenia, pokuta i stałość w cierpieniu w świętym milczeniu wiary i miłości. Pokuta zawiera w sobie doskonałe dzieło i prawdziwą rezygnację wobec skarbu skarbów" (do s. Marii Luizy od Męki Pańskiej, 7 II 1761, II 625). Do Dominika Panizza, 2 IV 1750, III 18.

21 Do s. Marii Cherubiny Bresciani, 2 X 1750.

22 Do Tomasza Fossi, 26 VI 1756, I 674.

23 II 642.

24 Ograniczę się do tych oto odniesień: do Agnieszki Grazi, I 157, 178, 217, 223, 315, 326; do Tomasza Fossi, I 611, 647; do przeoryszy klasztoru karmelitanek w Vetralla, 9 II 1756, III 94, etc.

często uzewnętrzniając swoje pragnienie pełnienia Woli Boga. Lecz „czynić Wolę Boga" - to wyrażenie dwuznaczne, gdyż może oznaczać równie dobrze bierną zgodność, jak i zgodność czynną. Jak łatwo to stwierdzenie się potwierdza, wystarczy zacytować choćby jeden przykład. Tak oto czytamy w liście z 9 sierpnia, napisanym do pewnej zakonnicy: „Zdarzyło się to wiele lat temu, gdy w moich nędznych, chłodnych modlitwach prosiłem Pana, by pozwolił mi spełniać Jego Boską Wolę doskonale, gdyż pragnąłem karmić się Boską Wolą we wszystkich zdarzeniach"[25]. Obecnie pełnienie Woli Boga we wszystkich wydarzeniach i karmienie się nią oznacza przede wszystkim zaakceptowanie jej i zdanie się na nią. Słowa naszego Pana: „Moim pokarmem jest pełnić Wolę mojego Ojca" zawsze były interpretowane w sensie zgodności biernej[26].

Zdanie się jest jednocześnie „doskonałością", „środkiem doskonałości" i „skrótem na drodze do doskonałości"[27]. „Pochwyć się Woli Boga z miłością we wszelkim rodzaju obaw. Jest to wielka zasada szybkiego osiągnięcia doskonałości"[28]. Czasem kładzie on nacisk na akceptowanie trudnych doświadczeń: „Klęski świata, gdy są przyjęte jako coś pochodzącego z miłującej ręki Boga z rezygnacją (*rassegnazione*) wobec Jego Świętej Woli, pomagają nam postępować na drodze zachowywania Boskich przykazań"[29]. Oddanie się idzie w parze z cnotą i postawami, które z konieczności się z nim łączą: „Jeśli zachowujesz się zupełnie tak, jakbyś był szczerym, spoczywającym na kochanej piersi Jezusa Chrystusa dzieckiem, mistycznie porzucając wszystkie swoje troski i pragnienia, a nawet

25 III 484.

26 Por. do Marii Calcagnini, XII 1770, III 833.

27 Czy koniecznie trzeba wzmiankować, że w tym samym czasie Paweł de Caussade wyznawał dokładnie tę samą doktrynę? „Dobrze zrobisz, gdy silniej i prawie samotnie przywiążesz się do praktykowania całkowitego zdania się na Wolę Boga. To właśnie w tym leży twoja doskonałość" (*Zdanie się na Boską Opatrzność*, księga I, List 1). „Chcesz, bym wykazał Tobie, jak najsprawniej i najpewniej dojść do doskonałości (...): całkowite zdanie się na Boga, ślepe i absolutne, gdyż dla dusz podobnych do Twojej jest to koroną i sumą doskonałości. Doskonałość polega na czystym kochaniu, a dla Ciebie praktykowanie czystej miłości polega na oddaniu się Bogu" (tamże, List 2). „Ze względu na niektóre dusze, które nabyły cnotę unikania każdego zamierzonego błędu i wykonywanie zadań swojego stanu w sposób wierny, całą doskonałość można praktycznie sprowadzić do jednej maksymy: praktykuj stałą rezygnację względem Woli Bożej, całkowite oddanie się wszelkim zamiarom Jego Opatrzności (...). Tak, Ojcze Niebieski, przyjmij wszystko; tak, zawsze tak. To mówi on ze stałej dyspozycji serca, nawet nie potrzebując wymawiać tego wewnętrznie. Jednym słowem, na tym polega wielka i szybka droga do najwyższej doskonałości" (tamże, księga 2, list 1).

28 Do zakonnicy z klasztoru w Vetralla, IV 321.

29 II 703.

dobre intencje unicestwienia siebie, przebywając w prawdziwej wewnętrznej samotności z prawdziwą pokorą serca i doskonałym zdaniem się na Boskie upodobanie, to wówczas najrychlej staniesz się świętym”[30].

Pragnie on pomóc Agnieszce Grazi w postępowaniu „w świętej miłości”, więc poleca jej oddać się coraz więcej, zupełnie tak, jakby postęp w zdaniu się na Boga był miarą postępu w miłości[31]. To zalecenie coraz większego oddania się Bogu pojawia się bardzo często[32].

Tomasz Fossi również otrzymał tę instrukcję: „Im więcej karmisz się Boską Wolą, przyjmując wszelkie próby bez oglądania się na stworzenie, ale widząc w nim jedynie dar od Stwórcy, tym łatwiej będzie się Tobie udawało spełnić coś wartościowego i wznosić się ku doskonałości najkrótszą drogą”[33].

Swego czasu św. Paweł tymi słowami przypominał Agnieszce Grazi pewną prawdę: „Podtrzymując obecny stan Twojego duchowego rozwoju powinnaś coraz bardziej tracić z pola widzenia stworzenia i obrazy tego, co istnieje, oraz poddawać się działaniu wiedzy o Twojej rzeczywistej i strasznej nicości. Jeśli to dzieło unicestwienia się dokona, będziesz musiała postanowić umrzeć dla samej siebie i wszelkiej stworzonej rzeczy, a swoją nicość zanurzyć w tym Wszystkim, czym jest Bóg, i zatracić się w tam aż do zupełnego zapomnienia o sobie i wszelkich stworzeniach”. Następnie kończy w ten sposób: „droga na skróty do osiągnięcia prawdziwego zjednoczenia z Bogiem jest to to, o czym Ci już powiedziałem i powtarzałem tyle razy, zarówno w listach, jak i w rozmowach: ten, kto przyswaja sobie wiedzę o swojej nicości jest gotów poznać prawdziwe Wszystko, którym jest Bóg”[34]. Mogłoby się nam wydawać, że daleko nam tutaj do Woli Boga. Ale to żadną miarą! W tym samym liście, bezpośrednio po passusie wyżej zacytowanym, św. Paweł mówi: „Ta nicość powoduje trwały stan oddania się Bogu i całkowitą uległość wobec Boskiego upodobania, która Bogu pozostawia troskę nawet o czyjąś własną doskonałość i pozbawia się przywiązania do jakiegokolwiek pocieszenia”[35].

30 Do siostry Marii Cherubiny Bresciani, X 1750, I 506.

31 Por. 13 VI 1738, I 209.

32 Por. do Agnieszki Grazi, I 180, 265, 324; do Matki Marii Crocifissy Constantini, II 1765, II 303.

33 20 II 1749, I 574.

34 Do Agnieszki Grazi, 4 VIII 1740, I 256, 257.

35 I 257.

To studium idei św. Pawła od Krzyża odnośnie do doskonałości tak wielką wagę przykłada do biernej zgodności, że jesteśmy przekonani, iż jego duchowość jest niczym innym, jak pewną drogą oddania się Bogu. Bardziej szczegółowe studium powinno taki wniosek potwierdzić.

Droga oddania się Bogu

W listach św. Pawła znajdujemy coś, co na pierwszy rzut oka szokuje - są to istotne cechy charakterystyczne drogi zdania się na Boga, dokładnie tak, jako opisał to Ojciec Piny w swoim dziele *Le plus parfait* publikowanym w roku 1698. Dla streszczenia tych cech charakterystycznych Ojciec Piny używa ciągle tej samej formuły: „pozwolić Bogu działać poprzez przyjmowanie wszystkiego, co On czyni". Formuła ta dobrze opisuje tego dwa aspekty.

Zupełna akceptacja Woli Boga

- jest dla św. Pawła od Krzyża pierwszą koniecznością. Sam ją praktykował i zamanifestował w najwyższym stopniu. „Nawet gdybym był przerzucany z jednego więzienia, pełnego wężów, do innego, wypełnionego potworami i bazyliszkami, powinienem pozostać niemy i zgadzać się z Boskim rozporządzaniem mną jako czymś wspaniałym"[36].

Nie próbował też nawet tej nałożonej na niego Woli Boga w jakikolwiek sposób usprawiedliwiać.[37] Wszystko, co czyni Bóg, jest dobre. W obliczu wydarzeń nie ma żadnego powodu, by oczekiwać od nich, iżby były inne,

36 Do siostry C. G. Gandolfi, 15 IX 1755, II 482.

37 Por. do Hieronimy Ercolani, 22 II 1738, II 584. Jeśli tylko przelotnie wzmiankuje św. Paweł od Krzyża „motywy zdania się na Boga", to wystarczy kilka słów, aby przedstawić je Agnieszce Grazi: „Bóg jest Twoim Przewodnikiem, Twoim Ojcem, Twoim Mistrzem i Twoim Oblubieńcem". Ale często wraca do faktu, że Bóg życzy nam zawsze lepiej, że czyni On wszystko, aby doprowadzić nas do tego, co lepsze (do Tomasza Fossi, 13 VI 1760, I 717), że wywołuje wydarzenia dla naszej duchowej korzyści (do Agnieszki Grazi, I 330) i dla największego dobra dusz (do Hieronimy Ercolani, II 1751, II 589). Wszystko, co się nam zdarza, jest dobre (do Agnieszki Grazi, 8 XII 1742, I 292). Wszystko, co On na nas zsyła, jest wspaniałe, ponieważ życzy sobie tego właśnie On. Co do naszych cierpień, Bóg ma w nich upodobanie z perspektywy wieczności (do Tomasza Fossi, 16 VI 1756, I 671; do zakonnicy z Vetralla, IV 321). W obliczu wydarzeń, jakiekolwiek by one nie były, trzeba zachować postawę milczenia i przyjąć je, gdyż „wszystkie dzieła Boga są doskonałe" (do siostry C. G. Gandolfi, 18 IXC 1743, II 442) Potrzebujemy jedynie powtarzać słowa naszego Pana: „Mój Ojcze, niech się stanie Twoja Wola".

niż są. To nazbyt jasne, że wszelkie narzekanie godzi w Bożą Wolę. Dlatego poleca akceptowanie wszystkiego, szczególnie ciężkich prób, jako pochodzącego wprost od Boga, a nie od stworzeń[38], oraz oglądanie rzeczy w świetle wiary[39] w Boga bądź Jego upodobania[40]. Wszystko przyjmować jako pochodzące z kochającej ręki Boga i widzieć wszystkie rzeczy według upodobania Boga – to jest droga do dostrzegania pocieszenia we wszystkim, „ponieważ w Bogu nie ma żadnego bólu, lecz tylko pocieszenie, radość i czułość"[41].

Uległa akceptacja: „musimy ugiąć nasze karki wobec Woli Boga, gdyż jest to zasada naszej doskonałości"[42] oraz uwielbiać Boskie rozporządzenia[43]. Cicha i spokojna akceptacja[44]. Miłosna akceptacja, która całuje uderzającą nas rękę[45]. Zupełna akceptacja[46].

b) Pozwolić Bogu czynić wszystko, co tylko zechce

- to jest drugi aspekt zdania się na Boga. Św. Paweł od Krzyża przypomina nam, że powinniśmy ufać Bogu zupełnie[47], powierzyć się całkowicie Jego rękom i - według najczęściej używanego przez Świętego wyrażenia – „zostawić Bogu troskę o wszystko"[48]. Powinniśmy polegać na Nim we wszystkim[49], wszystkie nasze zmartwienia zrzucić na Niego, nawet zmartwienie o naszą doskonałość[50], a „składając wszystkie troski w Boże ręce"[51], podobać się Jemu i czynić według

38 Por. do Tomasza Fossi, 16 VI 1756, VII 1756; VI 1766, I 672, 760, 768-769.

39 Por. do Hieronimy Ercolani, 29 II 1750, II 584, do zakonnicy z Vetralla, IV 321.

40 Por. do Agnieszki Grazi, I 330; do Tomasza Fossi, 16 VI 1756, I 671.

41 Do Teresy Palozzi, 1 I 1767, III 407.

42 Do Tomasza Fossi, 26 VIII 1736, I 536; do Agnieszki Grazi, I 316, III 756.

43 Por. IV 165.

44 Por. do swoich braci i sióstr, I 54; do Marii Joanny Venturi, II 39; do Matki Marii Crocifissy Constantini, II 318; do Dominika A. Ercolani, II 746; do zakonnicy z klasztoru Corpus Domini, IV 54 i IV 67.

45 Por. do Tomasza Fossi, I 611.

46 Por. do Tomasza Fossi, I 752; do Agnieszki Sagneri, IV 10.

47 Por. do Agnieszki Grazi, I 326.

48 Do Agnieszki Grazi, I 110, 159, 326, 333; do Matki Marii Crocifissy Constantini, II 315; do Hieronimy Ercolani, II 584.

49 Por. do Agnieszki Grazi, I 110.

50 Por. do Agnieszki Grazi, I 257.

51 Por. do Tomasza Fossi, I 756.

Jego upodobania[52]. Powinniśmy być radzi, jeśli wszystkie nasze plany, nawet te dobre, idą w rozsypkę[53], przyczyniając się jedynie do tego, że ostatecznie spełniona zostanie tylko Boża Wola. Powinniśmy pozwolić Bogu, Jego Opatrzności[54] prowadzić nas tak, jakbyśmy byli dziećmi. By mógł On z nami czynić to, co się Jemu żywnie podoba, „musimy dać się Jemu formować chętnie"[55].

Pewnym niespokojnym duszom, nazbyt skłonnym do poruszeń, do autoanalizy i introwersji (jak np. Tomasz Fossi, zamożny właściciel ziemski na wyspie Elbie i ojciec rodziny, lecz później Pasjonista), poleca on wystrzegać się myślenia o sobie samych w zbyt wielkich szczegółach[56]. „Postępuj do przodu z prostotą dzieci"[57].

Św. Paweł używa pewnego sformułowania, jasno wskazującego na spokój i opanowanie duszy, która wszystkie troski złożyła w Bogu, „by spocząć na czułej piersi niebieskiego Ojca", by spocząć w Boskiej Woli[58]. Wyrażenie „pozwolić Bogu działać" samo w sobie podkreśla bierność zdania się na Boga. Ta bierność może być wyrażona w mniejszym lub większym stopniu. Jeśli zwraca się do dusz kontemplatywnych, co dzieje się nierzadko, mistyczny posmak oddania się jest jakby bardziej wyraźny. Jego słowa skierowane do Ojca Jana Marii od św. Ignacego: „pozwól się prowadzić Bogu w sposób bierny"[59] pokazują nam, jak daleko ta rada może prowadzić. Doskonale wiemy, jaką rolę przypisuje on zdaniu się na Boga w modlitwie kontemplacyjnej. Niewątpliwie nikt nie poznał wyraźniej niż on, w jakim stopniu duchowy kierunek zdawania się na Boga doprowadził dusze do kontemplacji.

52 Por. do Teresy Palozzi, 26 X 1764, III 396.

53 Por. do Agnieszki Grazi, 29 XI 1736, I 159.

54 Por. do Matki Marii Crocifissy Constantini, 3 VI 1766, II 309.

55 Do s. Marii Cherubiny Bresciani, 19 X 1740, I 476.

56 Por. do Franciszki Lucci, 8 II 1736, I 383; do Franciszka A. Appiani, 16 VII 1738, I 417; do Tomasza Fossi, 30 V 1752 i III 1758, I 615 i 639.

57 Do Tomasza Fossi, 26 VIII 1737, 12 XII 1738, 10 I 1749, I 542, 547, 573.

58 Por. do Polikarpa Cerutti, 2 VIII 1741, II 274.

59 10 X 1759, III 176.

c) Oddanie się Bogu w modlitwie[60].

Święty Paweł od Krzyża kierował duchowo niejedną duszą wezwaną do kontemplacji. Jedną z nich była Agnieszka Grazi. Jest w naszym posiadaniu list, w którym – poznając, że nie powinna ona już dłużej medytować czy też oddawać się ćwiczeniom modlitewnej wyobraźni – daje jej bardzo jasną wskazówkę co do modlitwy, która faktycznie polegała na oddaniu się prowadzeniu przez Boga[61]. Oddanie się jest tutaj ustanowione jako najlepszy rodzaj przygotowania się do kontemplacji, jest zasadniczą dyspozycją do zyskania jej. Pod jego kierownictwem znajdowały się też dusze, które już stan kontemplacji osiągnęły, jak na przykład s. C. Gertruda Gandolfi. Rady, jakich jej udzielał co do modlitwy, niczym się nie różnią do tych, które dawał Agnieszce Grazi[62]. W modlitwie zdanie się na Boga jest zwyczajną dyspozycją duszy kontemplatywnej. Ponieważ kontemplatywna dusza jest bierna pod działaniem Boga i jako że kontemplacja jest działaniem jedynie Boga, dusza[63] nie ma do spełnienia nic innego, jak tylko pozwolić Bogu dokonać w niej swego Boskiego dzieła.

---

60 Nie odnoszę się tutaj do oddania się Bogu w modlitwie kontemplacyjnej. Raczej powinniśmy przynajmniej wskazać na zasadnicze powiązania między oddaniem się a modlitwą na wszystkich jej stopniach. Przede wszystkim św. Paweł od Krzyża zgadza się z Franciszkiem Salezym w tym, co ten na temat modlitwy mówi w swojej 18 rozprawie o sakramentach: „nie udawaj się na modlitwę z zamiarem znalezienia w niej pocieszenia lub satysfakcji, gdyż oznaczałoby to niezdolność do zjednoczenia Twojej woli z Wolą naszego Pana czy dostosowania Twojej Woli do Jego".
W ten sposób św. Paweł wyjaśnia, że zdanie się na Boga jest owocem modlitwy. „Powinieneś się modlić, ponieważ jesteś poddany sile oddziaływania tak wielu wydarzeń, że możesz je właściwie odebrać jedynie w postawie oddania" (do Marianny del Pozzo, 11 XI 1728, I 41). O sobie samym mówi: „Nie pragnę niczego innego, jak tylko, by pełnić Wolę Boga, a jest to celem, do którego zmierzają wszystkie moje modlitwy" (do s. C. G. Gandolfi, 13 VII 1756, II 490). Tak więc modlitwa jest ćwiczeniem się w postawie oddania, jest praktykowaniem Woli Bożej. Chłód, oschłości, opuszczenie mają tę korzyść, że zmuszają nas do nieustannego ćwiczenia się w postawie oddania. Wolę Boga „spełnia się lepiej w opuszczeniu niż w pocieszeniu" (do Matki Marii Crocifissy Constantini, 8 XII 1762, II 295). Często doradza on czynienie aktów oddania się Bogu, gdy modlitwa ma charakter posuchy (por. do Teresy Palozzi, 26 VII 1757, II 363; 31 VIII 1758, III 367.

61 Por. 16 XII 1733, I 103, 104.

62 „Zawsze postępuj w prawdziwym ubóstwie ducha, z jedynym przewodnikiem świętej wiary i bez jakiejkolwiek pomocy jak tylko prostego i zupełnego zdania się na Boską Wolę" (do s. C. G. Gandolfi, 14 X 1755, II 484.

63 Por. do s. C. G. Gandolfi, 3 VIII 1756, II 496.

„Pozwolić Bogu działać" w modlitwie[64]. Ta szczególna dyrektywa dla kontemplatyków jest do tego stopnia zgodna z ogólnym nauczaniem św. Pawła co do Woli Boga, że wydaje się być jedynie radą powierzenia się Woli Boga i doskonałego z nią zjednoczenia. „Sami winniśmy ruszyć się jedynie wtedy gdy – i na ile – Bóg sobie tego życzy. W naszej nicości powinniśmy odpowiedzieć na dotknięcia Bożej miłości, a kiedy dusza czuje się pociągnięta, winna biec za Boską słodyczą i - rychło, jak to tylko możliwe, wrócić, by dać się zawładnąć własnej nicości z prawdziwą nagością ducha. (...) Aby lepiej sobie to wyklarować, za Bożą Łaską musisz odciąć się swoim duchem od wszystkich stworzonych rzeczy, uśmiercając swoją wolę i oddając ją w święte ręce Boga, tak by mogła w nas żyć jedynie Najświętsza Wola Najwyższego Dobra"[65].

Mówiąc krótko, jest to jedyna wskazówka, jakiej udzieliłby św. Paweł tym dwu rodzajom dusz: duszom będącym na drodze do kontemplacji i tym, które już do niej dotarły. Dostrzega się jednak wielką różnorodność sformułowań, będzie więc rzeczą jak najbardziej wskazaną ograniczyć się jedynie do kilku najbardziej zasadniczych. Wszystkie je przenika jedna idea, tzn. to, że dusza kontemplatywna musi „dać się prowadzić przez Świętego Ducha"[66] i, jak to Paweł często powtarza Agnieszce Grazi, „praktykować modlitwę nie na swój sposób, ale zgodnie z natchnieniami Ducha Świętego"[67]. Dlatego rzeczą konieczną jest „ulec pociągnięciom" Ducha Świętego, „zaakceptować te poruszenia", „być tym poruszeniom posłusznym"[68], „Boskim poruszeniom"[69], dać się poruszyć temu „miłosnemu tchnieniu Świętego Ducha", gdy tylko się je odczuje[70]. To Bóg jest Mistrzem. Nie wzbraniając się wobec jego działania, bez jakiejkolwiek ciekawości ducha musimy „pozwolić Mu dokonać w nas dzieła", „dać Mu nasze przyzwolenie na spełnianie Jego drogich dzieł"[71].

64 Do s. C. G. Gandolfi, 25 I 1755, II 469; do s. Marii Crocifissy od Jezusa, 31 VII 1770, IV 100.

65 Do C. G. Gandolfi, 29 III 1747, II 446.

66 Do Matki Marii Crocifissy Constantini, 10 VIII 1741, II 289.

67 4 VIII 1734, 19 IV i 3 X 1736, I 113, 135, 155.

68 Do s. C. G. Gandolfi, 3 VIII 1756, 26 III 1763, II 498, 511.

69 Do s. C. G. Gandolfi, 21 XII 1754, II 467.

70 Por. do Teresy Palozzi, 28 IV 1763, III 383; por także, II 289.

71 Do Matki Marii Crocifissy Constantini, 3 IX 1754, II 291n.

A ponieważ to Bóg jest „miejscem modlitwy”[72], powinniśmy pozwolić duszy „zanurzyć się całkowicie w Najwyższym Dobru”[73], „zagubić się w Bogu”, być zagubionym i zmożonym przez Wielkość Boga[74], „pozwolić własnej nicości rozpłynąć się w nieskończonej pełni Boga”[75]. Ostatnie sformułowanie pojawia się najczęściej, lecz ma ono też swoje odmiany: „Pozwolić swojej własnej nicości rozpłynąć się w radości naszego Zbawiciela”[76].

Wszystkie te wyrażenia - choć nawet nie dążyłem do zupełnej jasności - doskonale naświetlają rolę Boga w modlitwie kontemplacyjnej[77], a przez to też - niezbędną uległość duszy wobec Boskiego działania. Lecz aby nadać tym wyrażeniom sens ścisły i ustrzec się nieporozumień, konieczną jest rzeczą czytać je w kontekście innych rad, które im towarzyszą i uzdalniają nas do widzenia ich rzeczywistego znaczenia jednym jakby spojrzeniem. Św. Paweł dobrze wie, że jeśli Bóg czyni swoje, to i człowiek musi spełnić to, co do niego należy. W każdym z listów, w których wyjaśnia siostrze Columbie G. Gandolfi, że jej modlitwa jest modlitwą bierną, jednocześnie przypomina jej o potrzebie czynienia tego, co leży w jej mocy[78]. Zadaniem człowieka jest zlikwidowanie przeszkody, która może

72 Por. do Tomasza Fossi, 23 X 1764, I 753.

73 Do Matki Marii Crocifissy Constantini, II 322; do Łucji Burlini, 17 VIII 1751, II 724; do o. Jana od św. Rafała, 17 VIII 1753, III 191.

74 Por. do Agnieszki Grazi, 13 X 1741, I 275.

75 Do s. C. G. Gandolfi, 25 I 1755, II 469.

76 Do s. C. G. Gandolfi, 26 I 1762, II 510.

77 Wiemy, że habitualna kontemplacja św. Joanny de Chantal, modlitwa prostego wejrzenia lub „skupienie w Bogu”, miały na celu podtrzymywanie stanu oddania się Bogu. Jak sama wyznaje, było to „proste patrzenie na Boga i jej własną nicość z całkowitym zdaniem się na Wolę Boga. Jest rzeczą konieczną pozostawać w zadowoleniu i wyciszeniu podczas stanu takiego patrzenia, bez podejmowania jakiegokolwiek aktu woli”. (Pytania skierowane do św. Franciszka Salezego, w: *Oeuvres completes de Sainte Jeanne de Chantal*, Paryż 1875, t. II, s. 41). Jest prawdopodobne, że spoczywanie w Bogu „w ciszy wiary i miłości”, tak często spotykane w korespondencji św. Pawła od Krzyża, było bardzo bliskie modlitwie św. Joanny de Chantal. Jest to już modlitwa bierna. Jest również prawdopodobną rzeczą z drugiej strony, że modlitwa, ku której prowadził Teresę Palozzi, gdy nie była już w stanie medytować (13 VII 1757, III 362) była aktem modlitwy prostego wejrzenia, w której odczuwa się obecność Boga: „wytrwaj wewnętrznie w postawie czystej wiary bez obrazów, ze słodką i bierną uwagą skupioną na Bogu, którego nosisz w sobie, ponieważ należysz bardziej do Boga niż do samej siebie”. Zauważamy wybitnie silne stwierdzenia na temat obecności Boga, które Święty wypowiada więcej niż raz pod adresem Teresy Palozzi: „To przez wiarę mieszka w nas Bóg” (19 VI 1757, III 359). „Czy wiesz, że jest to prawdą wiary, iż Bóg jest nam tak bliski, jak my sami sobie, że jest nam bliższy niż nasza cielesna powłoka?” (31 VIII 1758, III 367).

78 Por. do s. C. G. Gandolfi, 26 VI 1762, II 509.

zakłócać Boże działanie, a dokonuje się to poprzez praktykowanie prawdziwych cnót, wiary, a zwłaszcza miłości. Będzie to oderwanie od wszystkich rzeczy stworzonych, czyli ta fundamentalna pokora, która polega na uświadamianiu sobie swojej nicości i nie żałowaniu Bogu niczego. Czyż nie ujmował św. Paweł doskonałej modlitwy jako tej podstawowej dyspozycji: „widzenia swojej własnej nicości (...), by niczego Bogu nie zabierać”[79]?

W taki właśnie sposób opisuje on mistrzowi nowicjatu rolę człowieka, mówiąc mu o modlitwie wlanej i sposobie przygotowania do niej dusz: „Ponieważ jest to wolny dar Boga, nikt nie powinien myśleć, że może innych do niej doprowadzić, jak to się mówi, samą siłą swoich rąk. Ale cała troska mistrza powinna skupiać się na tym, by ćwiczyć ich w silnym zwyczaju zachowywania cnoty i prawdziwej pokory serca, wiedzy o ich własnej nicości i pogardzie samych siebie, prawdziwym i ślepym posłuszeństwie, oraz dopilnować, by rozwijali oni w sobie wielką miłość do tych cnót, a nade wszystko do prawdziwego i doskonałego zanegowania swojej własnej woli we wszystkim, do osobistego umartwiania własnych skłonności, własnych opinii, sympatii czy antypatii. Są to podstawowe cnoty składające się na duchową budowlę i potrzebne do osiągnięcia daru świętej modlitwy oraz zjednoczenia z Bogiem. W przeciwnym razie jest to budowanie na piasku”[80].

Sprawą, na której zależy mu najbardziej, jest pokora i konieczność dostrzegania swojej nicości[81]. Można powiedzieć, że o każdej porze napomina duszę, by oddała

79 Do Tomasza Fossi, 27 VI 1770, I 796.

80 Do o. Piotra od św. Jana, 24 X 1764, III 439.

81 Zauważamy, że ponieważ zadaniem człowieka w kontemplacji jest pamiętanie o swojej nicości, nawet w prostym dążeniu do doskonałości, samounicestwienie i pokora odgrywają tutaj ogromną rolę. W liście do Agnieszki Grazi z 8 III 1736 r. mówi: „Bóg wzywa Cię do bardzo wzniosłego zadania i aby je spełnić, potrzebna jest Twoja współpraca. Dzieje się to poprzez unicestwienie samej siebie przed Bogiem i Twoimi bliźnimi w duchu prawdziwej i prostej pokory, w głębokim oderwaniu od wszelkich stworzeń, w całkowitym przeobrażeniu w Boskie upodobanie i zupełnej rezygnacji w przepaści Jego nieskończonego piękna” (I 132). Uwidacznia się w tym bardzo dobre streszczenie jego ogólnego ukierunkowania na kontemplację. Dyspozycje poza modlitwą nie różnią się od tych, które powinny towarzyszyć modlitwie. Podobne wskazówki co rusz znaleźć można w jego korespondencji. Na przykład do Agnieszki Grazi pisze: „Jeśli Bóg tego nie nauczy [kontemplacji wlanej], sami się w nią nie wdrożymy”. Do Tomasza Fossi: „Po długich próbach Boski Majestat użyczy wzniosłej modlitwy duszom dobrze oczyszczonym (a zatem nie wszystkim), jednak małej liczbie, stosownie do tego, co Jego Boska Opatrzność uzna za dobre” (2 VI 1753, I 625). Do jednej z zakonnic: „Ponieważ mówisz mi, że nie rozumiesz tego, czym jest ta kontemplacja, do której doprowadza Bóg wielkie i wspaniałomyślne dusze, Jemu bardzo drogie, mówię Ci, że jeśli jesteś wierna w cierpliwym, łagodnym i uległym znoszeniu duchowych i cielesnych cierpień, których Bóg Tobie użycza, oraz jeśli wszystko akceptujesz bezpośrednio z ręki Boga, to z pewnością Boski Majestat użyczy Ci łaski poznania, jak kontemplować święte cierpienia Chrystusa i jak naśladować

się Bogu w modlitwie. Udziela jej tej rady jednocześnie za pomocą odpowiednika słowa „oddanie", jakim jest głębokie unicestwienie samej siebie. Niekiedy nawet dodaje – co jest charakterystyczną cechą jego mistycznej doktryny – iż dusza nie powinna oddawać się modlitwie, jeśli nie jest przybrana w cierpienia Chrystusa, ale raczej podejmować modlitwę na drodze uczestniczenia w Jego Męce. Wystarczy przeczytać wszystkie następujące po sobie listy, które wysłał do siostry Columby G. Gandolfi, by się zadziwić częstością, z jaką te trzy rady się tam pojawiają. Należałoby zacytować przynajmniej jeden przykład: „Kontynuuj swoją modlitwę w sposób, w jaki Bóg Cię prowadzi, i bądź bardzo posłuszną wobec miłosnych poruszeń pochodzących od Ducha Świętego. Nie trać z oczu Twojej okropnej nicości, tak abyś przed Wielkim Bogiem niczego nie zachowała dla siebie. Podejmij modlitwę cała zanurzona we własnej nicości, a obleczona Jego cierpieniami, w czystej wierze i nagości ducha, pozbawiona obrazów, pozwól swojemu duchowi wznieść się w wielkim locie miłości, który zawiedzie Cię do Niebieskiego Oblubieńca"[82].

Św. Paweł od Krzyża, któremu zawsze zależało na tym, by człowiek na drodze kontemplacji czynił, co do niego należy, i ustanawiał swego rodzaju stałą przeciwwagę względem jakiejkolwiek przesady, do której mogłaby prowadzić bierność, ogromnie się troszczył o to, by te same środki ostrożności zastosować w przypadku ogólnej praktyki oddawania się Bogu. W tym, jak i we wszystkim innym, przejawia on doskonałe wyważenie sądu. Nikt, kto kiedykolwiek rozczytywał się w nim uważnie, nie może wysuwać najmniejszej wątpliwości czy podejrzenia, że przeakcentowywał on pasywność.

Ojciec Piny zauważa, że droga oddania się Bogu „nie jest bierna w odniesieniu do Boga przez akceptowanie wszystkiego, co On czyni, ale [że] też nie jest ona zbyt aktywna ze strony człowieka. Wymaga ona od nas, abyśmy, czy to wewnętrznie, czy zewnętrznie, spełniali wszystkie nasze obowiązki, zadania oraz przedsięwzięcia. Wola Boga, rzeczywiście, pełni rolę przyczyny pierwszej, gdy chodzi o nas, ale nie wyklucza, a raczej chcę powiedzieć – wymaga naszej współpracy jako przyczyn wtórnych, stąd wiec potrzeba przykładania się każdego

Jego boskie cnoty. Sama w sobie jest to bogata kontemplacja. Inne łaski daje Bóg tak, jak się Jemu podoba. Jest to droga otwarta nie dla wszystkich, dla uprzywilejowanych dusz, które są Mu bardzo drogie" (15 II 1766, II 267).

82 3 VII 1756, II 496; 13 VII i 21 VIII 1756; 13 VIII 1757; 26 III 1763, II 489, 499, 503, 511, 522. Gdybym chciał wymienić wszystkie teksty, gdzie można spotkać tylko te dwie zasadnicze rady, przynajmniej podwoiłoby to liczbę przypisów.

człowieka do wszystkiego, co dyktują obowiązki. Jednak aktywność ta winna być spełniana bez pośpiechu, bez niepokoju ducha, bez troski czy obawy”[83].

Św. Paweł, nieprzejednany wróg wszelkiej przesady i człowiek odznaczający się rozsądkiem, nigdy nie omieszkał polecać tym, których prowadził, wszystkiego, czego wymagała aktywna zgodność z Wolą Boga. Gdy czytamy jego korespondencję z Tomaszem Fossi, może nas zaskakiwać częstotliwość, z jaką przynagla go do pełnienia zadań jego stanu. W niektórych okresach rada ta daje się znaleźć niemal w każdym liście pisanym do Tomasza. Nikt jak on nie naświetlał konieczności duchowej walki i praktykowania cnót[84].

d) Zjednoczenie

Celem, do którego, oczywiście, zmierzają wszyscy, głoszący drogę oddania się Bogu, jest doskonałe, intymne i tak nierozerwalne, jak to tylko możliwe, zjednoczenie się z Bogiem. Zgodność lub jednokształtność z Wolą Boga według Ojca Piny postępuje tak daleko, jak długo dokonuje się „przekształcenie, jak mówią mistycy, w Wolę Boga i osiąganie jakiejkolwiek innej woli, niż Wola Boga”[85]. A oto, co napisał Paweł do Tomasza Fossi: „Wszystkie Twoje modlitwy, wszystkie Twoje ćwiczenia powinny być ukierunkowane na Twoje ścisłe zjednoczenie się z Boską Wolą”. A następnie, po tym jak polecił mu patrzenie na wszystkie cierpienia według Woli Boga i przyjmowanie wszystkiego bezpośrednio z Jego ręki, dodaje: „Ukochaj Jego Najświętszą Wolę świętym uczuciem, zaślub się z nią obrączką wiary i miłości. Jest to najszlachetniejsza, najowocniejsza i najświętsza praktyka, jaką dusza może spełnić”[86].

Lecz zjednoczenie winno postępować jeszcze dalej, nawet „do całkowitego przeobrażenia w Boskie upodobanie”[87]. Do s. Columby G. Gandolfi, którą podtrzymywał w jej ciężkich próbach, napisał: „Raduję się w Bogu (...), że najwyższe i nieskończone Dobro zaprowadziło Cię do stanu, w którym się teraz znajdujesz, tzn. do nagiego cierpienia, szczęścia pozbawionego wszelkiej przyjemności, miłości bez radości, tak że Twa dusza, wolna od przywiązania do jakiegokolwiek

83 A. Piny OP, *Le Plus Parfait*, Paryż 1919, rozdz. 2, s. 15-16.

84 Por. do Matki Marii Crocifissy Constantini, 21 VI 1768, II 316.

85 A. Piny, dz. cyt., s. 18.

86 11 VII 1765, I 760: „poślubić Boską Wolę” jest wyrażeniem, które znajdzie się gdzie indziej; do Tomasza Fossi, 4 VIII 1751, I 607 i 16 V 1750, I 59.

87 Por. do Agnieszki Grazi, 8 XII 1742, I 292; do s. C. G. Gandolfi, 16 VII 1754, II 457; do s. Marii A. Cencella, 19 XII 1762, III 612.

zadowolenia, mogła złożyć całe swoje szczęście w byciu zjednoczoną z Boskim Upodobaniem Najwyższego Ojca z Niebios, który jest pocieszeniem wszelkich pociech" i zakończył słowami: „Ukrywaj się zatem w Jezusie Ukrzyżowanym, nie pragnąc niczego innego, jak tylko bycia kompletnie przemienioną przez miłość w Jego Boskie upodobanie we wszystkim"[88].

Św. Paweł chyba nigdzie wyraźniej nie wyraził swojej najgłębszej myśli na temat zjednoczenia z Wolą Boga, jak w następujących słowach: „Nie zamierzam opierać się najświętszej Woli Najwyższego i mogę Ci powiedzieć, że nie pragnę niczego bardziej, że nie mogę pożądać niczego więcej, prosić dla siebie o inną łaskę, jak łaskę czynienia Woli Bożej, bycia zupełnie zjednoczonym z nią oraz przeobrażonym przez miłość w zawsze pełną czci Wolę Niebieskiego Ojca. Pragę też najmocniej, by moim pokarmem było czynienie Jego najświętszej Woli pośród wszelakiego cierpienia, każdego i wszelkiego doświadczenia"[89].

e) Nie zajmować się przyszłością

Zdanie się na Boga zakłada nieobecność troski o przyszłość. Św. Paweł od Krzyża powtarza tę prawdę podobnie jak wszyscy zwolennicy drogi poddania się Bogu: „Nie myśl o przyszłości, to znaczy o nieszczęściach, wydarzeniach, które wyobraźnia przed nami maluje, lecz pozbawiaj się ich w obliczu samej woli Boga (...), bez strachliwego myślenia o jutrze"[90]. Do o. Fulgencjusza od Jezusa w liście z 23 VI 1746 r. napisał: „Nie myśl o przyszłości, ale służ Jezusowi bez zastrzeżeń"[91].

Tak więc nigdy nie chciał, by ktokolwiek domyślał się przyszłości: „Twierdzić, że się zna przyszłość, to wystawiać się na niebezpieczeństwo bycia zwiedzionym"[92]. Raczej oczekiwał od innych, że będą wykorzystywali dany moment swego życia do końca. Jednym z jego ważnych pragnień było pragnienie, by w każdym dniu i w każdej chwili widziano ostatni dzień i ostatnią chwilę życia, „tak aby tego typu przeświadczenie mogło nas pośpieszać do osiągania

88 18 IX 1743, II 442.

89 Do s. C. G. Gandolfi, 16 VII 1754, II 457.

90 Do Hieronimy Ercolani, 22 II 1750, II 457.

91 II 87; por. do s. Marii Innocenty od Matki Boskiej Bolesnej, 21 VI 1757, III 480.

92 Do Agnieszki Grazi, 19 IX 1740, I 262.

doskonałości”[93], do każdej działalności, jakby była ostatnią[94], do celebrowania mszy św. tak, jakby była ostatnią[95]. Trzeba nam żyć chwilą obecną, kochać Boga w chwili teraźniejszej, jak gdyby była to ostatnia chwila życia[96]. Musimy spełniać Wolę Boga w teraźniejszości[97]. „Szczęśliwa dusza, która spoczywa na łonie Boga bez zajmowania się przyszłością, ale podejmuje życie w aktualnej chwili bez jakiejkolwiek innej troski, jak troska o spełnianie Jego Najświętszej Woli w każdym zdarzeniu i w czynieniu jej z całą wiernością we wszystkich obowiązkach stanu”[98].

93 Do Jana Marii Venturi Grazi, 29 VII 1751, II 23; do Marii A. Cencelli, 22 IX 1760 i 18 XII 1761, III 600, 604.

94 Por. do Teresy Palozzi, 26 X 1762, IV 337.

95 Por. do o. Antoniego od św. Teresy, 12 I 1765, III 717; do nowego księdza jego zgromadzenia, 12 XII 1765, III 743.

96 Por. do Marianny Alvarez, 15 I 1735, I 530.

97 Por. do Tomasza Fossi, 14 V 1749, I 578.

98 Do Tomasza Fossi, 31 VIII 1754, I 645-646. Same porównania, jakich używa, by wskazać na głębię zdania się na Boga, są bardzo pouczające. Jeśli naświetlają one prawdę o jego bierności, to wskazują również na miłość i zaufanie, które powinny je ożywiać. Najchętniej zwykł odnosić się do obrazu małego dziecka, które spoczywa w matczynych ramionach (I 209, 220, 756). Porównanie to wzięte jest od św. Franciszka Salezego (*Traktat o Bożej Miłości*, ks. IX, rozdz. 14: „Jak małe dziecko w ramionach matki”. *Rozprawa II*: „ta dusza, która oddała się (...) w ramiona naszego Pana jako dziecko na łonie jego matki”). Jest też porównanie do baranka, który pozwala się prowadzić bez oporu (I 476). Inne, bardziej wyraziste: „Dobrze zrobisz, jeśli niczym umarły rzucisz się w ramiona Boskiego miłosierdzia” (do s. Marii Crocifissy od Jezusa, 31 VII 1770, IV 100). To samo powiedział do s. Marii Crocifissy Constantini, 9 I 1768: „Pragnąłbym, żebyś była niczym umarła w zawsze pełnej czci Woli Boga (...), bądź jakby umarła i pogrzebana w Boskim upodobaniu, nie skarżąc się na nic” (II 312). Bez wątpienia najsilniejszym porównaniem jest to: „Statek żegluje po morzu bez żagli i wioseł, a jednak jest on wiedziony przez wielkiego Sternika, który bez pomocy czegokolwiek bezpiecznie doprowadzi go do portu. Jest on obijany przez sztormy i wiatry, a jednak siła i mądrość wielkiego Sternika nim kierują” (do ks. Erazma Tuccinardi, 9 XI 1730, I 86). To porównanie znajduje się również w liście do Agnieszki Grazi: „Rzuć się w dłonie Boga, całkowicie na niego zdana, niczym statek bez żagli i wioseł” (29 VII 1739, I 236).

Owoce zdania się na Boga[99]

Jeśliby ktoś zapytał św. Pawła od Krzyża, dlaczego posiadł on takie upodobanie w poddawaniu się Bogu, odpowiedziałby, jak myślę, z właściwą sobie lakonicznością, że oddanie się Bogu najbardziej ułatwia i umożliwia jego własne życie duchowe, jako że - jak już o tym wiemy – jest to droga najdoskonalsza, najszybsza i najlepsza. Gdyby ktoś nakłaniał go do odpowiedzi ściślejszej, bez wątpienia dodałby, że zdanie się na Boga jest najlepszym środkiem osiągnięcia spokoju i życia w nim, w pokoju, który ze wszystkich prowadzących do Boga dróg jest drogą najprostszą i najpewniejszą. W taki to przynajmniej sposób odpowiada on w swoich listach. Rozwinięcie jego myśli odnośnie do tych trzech punktów pozwoli nam na głębsze wejście w jego nauczanie i objaśnienie miejsca, które zajmuje w nim zjawisko oddania się Bogu.

Pokój

W liście do Tomasza Fossi z 18 VI 1766 św. Paweł od Krzyża przedstawia zdanie się na Boga jako „najkrótszą ścieżkę" do doskonałości. Dojdzie jednak do tego jedynie drogą okrężną: „jestem uprzywilejowany mogąc ci powiedzieć i powtórzyć, że najkrótszą drogą do zdobycia tego prawdziwego pokoju, będącego wynikiem miłości Boga, od którego niczym z wiecznego źródła pochodzi wszelka cnota, jest przyjęcie wszelkiego ciężkiego doświadczenia, tymczasowego czy

99 Wpierw zamierzałem zatytułować ten rozdział następująco: „Korzyści oddania się Bogu", odnosząc się do przykładu o. Piny, który w *Le Plus Parfait* wskazuje na 18 powodów dowodzących jego zdaniem tego, że droga zdania się na Boga jest wznioślejsza względem innych dróg wewnętrznych. Ale wyznam, że taki tytuł raczej by się nie mieścił w duchu nauki św. Pawła od Krzyża. Odnosząc się do drogi, która cechuje się taką bezinteresownością, utożsamiona z drogą czystej miłości, mając cel nie inny jak tylko podobanie się Bogu, nie byłoby dobrze mówić nawet o korzyściach. Prawdę mówiąc jest to jedynie kwestia słów. Ale wydaje mi się, że zamiast manipulować racjami potwierdzającymi drogę oddania Bogu, powinniśmy raczej mniej szukać ilości, niż głębi, a idąc śladem myślenia św. Pawła - trzymać się tego, co jest istotne. Nie nalegałem na przykład na fakt, że św. Paweł od Krzyża często widział w oddaniu się Bogu skuteczny środek osiągnięcia wszelkiego rodzaju łask (do Nicoliny Pecorini Martinez, 16 II 1726, I 62; do s. Marii Cherubiny Bresciani, 18 XII 1743, I 491; do ks. Jana Bernarda Forlani, 7 VI 1748, II 703). On rzeczywiście nam mówi (i jest to cecha charakterystyczna), że Boża Wola udziela z tym też innych łask: gdy Bóg stawia nas przed zadaniem do wykonania czy misją do spełnienia, to daje nam też i środki do tego celu. Czcigodny o. Balthazer Alvarez, gdy został mianowany na spowiednika św. Teresy, prosił Boga o dar modlitwy, by mógł tę nową penitentkę prowadzić, i łaska ta została mu udzielona (do s. C. G. Gandolfi, 3 VIII 1756, II 497).

duchowego cierpienia, choroby czy dolegliwości jakiegokolwiek rodzaju (...) z miłującej ręki Boga, uznając i przyjmując każde niekorzystne wydarzenie jako dar i skarb, który jest nam zaoferowany przez Niebieskiego Ojca oraz powtarzanie słów Jezusa Chrystusa: *Ita, Pater quoniam sic fiut placitum ante te*, by tym sposobem zawsze posiadać radość i znajdować przyjemność w fakcie, że Jego najświętsza i wieczna Wola w nas się spełnia. Mówiąc krótko, właśnie przedstawiłem ci najkrótszą drogę do doskonałości"[100].

Droga „na skróty" do doskonałości, jaką jest zdanie się na Boga, jest jednocześnie „drogą na skróty" do pokoju. Rzeczywiście, pokój dla św. Pawła od Krzyża jest sprawą największej wagi, jakiej broni on za wszelką cenę[101] nie dopuszczając żadnego zamętu[102]. Spośród wszystkich dóbr duszy jest to dobro najcenniejsze, dobro, które w pierwszej kolejności jest zagrożone przez diabła, próbującego nam go wykraść, ponieważ „łowi on jedynie w wodach zmąconych"[103].

W rzeczy samej, nie możemy pozwolić, by jakakolwiek obawa czy troska zakłócały nasz pokój[104]. Jest sprawą absolutnie konieczną utrzymywać w sercu stan wyciszenia[105], nawet gdyby cały świat rozpadał się w kawałki, nie powinnyśmy tracić pokoju[106]. Jest to bowiem niezbędne „dla właściwego postępowania we wszystkim i pozostawania *in sinu Dei*"[107], „gdyż daje to duszy więcej sposobności do praktykowania świętych cnót"[108]; ponieważ jest to „najskuteczniejszy sposób zatrzymania się w wewnętrznym królestwie"; ponieważ – przez dopilnowanie skupienia – jest to „największa radość czyniąca nas synami Boga"[109]. Pokój jest owocem oddania się Bogu[110]. Cały problem wewnętrznego skupienia jest naświetlony logiką powyższych zdań. Przypisując pokojowi moc kształtowania nas na synów Boga, nasz Święty po prostu każe nam sobie przypomnieć, za jak wielki przywilej uważa on skupienie.

100 18 VI 1766, I 768-769.

101 Por. do Tomasza Fossi,, 25 VII 1754, I 644.

102 Por. do Marii Grazi, II 48.

103 Do Teresy Palozzi, 7 III 1765, III 399.

104 Por. do Tomasza Fossi, 15 VII 1758, I 695; do s. C. G. Gandolfi, 16 VII 1754, II 458.

105 Por. do o. Wincentego od św. Augustyna, 9 III 1765, III 302, 303.

106 Por. do Agnieszki Grazi, 10 VIII 1733, I 101.

107 Do o. Józefa A. od Niepokalanego Poczęcia N.M.P., 6 XI 1764, III 260.

108 Do Teresy Palozzi, 15 XII 1765, III 403.

109 Do o. Fulgencjusza od Jezusa, 9 XII 1747, II 126.

110 Por. do Teresy Palozzi, 8 VI 1758, III 365.

Racją do tego jest to, że, jeśli pokój i skupienie nie są identyczne, są one przynajmniej darami wysoce nierozłącznymi. Jeśli istnieje skupienie, to obok pojawia się też pokój. A pokój, aby można go było znieść, z konieczności musi łączyć się ze skupieniem. Jest to nie tylko niezbędny warunek, ale konieczny czynnik wtajemniczenia. Przypatrzmy się początkowi listu napisanego do Teresy Palozzi (29 III 1759): „Weselę się w Panu, że ciągle trwasz w stanie skupienia i w wewnętrznym pokoju”[111]. „Skupienie” – mówi w innym miejscu – „jest wyciszone, spokojne, bez poruszenia i wysiłku”[112]. „Nadal podtrzymuj w sobie stan skupienia w Bogu ze spokojem ducha bez jakiegokolwiek wytrącania się w stan niepokoju o cokolwiek”[113]. Wydaje się nie czynić żadnego rozróżnienia między „zachowywaniem serca w stanie wyciszenia” a „podtrzymywaniem w sercu stanu skupienia”[114].

Ze skupienia pragnie on uczynić sprawę wielką. Termin, z pomocą którego często się do niego odwołuje, pozwala nam zrozumieć je bardzo dobrze. Nazywa je adoracją w duchu i prawdzie[115]. W ostatecznym rozrachunku jest ono „świętą pustynią”, „wewnętrzną samotnością, w której Bóg przemawia do duszy słowami wiecznego życia i zachowuje duszę w doskonałym opanowaniu”[116]. To właśnie modlitwa na wszystkich swoich stopniach jest tym, do czego się wstępuje jedynie przez drzwi Męki. Jest to niezmienna przyczyna postępu, gdyż nieustannie odnawia ona duszę i pozwala jej rodzić się do nowego życia. „Za każdym razem, kiedy dusza skupia się w zjednoczeniu z Bogiem w wewnętrznej świątyni swego ducha, rodzi się też do nowego życia miłości w Boskim Słowie, Jezusie Chrystusie”[117].

To nowe narodzenie, to stałe pogłębianie wewnętrznego życia, jest podejmowane w wielu fragmentach jego pism[118]. Za każdym powtórzeniem jego myśl staje się bardziej wyrazista: „Im częściej skupisz się na Bogu w najgłębszych

111 29 III 1759, III 368.

112 Do Tomasza Fossi, 3 II 1756, III 697.

113 Do Tomasza Fossi, 23 IX 1756, I 697.

114 Do Tomasza Fossi, 3 II 1717, I 663-664.

115 Por. do Tomasza Fossi, 23 IX 1747 i 16 V 1750, I 558 i 589; do kanonika Pawła Sardi, 18 VIII 1760, III 122; do Teresy Palozzi, 17 XII 1761, III 381; do s. Rosy M. Teresy od Zbawiciela Ukrzyżowanego, 8 IV 1758, III 515.

116 Do Pasjonisty odnośnie do profesji, pisany 30 VI 1763, III 664.

117 Do s. Marii Ch. Bresciani, 15 XII 1761, I 526.

118 Por. do Tomasza Fossi, 29 XII 1768, I 787, 788; do Łucji Burlini, 17 VIII 1751, II 724 i 725; do Anny M. Calcognini, 31 XII 1768, III 820; do s. Marii Ch. Bresciani, 15 XII 1761, I 526; por. Kajetan od Świętego Imienia Maryi, *Doctrine...* s. 56.

głębinach wewnętrznej samotności, tym częściej będziesz świętował boskie narodziny mistyczne w Twojej wewnętrznej świątyni i w każdym momencie będziesz się rodził na nowo do boskiego życia, Bożego i świętego, i *fiet in te Divina Nativitas*"[119]. To właśnie taki sposób uznawał za doskonałe uczestnictwo w tajemnicy Bożego Narodzenia[120].

Wydaje się, że św. Paweł przypisuje zdaniu się na Boga nawet najbardziej znaczący ze skutków wewnętrznego skupienia: „Jakże powinniśmy błogosławić i wysławiać Boskie Miłosierdzie, które nam nie dozwala odczuwać jakiejkolwiek pociechy i w ten sposób gorycz miesza z każdym pokarmem, który mógłby nas posilić i przynieść nam radość. Jest to jedna z największych łask, których Jego Boski Majestat udziela tym, którzy są Jemu najdrożsi. Karmmy się zatem tą Boską Wolą i zanurzmy się w tej ognistej kipieli Boskiej Miłości. Ilekroć zdajemy się na Boskie upodobania, przechodzimy przez chrzest w Duchu Świętym i stajemy się synami Boga"[121]. Żeby zdać się na Boga całkowicie, z głębi serca, należy posiadać serce skupione i zwrócone do Boga. „Spoczywać na piersi Niebieskiego Ojca"[122], „spoczywać *in sinu Dei*"[123], „spoczywać w ramionach Jezusa" i wszystkie tym podobne sformułowania stosują się tak samo do skupienia, jak i do modlitwy, pokoju i oddania się Bogu. Te cztery rzeczy, wewnętrznie dobrze powiązane, powinny nie tylko zostać przez nas przywrócone do życia, ale też zachowane, rozwinięte i przyswojone.

Jesteśmy mistrzami naszego pokoju. Sami dla siebie jesteśmy przyczynami własnych niepokojów. Jeśli nie ma w nas pokoju, to z pewnością dzieje się tak z naszej winy; „dzieje się tak dlatego, że z całym poddaniem nie przyjmujemy wszystkiego, co się wydarza, jako przychodzącego od miłującej Opatrzności Najwyższego Dobra"[124]. Jest to doprawdy „najkrótsza ścieżka prowadząca do stanu pokoju w sercu"[125] i „nie ma żadnej innej". „Należy chętnie skierować ducha ku wyciszeniu" i „zachować go w świętej obojętności na jakiekolwiek zdarzenie", „radować się w Bogu całą duszą, iż rzeczy się mają, jak mają"[126].

119 Do o. Bartolomeusza od św. Jana, 24 XII 1767, III 348.

120 Por. do Teresy Palozzi, 17 XII 1761, III 382 i 24 XII 1763, III 386.

121 Do Jana F. Sancez, 2 IV 1762, II 404.

122 Do s. Marii Ch. Bresciani, 18 VI 1749, I 504; do Anny M. Calcognini, 23 V 1769, III 824.

123 Do o. Józefa M. od św. Wawrzyńca, 17 XI 1764, III 701; do zakonnicy, 20 III 1759, III 546.

124 Do pewnego przełożonego, 15 IV 1766, III 780.

125 Do Tomasza Fossi, 13 VI 1760, I 717.

126 Do Marianny Girelli. 25 IX 1768, III 755.

Św. Paweł od Krzyża wydaje się wskazywać na jeszcze jedną krótką drogę do pokoju, mianowicie całkowite oderwanie: „Dla miłości Jezusa Chrystusa uczyń siebie głuchym, niemym i ślepym, a tak osiągniesz głęboki pokój”[127]. Zakonnicy, która pozwalała sobie na wchodzenie w szczegóły, odpowiedział: „Jeśli pragniesz dojść do niezmąconego pokoju, to najkrótszą do tego drogą jest naśladowanie tego świętego mnicha, który otrzymał wielki stos listów od swoich z domu i wsi. Nie otwierając ich, rzucił je do ognia, mówiąc: <idźcie precz w ogień, myśli o domu i wszelkie roztargnienia>. Czyń to samo. Spakuj wszystkie Twoje rozmyślania, obawy, drobiazgi, szczegóły i ciśnij je do ognia Boskiej Miłości”[128]. Nie mam żadnej wątpliwości, że całkowite oderwanie jest konieczne dla tego, kto pragnie oddać się Bogu doskonale[129]. To w Woli Boga i poddaniu się Jemu musimy się schronić, jeśli zamierzamy zachować pokój. „Jego Wielebność we wszystkich wydarzeniach winien się skryć do niezdobytej fortecy Boskiej Woli. Jest rzeczą pewną, że ani wichry, ani nawałnice nie zdołają zakłócić pokoju czy ciszy ducha, jakie są tak potrzebne do dobrego spełniania swoich zadań”[130].

Często używał innego porównania: „Zamierzam działać jak robotnik winnicy czy ogrodnik, gdy dostrzega niebezpieczeństwo burzy, deszczu i gradu oraz błyskawic i gromów. Ukrywa się on w swojej chatce i pozostaje tam w spokoju,

127 Do o. Wawrzyńca od Jezusa, 22 XI 1768, IV 86 – ta sama kombinacja trzech przymiotników dla opisania pełnego oderwania jest również użyta w listach do ks. Jana Antoniego Lucattini, 28 VIII 1751, II 816 i do Tomasza Fossi, 20 III 1749, III 835.

128 Do pewnej zakonnicy, 24 II 1767, III 835.

129 Waga przypisana zupełnemu oderwaniu jest jedną z charakterystycznych cech duchowości oddania się Bogu. Ojciec de Caussade napisał w ten sposób: „Chcesz, żebym Ci pokazał najkrótszą i najpewniejszą drogę dotarcia do doskonałości (...) Oderwij się od wszystkich swoich opinii, od wszelkich pretensji, sądów i wszelkiej introspekcji, od wszystkiego, co mógłbyś nazwać „swoim”, a zostaniesz skierowany, bez wahania i bezpowrotnie, na właściwą drogę i ku Bożemu Upodobaniu” (*Powierzenie się Bożej Opatrzności*, ks. I, List 2). Któż naliczyłby nieskończoną ilość fragmentów, w których św. Paweł od Krzyża namawia swoich korespondentów do „oderwania się od wszystkiego, co stworzone”, „od wszystkiego, co nie jest Bogiem”? Gdy chodzi o to, co dotyczy oderwania się od samego siebie, przytoczę jedynie ten tekst, skierowany do Agnieszki Grazi: ”Szczęśliwa jest dusza, która oderwała się od własnej radości, własnych uczuć i własnego sądu” (17 III 1734, I 107). Dość znacząca jest również ta oto dotycząca skromności rada, udzielona Teresie Palozzi: „Prawdziwy sługa Boga nie powinien troszczyć się na ziemi o nic, co pewnego dnia zostanie pogrzebane” (13 VII 1757, III 361.

130 Do o. Józefa A. od Niepokalanego Poczęcia N.M.P., 6 XI 1764, III 260. Tutaj wypowiada niemal tę samą prawdę: „W przypadku takich wydarzeń powinno się szukać schronienia w potężnej twierdzy zaufania Bogu i zdać się na Jego świętą Wolę, nie zważając na to, co ma przyjść” (Do Dominika A. Ercolani, 7 VI 1749, II 742). Gdzie indziej tą niezdobytą twierdzą jest Najświętsze Serce Jezusa (w dwóch listach do Agnieszki Grazi, I 238 i 283).

aż burza przejdzie. Tak też za łaską Boga pragnę postępować sam i skrywać się pragnę w ciszy i spokoju pod opieką Boskiej Woli”[131]. Święty Paweł od Krzyża wymaga od duszy oddanej Bogu nie tylko pokoju, ale również radości, pełnego zakwitnięcia pokoju: „Nigdy nie rób w swoim sercu miejsca dla strapień, a jeszcze mniej dla melancholii, która jest ruiną dla pokoju”[132]. „Winniśmy spacerować w służbie Boga bez bojaźliwości i nadmiernego strachu, z wielką radością”[133]. Radość całkowicie bezinteresownego powierzenia się Bogu „bierze się z wiedzy, iż Wola Boga dzieje się we wszystkich rzeczach”[134]. Dusza nie szuka swojego własnego zadowolenia, ale postępuje w taki sposób, iż cała jej rozkosz jest „rozkoszą Najwyższego”[135]. Jeśli się nie szuka żadnego innego pocieszenia, niż pocieszenia biorącego się z faktu „podobania się Bogu” i czynienia Jego Woli[136], jeśli „nie pragnie się niczego innego, jak tylko tego, czego pragnie sam Bóg”[137], to posiada się prawdziwy powód do bycia zadowolonym w Bogu[138].

131 Do ks. Jana F. Sancez, 31 XXII 1765, II 412-413. Wspomniana burza oznaczała prześladowanie, któremu Święty został poddany. To samo porównanie zostało użyte w liście do Marianny Girelli z 24 V 1768, III 753.

132 Do Teresy Palozzi, 4 VII 1761, III 308.

133 Do s. Marii Ch. Bresciani, 29 VIII 1744, I 495. Dodaje też, jak gdyby chciał wskazać na źródło swojej radości: „Z wielkim zaufaniem do Boga, całkowicie Jemu oddany, spoczywając na Jego ojcowskim łonie”.

134 Do Teresy Palozzi. 16 X 1764, III 386.

135 Do s. C. G. Gandolfi, 18 III 1755, II 473.

136 Por. do Matki Marii Crocifissy Constantini, 2 XII 1762, II 295.

137 Do Tomasza Fossi, 13 VI 1760, I 718.

138 W korespondencji z Teresą Palozzi, która miała temperament raczej ognisty (III 410) i była niespokojna, poruszona, nadmiernie gorliwa, pojawiało się wiele rad odnośnie do pokoju: „Te zamieszania są zawsze zrodzone ze złego korzenia i to dlatego trzeba się jak najszybciej uniżyć i zdać się na Boską Wolę we wszystkich niepomyślnych wydarzeniach. Wszystkie niewygodne rzeczy podejmuj jako pochodzące od Boga i pozwól wszystkim niepokojom zniknąć w ogniu Boskiego Miłosierdzia” (13 III 1764, II 387). Nakłaniał ją do skupienia się przed każdym działaniem: „Uspokój swoje serce, zanim zaczniesz czynić cokolwiek” (17 X 1764, III 395). „Czyń wszystko z największym spokojem, bez obawy czy pośpiechu, ponieważ są one zgubą dla pobożności, jak mówi o tym św. Franciszek Salezy. Pozostań więc w pokoju poprzez myślenie o Bogu, pracuj, gotuj, czekaj na każdego, spoczywaj w pokoju (...) Cóż za krótka ścieżka do świętości” (3 IX 1759, III 372). Teresa Palozzi posądzała się o oziębłość w służbie Bogu, a św. Paweł odpowiedział jej prośbą, by przypatrzyła się, czy przypadkiem nie była ona nazbyt „rozproszona w jej zmysłach zewnętrznych” (20 VI 1759, III 370). Co do relacji między pokojem a zdaniem się na Boga według Ojca de Caussade zob. *Powierzenie się Bożej Opatrzności*, ks. I.

Prostota

Zdanie się na Boga jest najprostszą drogą. Ponieważ jest ono środkiem zaradczym na każde zło i nie ma żadnej trudności, której nie mogłoby ono rozwiązać, zdanie się na Boga sprawia, że droga duchowa staje się ogromnie prosta i łatwa. Jest to najlepszy środek zaradczy przeciw wszelkiemu złu. Nie ma żadnego wewnętrznego czy zewnętrznego cierpienia, które by nie było osłodzone „balsamem Boskiej Woli"[139]. Święty Paweł doradzał powierzenie się Bogu w cierpieniach zarówno ciała, jak i ducha. Do o. Franciszka od Jezusa i Maryi, który zdrowiał po chorobie, posłał życzenie następującej treści: „Żywię nadzieję, że dobroczynne powietrze Twojego domu pomoże ci, ale jeszcze bardziej korzystne będzie zdanie się na Boga"[140]. Zasada jest tak ogólna, a jej realizacja tak praktyczna, że powtarza ją przy każdej okazji: „Najlepszym środkiem zaradczym w trudnościach jest adorowania i miłowanie Woli Boga w zdarzeniach"[141].

„Pewną ścieżką" w ciężkich próbach, obojętnie jakich, jest „poddawanie się boskiej Woli i zezwalanie Bogu, aby karcił swoją miłującą ręką"[142]. „Najkrótszą droga do uleczenia jest prawdziwa i spokojna rezygnacja wobec Boskiej Woli, całkowite spoczywanie w ramionach Zbawiciela"[143].

Aby odpowiedzieć na trudności Tomasza, człowieka niełatwego i nieustannie wystawianego na próby, św. Paweł od Krzyża pisał: „Nie potrafię ci powiedzieć nic innego, jak to, że rezygnacja wobec Boskiej Woli jest bardzo skutecznym środkiem we wszelkim złu, próbach, nieprzyjemnych wydarzeniach. Jeśli się ich doświadcza i rozpatruje je według Boskiego upodobania, przyjmują ona odmienny wyraz pokoju i pocieszenia. *Diligentibus Deum omnia cooperantus in bonum*"[144]. Ks. Erazma Tuccinardi zapewnia, że wiadomości wydają się mu być „zawsze dobre, pod warunkiem jednak, że najświętsza i godna czci Wola Boża Boga jest w nich spełniona"[145].

---

139 Por. do Hieronimy Ercolani, 30 IX 1758, II 615.

140 14 I 17749, II 767.

141 Do Lukrecji Bastiani Paladine, 28 VII 1766, III 59.

142 Do s. C. G. Gandolfi, 24 VI 1760, II 506.

143 Do pewnej zakonnicy, 7 X 1760, I 713.

144 19 II 1760, I 713.

145 29 XI 1730, I 86.

Nic więc dziwnego, że cierpliwość, którą identyfikował z miłującą rezygnacją i oddaniem się Bogu, jest tak ważną sprawą: „Dopełnia ona doskonałego dzieła”[146]. „Powinna ona zdławić wszelkie narzekania, być milczącą i spokojną. Te dwa słowa: cierpieć i być milczącym, są ‘drogą na skróty’ i regułą szybkiego stania się ludźmi świętymi i doskonałymi”[147].

Zdanie się na Boga jest polecane tak wielu ludziom i pod tak wieloma warunkami, że możemy patrzeć na nie niemal jak na jedyny i, że tak powiem, uniwersalny punkt duchowego kierownictwa.

Niegdyś, gdy Tomasz Fossi zadawał mu pytanie za pytaniem, nasz Święty, po uznaniu posiadanych przez niego darów, zawsze zadowalał się tą odpowiedzią: „Co do innych punktów w Twoim liście, tak licznych i zróżnicowanych, chcę powiedzieć, że jedna jedyna myśl odpowie na wszystkie: wszystko złożyć w Boskim upodobaniu i wszelkie wydarzenia uznawać za pochodzące z ręki Boga (...), pozbyć się widoku wszelkich rzeczy z wyjątkiem obowiązków Twojego stanu. A z pomocą aktów strzelistych: *fiat voluntas tua* strzeż swojego wewnętrznego pokoju”[148]. Inny list tego samego Tomasza Fossi opisywał jedynie trudności, na które św. Paweł już odpowiedział. Dlaczego by więc udzielać nowej rady? „Nie pozostawiaj swoich pytań bez odpowiedzi. Polecam ci życie we wszystkim i pomimo wszystkiego w postawie poddania się Bogu w każdym zdarzeniu i chorobie”[149].

Kobiecie, która jego modlitwom polecała sprawy swego domu, dał tę prostą zasadę: „Najlepszym środkiem jest adorowanie i miłowanie Woli Boga w wydarzeniach, które następują jedno po drugim. W ten sposób serce zachowa swój pokój i dusza wzbogaci się zasługami i cnotami”[150].

Dla św. Pawła od Krzyża Wola Boga jest środkiem do rozwiązywania wszystkich wewnętrznych trudności. Czyniąc użytek z wyrażenia, które zapożyczył od św. Franciszka Salezego[151], pragnie skazać na śmierć w Woli Boga wszystko, co bezpośrednio lub pośrednio sprzeciwia się tej Woli. Wszystko to jest

146 Do Marii G. Venturi Grazi, 20 VI 1760, II 30; do s. Marii Luizy od Męki Pańskiej, 7 II 1761, III 625.

147 Do Teresy Palozzi, 7 XII 1755, III 355.

148 21 VII 1764, I 752.

149 21 VIII 1764, I 752.

150 Do Lukrecji Bastiani Paladine, 18 VII 1766, III 59.

151 Gdy tylko dusza, która się powierzyła Boskiemu upodobaniu, spostrzeże w sobie jakiś moment woli czegokolwiek, niech natychmiast porzuci ją w Woli Boga (św. Franciszek Salezy, *Rozprawa II*) To samo można znaleźć w *Traktacie o Miłości Bożej*, Ks. IX, rozdz. 12.

przeszkodą do postępu, wszystko to duchowemu życiu przeszkadza: pragnienia, obawy, cierpienia, lęki, niepokoje, troski wszelkiego rodzaju, poruszenia natury... Zacytujmy jeden lub dwa przykłady: „Wszystkim Twoim cierpieniom każ zginąć w Boskim upodobaniu”[152]. „Wszystkie Twoje boleści i troski niech znikną w Boskim upodobaniu”[153].

Trzeba zauważyć, że św. Paweł każe tym wszystkim przeszkodom wewnętrznego życia zginąć albo w Boskiej Woli, albo w ogniu Boskiej Miłości; te dwa wyrażenia są dla niego zupełnie równoznaczne: „Powinieneś tych obaw pozbawić się w ogniu Boskiej Miłości”[154]. „Nie zapomnij zatracić swoich, obojętnie jakich, cierpień i boleści w ogniu świętej Miłości”[155]. Z czasem nawet zaczął używać dwóch formuł jednocześnie: „Co do pragnienia, dotyczącego Twojej własnej osoby dla dzieła, które wspomniałeś, pozwól mu zginąć w świętej Miłości i w Boskim upodobaniu”[156]. Używał też innych, analogicznych formuł, jak na przykład: „wszystkim swoim troskom pozwól rozwiać się na miłującej piersi Jezusa”[157].

Nie powinno nas dziwić to, że św. Paweł tak często poleca, abyśmy pozwolili naszym pragnieniom zaniknąć. Ten, który tak często objawiał swój zamiar czynienia Woli Boga lub chciał, by ją spełniano, jest przekonany, że do tego pragnienia powinniśmy sprowadzić wszelkie inne pragnienia, nawet dobre, tak samo jak nieużyteczne i męczące pragnienia.

„Aby móc postępować pewnie, najlepszym sposobem jest pozwolić naszym pragnieniom zniknąć w Bogu”[158]. Również jego korespondencja z Tomaszem Fossi jest wypełniona poleceniami tego rodzaju: „Podtrzymuj swoje pragnienia przez sprowadzanie ich do jednego i jedynego pragnienia czynienia we wszystkim najświętszej Woli Boga. Co do reszty, wyrzuć je w ogień świętej Miłości”[159]. Jego myśl zostaje wyrażona jakby nieco odmiennie w stosunku do potrzeb jego korespondenta: „Jesteś pełen świętych pragnień i pobożnych postanowień. Bardzo dobrze. Ale wszystko polega na tym, że trzeba ci się ich pozbyć w Boskiej Dobroci,

152 Do Tomasza Fossi, 13 VIII 1757, I 868.

153 Do Marianny Girelli, 24 IX 1768, III 755.

154 Do s. C. G. Gandolfi, 13 XII 1764, II 515.

155 Do pewnej zakonnicy z klasztoru Ciała Pańskiego, 1 VIII 1769, IV 53.

156 Do s. Marii Klary od św. Filipa, 21 III 1757, III 465-466.

157 Do s. Marii Cherubiny Bresciani, 2 X 1750, I 506.

158 Do Agnieszki Grazi, 17 VIII 1739, I 238.

159 14 II 1752, I 611.

będąc jednak gotowym spełniać je, kiedykolwiek Zbawiciel sobie tego zażyczy, zostawiwszy je w kącie swojego serca, tak by te pragnienia i postanowienia nie przeszkadzały temu, co jest konieczne dla Twojego obecnego stanu. Jeśli Bóg dla Ciebie i Twoich dzieci życzy sobie cośkolwiek innego, da Ci o tym znać silnym i wyraźnym sygnałem, a nawet cudami, jeśli okazałoby się to konieczne dla objawienia Ci Jego najświętszej Woli"[160].

Gdy Tomasz został zakonnikiem, Wola Boga miała się objawiać przez posłuszeństwo: „Co do pracy lub pragnienia jej, ten, kto żyje w posłuszeństwie, może żyć spokojnie i w spocznieniu, będąc gotowym pracować i odpoczywać, iść lub pozostać milczącym (...), stosownie do tego, jak tylko Bóg zechce zadysponować bezpośrednio przez jego przełożonych. Św. Ignacy Loyola do jednego ze swoich zakonników, wielkiego sługi Bożego i apostoła, który objawił mu swoje gorące pragnienie działania, pomagania duszom i udania się do Indii, odpowiedział: 'Co do mnie, nie mam żadnej takiej skłonności, a gdybym ją miał, tak jak ty, to skłaniałbym się do nie posiadania żadnej skłonności. A powodem jest to: jesteśmy zupełnie w rękach papieża i do niego należy prawo decydowania, że użyje nas w sposób, który uzna za najlepszy. Nam trzeba być jedynie posłusznymi!' Tę samą rzecz mówię i Tobie"[161].

Lecz, rzeczywiście, Paweł wychwala poddanie wszystkich własnych pragnień Woli Boga, gdy pisze do wszystkich swoich korespondentów: „Te pragnienia miłości, których doświadczasz podczas czytania życiorysów świętych, są wyśmienitymi znakami. Kultywuj je, jednak z zupełnym zdaniem się na Wolę Boga"[162]. Owa rada zachowuje swoją aktualność również w odniesieniu do błędów, niedoskonałości i porażek. Należy je wrzucić do „ognia Boskiej Miłości"[163], „pozwolić im się tam strawić"[164] i „kazać im tam zginąć"[165]. Żałuj za nie, upokorz się za nie, lecz bez niepokoju, podejmij walkę „z większą żarliwością, niż przedtem"[166]. Jako przykład można przytoczyć polecenie, które dał on Matce Marii Innocencie od Matki Bożej Bolesnej: „Jeśli popadniesz w jakikolwiek błąd nie siedem, ale sto razy, nie

160 15 XII 1754, I647.

161 1 I 1773, I 807.

162 Do Anny C. Anguillare, 27 VIII 1754, III 215.

163 Do pewnej zakonnicy, 29 XI 1769, IV 51.

164 Do s. C. G. Gandolfi, 31 I 1756, II 487.

165 Do pewnej zakonnicy, 15 VI 11769, IV 51.

166 Do s. C. G. Gandolfi, 31 I 1756, II 487.

trać z tego powodu pokoju i zaufania do Boga, ale łaskawie się uniż z miłującą boleścią i bolesną miłością. Jednym lub dwoma jedynie słowami Bóg Cię tego nauczy. Tu znajduje się najkrótsza droga do zniszczenia niedoskonałości"[167].

Zdanie się na Boga jest droga pewną

Jeśli św. Paweł od Krzyża starał się dojrzewać w doskonałości szybko, to jeszcze bardziej starał się o dojrzewanie prawidłowe i bezpieczne. Był on zwolennikiem „drogi na skróty", jeśli była ona jednocześnie bezpieczna. Chyba nikt nie wysilał się dla samego siebie czy dla innych na unikanie „zwodniczych ścieżek" tak usilnie, jak on sam. Jasna przejrzystość jego sądu i jego cudowna pokora chroniły go przed iluzjami. Nikt bardziej nie sprzeciwiał się napięciom i nadmiernym wysiłkom głowy i serca tak bardzo, jak on. Lecz jeśli bywał nieprzekonany co do tego, czy było rzeczą albo konieczną, albo możliwą osiągnąć doskonałość „samą siłą rąk"[168], ciągle od każdego wymagał energicznej współpracy. Duszom kontemplatywnym ciągle przypominał, że „to boskie dzieło [kontemplacja] musi przejść przez drzwi, którymi jest Jezus Chrystus, nasz Pan, i jego Najświętsza Męka"[169]. Do Agnieszki Grazi, zbyt łatwo ulegającej sile wyobrażeniowych obrazów i wewnętrznych głosów, pisał, że „pozostawanie na modlitwie w czystej wierze, w zaabsorbowaniu Bogiem, bez obrazów i wizji, jest drogą najpewniejszą"[170]. Nawet się nie wahał prosić ją o odcięcie się od pewnych wizji, by mogła rozwijać się tym pewniej i więcej oddawać chwały Bogu[171]. Tomaszowi Fossi udzielił następującej rady: „Nie myśl o sobie zbyt wiele, ale postępuj w dobrym, idąc śladami Jezusa Chrystusa. Módl się dalej, zawsze rozważaj boskie tajemnice najświętszego Życia i Męki Jezusa, naszego życia. Jest to droga pewna"[172].

Tak więc ten przenikliwy człowiek, tak ostrożny i dobrze zorientowany, nie wahał się uznać, że droga zdania się na Boga gwarantuje pewny rezultat. Do

167 5 XI 1757, III 482.

168 Do ks. Antoniego Appiani, 16 VII 1738, I 418. Powiedział też: „Jest rzeczą konieczną osiągnąć doskonałość nie na własny sposób, ale tak, jak się podoba Panu" (do Tomasza Fosssi, 6 IV 1758, I 691). Była to być może reminiscencja słów św. Franciszka Salezego: „Jeśli jesteśmy święci zgodnie z naszą wolą, to nigdy nie będziemy prawdziwie święci. Jest konieczne, by zostać świętym podług Woli Boga" (*List do Prezydenta Brulart*, IX 1606. T. 3, s. 214).

169 Do s. C. G. Gandolfi, 13 VII 1756, II 489; do ks. Jana A. Lucattini, 25 V 1751, II 808.

170 11 VII 1738, I 211-212.

171 Por. do tegoż, 21 VI 1741, I 286.

172 30 V 1752, I 615.

kobiety, która była strapiona problemami, napisał: „Znoś wszystko z odwagą, cierpliwie i wytrwale tak długo, jak tylko to się Bogu spodoba, nie pożądając ani śmierci, ani życia, ale poddaj się całkowicie i we wszystkim Jego świętym i boskim pragnieniom, ponieważ jest to pewna ścieżka do powodzenia w dążeniu do osiągnięcia chwały nieba bez jakiejkolwiek iluzji”[173].

Nie jest to jedyne tak brzmiące stwierdzenie. Do Agnieszki Grazi pisał następująco: „Cedry Libanu padły, gdyż nie miały wystarczającej bojaźni i były zbyt nieustępliwe w swoich opiniach. Ten, kto zdaje się na Boga, nie zginie”[174], „ten, kto spoczywa w Bogu z zaufaniem i prawdziwą pokorą, zwiedziony nie zostanie”[175]. Do innego korespondenta: „Ten, kto oddaje się w ręce Jezusa, porażki nie odniesie”[176]. A do ks. Erazma Tuccinardiego: „Bóg, który jest przewodnikiem dusz w stanie oddania się Jemu, będzie je prowadził do portu”[177].

Zdanie się na Boga jest szczęściem już tutaj na ziemi. Droga, która tak niechybnie prowadzi do pokoju i tak pewnie do nieba, która zapobiega wszelkiemu złu i uzdalnia nas do znoszenia wszelkich ciężkich prób z łatwością, jest najbardziej ewidentnie drogą szczęścia. „Posilaj się Boską Wolą, gdyż czyniąc tak, na czas doświadczysz przedsmaku Raju”[178].

Św. Paweł wychwalał szczęście dusz oddanych Bogu[179]. Zdanie się na Boga jest dla niego prawdziwie „bardzo skutecznym środkiem do tego, by zawsze pozostawać w stanie zadowolenia w Bogu w obliczu wszelkich wydarzeń, które dzieją się w nas lub poza nami”[180].

Czas jednak ten i tak nazbyt długi rozdział zakończyć, gdyż każdy akapit wydaje się jedynie powtarzać to, co poprzedni w nieco innym sformułowaniu już powiedział. Św. Paweł od Krzyża nigdy doskonale nie rozróżniał jednych racji od drugich, tak silnie potwierdzających drogę zdania się na Boga.

173 Do Agnieszki Sagneri, 29 II 1768, IV 10.

174 30 I 1740, I 251.

175 Do Agnieszki Grazi, 7 III 1737, I 177.

176 Do ks. Franciszka A. Appiani, 26 XI 1736, I 403.

177 29 XI 1730, I 86.

178 Do s. Marianny od Jezusa, 28 XII 1765, II 737.

179 Por. do Matki Marii Croicifissy Constantini, 3 IX 1754, II 291.

180 Do Matki przełożonej z klasztoru Corpus Christi, 13 VIII 1769, IV 54.

Wola Boga, męka Chrystusa i cierpienie

Dlaczego św. Paweł od Krzyża uczynił oddanie się Bogu sprawa tak ważką? Co stało się przyczynkiem do tego, że tak bardzo pogłębił i rozszerzył doktrynę Woli Boga? Aby na te pytania móc odpowiedzieć, wystarczy tylko przyjrzeć się jego nauczaniu na temat Męki Chrystusa i cierpienia chrześcijanina jako udziału w niej. To nauczanie można streścić w następujący sposób:

Paweł otacza on fenomen oddania się Bogu przychylnym klimatem, w którym może się ono swobodnie rozwijać

Powody, dla których nasze cierpienia upodabniają nas do Chrystusa w Jego Męce, nieustannie umacniają postawę oddania się Bogu

Ad. a)

Dotykamy tutaj samego szczytu jego myśli. Klarowność i siła, z jakimi pisze on w sobie właściwy sposób na temat skuteczności oddziaływania Męki Chrystusa na dusze, siłą rzeczy przyciągają uwagę. „Jest rzeczą świętą i dobrą rozmyślać nad świętą Męką Pana, oprzeć na niej modlitwę – jest to środek osiągnięcia zjednoczenia z Bogiem”[181]. Męka Chrystusa jest „najskuteczniejszym środkiem wykorzenienia wad i posiania prawdziwej pobożności”[182], „jest najskuteczniejszym środkiem nawracania nawet najzatwardzialszych dusz”[183], „zniszczenia niegodziwości i pobudzenia dusz do dążenia ku wielkiej świętości”[184]. Przepowiadanie Męki jest bardzo skutecznym środkiem nawrócenia grzeszników i umocnienia sprawiedliwych[185]. Jego działaniu nie mogą się oprzeć nawet najbardziej zatwardziałe dusze[186].

Jeszcze większa intensywność myśli zachodzi wtedy, gdy w grę wchodzi kwestia relacji między Męką Chrystusa a doskonałością: „Wszystko zawiera się w Męce Chrystusa. To właśnie w niej ludzie uczą się sztuki świętości”[187]. Jest to fakt doświadczalny, że cierpienie jest wewnętrznie związane z doskonałością. Wielcy święci osiągnęli swoją wzniosłą doskonałość poprzez rozpamiętywanie

181 Do Marianny della Scala del Pozzo, 3 I 1729, I 43.

182 Do księcia opata Garagni, 10 I 1741, II 213.

183 Do księcia opata Garagni, 10 XII 1742, II 134.

184 Do pewnego biskupa, 6 VII 1741, II 470.

185 Por. do papieża Klemensa XIV, IV 203-204.

186 Por. do ks. Cezarego Macali, 2 X 1750, III 72.

187 Do Tomasza Fossi, 17 VII 1758, I 558.

cierpień Jezusa[188]. Najcięższe zmagania zarezerwowane są dla największych sług Boga[189]. Ciężkie próby, które znosić musiał Tomasz Fossi, były wyraźnym znakiem, że Bóg pragnął uczynić go świętym[190]. Jeśli Bóg zapragnie prowadzić kogoś do świętości, posyła mu cierpienie. Św. Paweł nigdy nie jest zmęczony powtarzaniem nam tego. Cierpienie jest zarazem znakiem tego, że ktoś jest przyjacielem Boga[191] i że ktoś rozwija się zgodnie z Bożym zamiarem[192]. Jest to zarazem środek i znamię świętości.

Do swoich braci i sióstr, którym wyjaśniał formułę zdania się na Boga, powiedział: „W trudnościach bądźcie dobrego serca i rozumiejcie, że są one najbardziej oczywistym znakiem tego, że jest się przyjacielem Boga[193]. Bez jakiejkolwiek zmiany wyrażeń tak samo pisał czterdzieści sześć lat później: „Nie bądź stroskana próbami, od jakich cierpisz, gdyż są one najwyraźniejszym znakiem tego, że jesteś przez Boga bardzo ukochana"[194]. Krzyż jest drogą, która prowadzi do świętości[195], przygotowaniem do doskonałości i zjednoczenia z Bogiem. Św. Paweł wydaje się podtrzymywać znak równości między cierpieniem a świętością, dokładnie tak samo, jak równa on Wolę Boga z doskonałością[196].

Lecz aby ten znak równania był realny, zawsze zakłada – choć mówi o tym jedynie w sposób okazyjny – że cierpienie to powinno się przyjmować tak doskonale, jak to tylko możliwe, czyli z oddaniem się Bogu lub, innymi słowy, jako Wolę Boga: „Drogą świętych jest uległe znoszenie ciężkich prób ze względu na Boga"[197]. Nawet jeśli nie pojmował, jak można by racjonalnie nadużywać

188 Por. do swoich braci i sióstr, 21 II 1722, I 54.

189 Por. do Teresy Palozzi, 19 VI 1757, III 359.

190 Por. do Tomasza Fossi, 17 VII 1758, I 695.

191 Por. do Faustyny Giannotti, 23 V 1768, III 65.

192 Por. do Tomasza Fossi, IX 1743, I 552.

193 21 II 1772, I 54-55. Św. Paweł często proponował swoim korespondentom akty strzeliste, a w szczególności akty powierzenia się Bogu: do Laury Giannotti, 19 III 17134, I 528; Tomaszowi Fossi (13 VI 1760, I 717 i 718) radzi: „*Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra*". O. Wincentemu od św. Augustyna sugeruje pewne pragnienia uległości względem Woli Boga, 9 III 1763, III 302. To samo do Teresy Palozzi, 19 I 1757, III 358.

194 Do Faustyny Giannotti, 23 V 1768, III 65.

195 Por. do Tomasza Fossi, 26 V 1759, I 704.

196 Do o. Fulgencjusza od Jezusa napisał: „Wiesz, że prawdziwa świętość nie jest oddzielona od boleści i zmartwień" (15 XII 1746, II 115). Por. również zdanie do Agnieszki Grazi: „Im bardziej ktoś postępuje w służbie Bożej, tym bardziej wzrasta cierpienie" (17 IV 1734, I 117).

197 Do Marii Girelli, 28 XII 1768, III 756.

cierpienia, uznawał, że jest koniecznym nauczyć się cierpieć. Lecz aby nauczyć się cierpieć, trzeba nauczyć się oddawania siebie Woli Boga. Zgodnie z tym, co powiedziano, jest to oczywisty sposób postępowania w doskonałości. Dobry użytek z cierpienia jest więc utożsamiany z praktykowaniem postawy oddania się Bogu. „Ten, kto wie, jak cierpieć w milczeniu i pokoju, niedaleko znajduje się od doskonałości"[198].

Trzeba najpierw zrobić dobry użytek z Woli Boga, aby móc następnie dobrze cierpieć. Najsilniejszym motywem, jaki mamy do dyspozycji w akceptowaniu cierpienia, które Bóg na nas zsyła, jest dostrzeganie w nim Woli Boga[199]. Wszystkie nasze cierpienia powinniśmy rozważać w odniesieniu do Woli Bożej[200] i wszystkim naszym boleściom winniśmy kazać zniknąć w Bożym upodobaniu[201]. Najprawdziwszym sposobem znoszenia najcięższych ofiar lub najsurowszych wewnętrznych boleści jest pielęgnowanie przekonania, że Bóg zapragnął ich dla nas z perspektywy całej wieczności[202]. Bez wątpienia musimy też godzić się z cierpieniami, których Bóg zażyczył sobie dla tych, których lubimy[203].

Znamiennym zbiegiem okoliczności powiedział, że „balsamem leczącym wszelkie cierpienie jest najświętsza Męka Jezusa Chrystusa i zjednoczenie z Nim oraz całkowite zdanie się Na Jego świętą Wolę"[204]. Męka Chrystusa ma tę samą uzdrawiającą siłę, którą dostrzegał i uznawał w Woli Bożej, w zdaniu się na nią i zjednoczeniu z nią. Zasadniczo w cierpieniu powinniśmy dokonać aktu rezygnacji, zdać się na Boga i zjednoczyć się z Jego Wolą. Rezygnacja zakłada cierpienie, gdyż jest po prostu jego akceptacją i może być właściwie praktykowana jedynie na krzyżu[205]. Sytuacją, w której powinniśmy zdać się na Boga, są przede wszystkim rzeczy trudne – ciężkie próby, w których powinniśmy się ściślej zjednoczyć z Boską Wolą i nią się karmić[206]. Tak wiele dusz osiągnęło stan powierzenia się Bogu w zupełności poprzez cierpienie, że z pewnością możemy powiedzieć, iż to powierzenie oznacza normalny proces rozwoju w życiu pełnym cierpienia i że życie naznaczone cierpieniem łatwo staje się życiem oddania.

198 Do s. Marianny od Jezusa, 28 XII 1765, II 736.

199 Por. do o. Wincentego od św. Augustyna, 9 III 1765, III 302.

200 Por. do Tomasza Fossi, 11 VII 1765, I 760.

201 Por. do Tomasza Fossi, 13 VIII 1757, I 686.

202 Por. do Anny Marii Calcagnini, XII 1770, III 833.

203 Por. do Anny Marii Cecylii Anguillara, 10 III 1768, III 218.

204 Do Tomasza Fossi, 31 VIII 1751, I 645.

205 Por. do Matki Marii Crocifissy Constantini, 14 I 1769, II 328.

206 Do s. Marii Cherubiny Bresciani, 18 XII 1743, I 491.

Czy pośród korzyści drogi oddania Bogu Ojciec Piny nie dostrzega takich, które można nazwać „rodzajem prawdziwego wewnętrznego męczeństwa" czy drogą „najbardziej krzyżową, na której nosimy nasz krzyż z najbardziej uświęcającym skutkiem"?[207]

Ad. b)

Naśladowanie Chrystusa, które nadaje cierpieniu wartość, przydaje postawie zdania się na Boga nową siłę, która ciągle wzmacnia swoje natężenie. Jeśli z oceanu Męki Chrystusa winniśmy czerpać wszystkie cnoty, cierpienia Jezusa są najskuteczniejszym środkiem utwierdzenia dusz w miłości i w Bojaźni Bożej[208]. Męka Chrystusa, która jest dziełem miłości, jest też najpotężniejszym uzasadnieniem miłości. Św. Paweł od Krzyża od tego, kto pragnie dojść do doskonałości miłowania, wymaga cierpienia[209].

Miłość jest największą potęgą duchowego życia, dlatego winniśmy nieustannie wzrastać w miłości[210]. Jeśli prawdziwa miłość bierze się z Krzyża, to również na krzyżu powinna być ona praktykowana[211]. Aby móc przedstawić Bogu prawdziwy dowód naszej miłości, musimy przejść przez próbę czystego cierpienia[212]. Krótka ścieżka do osiągnięcia miłości naszego Pana polega na zatraceniu się w oceanie Jego cierpień[213].

Dlatego „miłość ma władzę jednoczenia". Zmusza nas do naśladowania cierpień Chrystusa. To miłość pobudza św. Pawła od Krzyża do przyswojenia sobie cierpień Jezusa[214] i oczekiwania dnia, w którym zostanie mu udzielona łaska, iż w duszy i ciele będzie odczuwał faktyczne cierpienia Męki Jezusa[215]. Jeśli ktoś kocha, to siłą rzeczy idzie za tym, kogo kocha. Paweł uznawał za niezbywalną

207 *Le Plus Parfait*, rozdz. 16n.

208 Por. do ks. Kajetana Gionnine, 25 I 1748, II 644.

209 Por. do s. Marii Cherubiny Bresciani, 18 I 1753, I 512. „Być 'ukrzyżowanym z Chrystusem' oznacza najskuteczniejszy sposób osiągnięcia doskonałej świętości oraz czystej i świetlanej miłości" (Do Marianny Civelli, IV 1769, III 758.

210 Por. do Agnieszki Grazi, I 329.

211 Por. do s. Marii Cherubiny Bresciani, 18 XII 1743, I 491.

212 Por. do Anny Marii Calcagnini, 12 XII 1769, III 827.

213 Por. do s. Marii Klary od św. Filipa, 18 I 1757, III 459.

214 Por. do s. C. G. Gandolfi, 10 VII 1743, II 440; do s. Marii Crocifissy od Jezusa, 2 VII 1770, IV 99.

215 Do Agnieszki Grazi,, 15 III 1717, I 134; do s. Marii Cherubiny Bresciani, 17 XI 1739, I 465; por. do pani Doroty, 9 II 1756, III 415.

prawdę to, że całe życie Chrystusa było życiem jedynie cierpień. Słowa wzięte z dzieła *O naśladowaniu Chrystusa*: „*Tota vita Christi crux fiut et martyrium*"[216] oddziaływały na niego bardzo głęboko i powtarzał je wielokrotnie[217].

Wniosek, jaki z tego wysnuwał, był bardzo prosty: nasze życie jako chrześcijan winno być podobne do życia Chrystusa, czyli winno być życiem cierpienia. I właśnie na tym polegała u niego Wola Boga.

„Ponieważ kochany Jezus chciał, by Jego najświętsze życie tutaj na dole (...) przebiegało zawsze pośród boleści, ciężkich prób, znojów, trudności, męczarni, wzgardy, potwarzy, smutków, uderzeń, batów, cierni i najokrutniejszej śmierci na Krzyżu, dlatego ja uważam, że przywiązując się do Niego powinienem prowadzić ten sam rodzaj życia w pośrodku wszelkiego cierpienia. Z jakże wielką radością dusza moja podejmuje wszelki rodzaj cierpienia"[218].

Jest zatem dla niego zasadą, że cierpienia upodabniają nas do Chrystusa. Swoim zwyczajem powtarza tę myśl we wszelkich możliwych wariantach. Do pewnej chorej kobiety pisał: „Jego Najświętszy Majestat pragnie uczynić Cię wizerunkiem Jezusa Ukrzyżowanego"[219]. Do innej chorej osoby powiedział, że doświadcza ona „życia całkowicie zgodnego z życiem niebieskiego Oblubieńca, Jezusa Chrystusa"[220]. Całkiem prostodusznie wręcz wykrzyczał: „Z istoty, nagrody, którymi Bóg obdziela tutaj na ziemi swoje sługi, są krzyżami, udrękami, ciężkimi próbami każdego rodzaju, aby w ten sposób upodobnić je do Swego Syna, Jezusa Chrystusa"[221].

Im więcej cierpimy, tym bardziej upodabniamy się do Chrystusa. Podobnie, z im większą cierpliwością i zdaniem się na Boga cierpimy, tym nasze cierpienia bliższe są cierpieniom Jezusa i w konsekwencji – tym bardziej czynią nas

216 *O naśladowaniu Chrystusa*, II 12, 7.

217 Zob. do Agnieszki Grazi,, 28 VIII 1737, I 194; do Tomasza Fossi, 20 II 1749, I 574.

218 Do Agnieszki Grazi, 29 VIII 1737, I 194. Powinniśmy zwrócić uwagę na okoliczności powstania tego stwierdzenia, ponieważ pokazują nam one (św. Paweł jest bardzo oszczędny w swoich wynurzeniach) jedno z jego doświadczeń: „Przypominasz sobie, że wczoraj, podczas naszej nabożnej konferencji, wyznałem Ci, że czasami nachodzą mnie wielkie burze. Najpierw znalazłem się przed moją Miłością, przed Najświętszym Sakramentem (mio Amore sacramentato); moja dusza odlatywała w duchu, by złączyć się z tym Nieskończonym Miłosierdziem, wystawionym na ołtarzu do adoracji ludu, i usłyszałem, jak Zbawiciel skierował do mnie to słodkie słowo: 'Ten, kto związuje się ze mną, następuje na ciernie'".

219 Do Marii A. Cencelli, 9 XII 1760, II 602.

220 Do s. Marii Luizy od Męki Pańskiej, 5 I 1762, III 627.

221 Do s. Marii Luizy od Męki Pańskiej, 5 X 1762, III 629.

podobnymi Jezusowi[222]. Im bliższe charakterem są nasze cierpienia cierpieniom znoszonym przez Chrystusa, im są one czystsze i więcej ogołocone, im mniej w nich pociechy – a wyrażenia te są niemal synonimiczne – tym bardziej kształtujemy siebie na podobieństwo cierpień Chrystusowych i tym bardziej cierpienia nasze się wydoskonalą[223]. Tego cierpienia bez pocieszenia „udziela Bóg jedynie takim duszom, które są Jemu bliskie"[224]. Jest to naprawdę mistyczna śmierć, pozostawiająca dusze przyjemnymi Bogu[225], czy raczej – „droga na skróty", która do tego doprowadza. Pomaga nam ona czynić wielkie postępy w doskonałości. Św. Paweł od Krzyża powtarza za św. Ignacym z Antiochii, że cierpienia przemieniają nas w uczniów Chrystusa[226]. Jest to powiedzenie, nad którym głęboko rozmyślał i z którego próbował wyciągnąć wszystkie tkwiące w nim implikacje. Przykład Chrystusa, który jest prawdziwym powodem akceptowania cierpienia, jest też najwznioślejszym powodem praktykowania postawy zdania się na Boga. Ponieważ Chrystus oddał się Ojcu, ponieważ swoim pokarmem uczynił pełnienie Woli swego Ojca, również my winniśmy uczynić z niej nasze pożywienie. Ponieważ Chrystus cierpiał i zachował milczenie, to tak samo i my winniśmy cierpieć i milczeć[227].

„Kto pragnie być świętym, ten uwielbia postępować śladami Jezusa Chrystusa w sposób wierny, ten chce stać się wyrzutem dla ludzi, odtrąconym od ludzi, jako że uznaje się za winnego zdrady przeciw Bogu, człowiekiem, który zgrzeszył. Kto pragnie być świętym, lubi też życie ukryte przed oczami świata. Ten słodycz bierze za gorycz, a gorycz za słodycz. 'Moim pokarmem jest czynienie najświętszej Woli Ojca we wszystkich rzeczach'. A ponieważ dokonuje się to lepiej w cierpieniu niż w radości, jako że w radości wola własna zawsze szuka samej siebie, prawdziwy sługa Boga woli nagie cierpienie, przyjmując je bez jakiegokolwiek pośrednika, wprost od Woli Pana"[228].

---

222 Por. do Hieronimy Ercolani, 31 VII 1751, II 592.

223 Por. do Agnieszki Grazi, 29 VI 1743, I 298. Mówi on również (dotykamy tutaj jego mistyki Męki Pańskiej) o „modlitwie bez pocieszenia" (do Agnieszki Grazi, 3 X 1736, I 155; do s. Marianny od Jezusa, 19 III 1768, II 738), gdzie należy „naśladować Jezusa konającego w Ogrodzie Oliwnym".

224 Do Matki Marii Crocifissy Constantini, 1 I 1765, II 300.

225 Por. do Matki Marii Crocifissy Constantini, 15 VI 1765, II 306.

226 Por. do Agnieszki Grazi, 3 X 1736, I 153; do Antoniego Coccia, 10 I 1768, IV 25.

227 Por. do Agnieszki Grazi, 12 X..., I 330; do Teresy Palozzi, 21 VIII 1763, III 384.

228 Do Tomasza Fossi, 7 VII 1752, I 616-617.

Naśladowanie Chrystusa duszę św. Pawła od Krzyża oczarowało. Spowodowało ono też cudowny efekt: uczyniło jego duszę zupełnie bezinteresowną i zwróconą do Boga. Jakkolwiek surowe było cierpienie, jakie go dotykało, nigdy nie zamykał się w sobie, ale akceptował pełny wymiar swoich boleści. Jego dusza nie traciła ani swojego pokoju, ani, gdy było to możliwe, swojej radości. Jego nauczanie co do tego punktu (jak i innych) całkowicie koresponduje z jego własną praktyką: „Chciałbym, abyś, nawet w swojej sromocie, unicestwiła się, nic sobie z tego nie robiąc, abyś nie skupiała na tym swoich myśli ani, jak się mówi, nie spoglądała temu w twarz. Przede wszystkim chciałbym, byś nie okazywała tego zewnętrznie albo przynajmniej czyniła to w jak najmniejszym wymiarze, zdobywając się na pogodny i radosny wyraz twarzy, jak próbują to czynić ci, którzy prawdziwie kochają święty Krzyż. Proszę Cię, byś swoim boleściom nie spoglądała w twarz ani nie wiązała z nimi swoich myśli wyższą częścią swojej duszy, gdyż wiesz już, że niższa część nie może się od nich uwolnić; w innym przypadku nie byłyby one boleściami. Mówię to, byś nie straciła z pola widzenia Najwyższego Dobra, ale wytrwała na krzyżu jako ofiara miłości, całkowicie zjednoczona z delikatnym Jezusem i zupełnie rozpalona i trawiona przez ogień Jego nieskończonego miłosierdzia”[229].

Zakończenie

W odniesieniu do Pawłowej nauki na temat oddania się Bogu, jednocześnie tak wyniosłego i prostego, jak je heroicznie praktykował w swoim własnym życiu[230] we

229 Do Agnieszki Grazi, 4 VIII 1738, I 216. Mówi też do niej, że „nie należy zwracać uwagi na pocieszenia, ale raczej na Boga pocieszenia” (26 IX 1740, I 264). Słowem: należy patrzeć jedynie na Boga, by zachować obojętność na cierpienia czy radość (jak to św. Paweł tak często powtarza), ponieważ obojętność jest synonimem zdania się na Boga – zdania się na Boga w radości, jak i w cierpieniu, mając na uwadze jedynie Boga i będąc oderwanym od wszystkiego, co stworzone.

230 Słowa, które zapisał w 1736 r, dają się zastosować do całego życia św. Pawła od Krzyża. „Moje miejsce i mój spoczynek znajdują się w Woli Boga” (do Agnieszki Grazi, 11 X 1736, I 157). Święty zawsze szukał „nie czego innego”, jak Woli Boga (I 318). W roku 1741 w obliczu niedoboru powołań przystał na możliwość rozproszenia swego Zgromadzenia. Była to jego zdaniem Wola Boga. „Widzę rozpoczęte dzieło, ale widzę też z oczywistością, że może ono umrzeć przy porodzie, ponieważ nie widzę sposobu, w jaki mieliby przybyć słudzy Boży, mający być fundamentem, na którym powinna się oprzeć cała budowla. Mogłoby się jednak zdarzyć, że dopiero kiedy ja, który jestem raczej przeszkodą, będę stąd zabrany, tacy słudzy się pojawią”. I dodał: „Przychodzi mi tylko zrezygnować i poddać się Bogu, by zobaczyć początek i koniec tego dzieła, jeśli Bóg tak zechce” (do Matki Marii Crocifissy Constantini, 10 VIII 1741, II 290). Podczas swoich ostatnich

wszystkich rzeczach, związując się jedynie z Wolą Boga, a w kierowaniu duszami czyniąc z tego jedną z istotnych cech, chcielibyśmy znać jej źródła i być w stanie określić, pod wpływem czego się ona zrodziła. Jeden fakt jest pewny. Nieważne, jak daleko sięgamy w lekturze pism Świętego, znajdujemy tam jego doktrynę o zdaniu się na Boga równie kompletną, jak jego nauka o Męce Chrystusa, a trudno przy tym stwierdzić jakąkolwiek dostrzegalną ewolucję w późniejszych okresach jego życia.

Od pierwszego dnia swoich rekolekcji w 1720, podczas których napisał on Regułę zgromadzenia pasjonistów, demonstruje swoje żarliwe pragnienie zjednoczenia swoich cierpień z cierpieniami Chrystusa: „Wiem, że przez miłosierdzie naszego drogiego Boga nie pragnę znać niczego i kosztować żadnego innego pocieszenia, jak tylko by zostać ukrzyżowanym z Chrystusem”[231]. Posunął się aż do tego, by pragnąć dla siebie cierpienia, jakie było udziałem Chrystusa[232], cierpienia coraz intensywniejszego[233] i w tym cierpieniu zawsze uczestniczyć[234].

Cierpienie było mu tak drogie, że nie poszukiwał żadnej ulgi[235], z wyjątkiem ulgi w niższej części jego natury[236]. Rzeczywiście, prosił naszego Pana, aby nie wybawiał go z jego cierpień[237], oprócz pokus, które odstręczały go od Boga[238]. Takiego uwolnienia od cierpień bał się[239]. Jego miłość do Męki skłaniała go do modlitwy o śmierć dla Chrystusa[240] i o męczeństwo[241]. Krzyże Chrystusa były radością jego serca[242]; radość cierpienia była tak wielka, że pozwalała mu zapominać o głodzie i chłodzie[243].

---

lat życia w chorobie, która zatrzymywała go w łóżku i pozbawiła możliwości jakiejkolwiek pracy zewnętrznej, nawracał do jednego tylko słowa, będącego rzeczywiście wynikiem wysiłków całego jego życia: „Cieszę się, że we mnie i przez mnie może się dziać Wola Boga” (do D. Jakuba M. Massa, 1 III 1775, IV 165).

231 Por. Dziennik duchowy, 23 XI 1720, I 2.

232 Por. tamże, 6 XII, I 7.

233 Por. tamże, 10, 11, 12, 13 XII, I 9.

234 Por. tamże, 21 XII, I 11.

235 Por. tamże, 25 XI, I 3.

236 Por. tamże, 10, 11, 12, 13 XII, I 9.

237 Por. tamże, 15, 16, 17, 18 XII, I 10.

238 Por. tamże, 23 XII, I 14.

239 Por. tamże, 21 XII, I 12.

240 Por. tamże, 26 XI, I 3.

241 Por. tamże, 26 i 29 XII, I 14 i 16.

242 Por. tamże, 26 XI, I 3.

243 Por. tamże, 27 XI, I 4.

Odczuwał prawdziwe „zadowolenie, że spełnia się Wola Boga”[244]. Jego dusza chętnie podejmowała cierpienia, gdyż wiedziała, że płyną one z Woli Boga. Nie wypowiadając nawet wyraźnie słowa „zdanie się na Boga”, już mamy w tym wszystkie jego elementy: doskonała akceptacja cierpienia i zupełne zjednoczenie się z Wolą Boga. Dusza, która jest całkowicie obojętna, „już nie śni ani o cierpieniu, ani o radowaniu się. Pozostaje związaną jedynie z Wolą swego umiłowanego Oblubieńca, Jezusa”[245], woląc raczej być ukrzyżowaną z Nim, aby w ten sposób upodobnić się do Tego, którego życie było życiem jedynie cierpienia. Jedno zdanie wyraża całą jego myśl: „Niech Wola naszego dobrego Boga będzie spełniona we wszystkich rzeczach”[246].

Jest to zatem tajemnica lat jego formacji poprzedzającej rok 1720, którą trzeba nam przeniknąć, jeśli jest to w ogóle możliwe. Wiemy, że wpływ św. Franciszka Salezego[247], który jest punktem wyjścia doktryny o zdaniu się na Boga, na św. Pawła od Krzyża jest podczas tego okresu jego życia dość znaczny. Jakkolwiek może to być oczywiste lub wydawać się znaczące, nie sądzę, by było to wystarczające dla wyjaśnienia zadziwiającego rozwoju, jaki Założyciel Pasjonistów zapewnił doktrynie o oddaniu się Bogu. Pozostaję przy przekonaniu, że powinniśmy przypatrzeć się bliżej czasom, w jakich żył Święty, i że czymś cennym i wartym trudu mogłoby być podjęcie badań nad duchowym prądem odnoszącym się do tej doktryny w Italii na końcu XVII oraz na początku XVIII wieku. Najcenniejszym pomnikiem tego duchowego prądu są listy św. Pawła od Krzyża.

244 Tamże, 25 XI, I 3

245 Tamże, 21 XII, I 13.

246 Tamże, 21 XII, I 16.

247 Św. Franciszek Salezy jest, rzeczywiście, autorem, którego św. Paweł cytuje najczęściej. List z 1726 pokazuje nam, że w tym czasie *Traktat o Miłości Boga* został przez niego pokazany Nicolinie Peccorini Martinez – 26 V 1726, I 164. Od świadków z procesu beatyfikacyjnego (KAJETAN OD ŚWIĘTEGO IMIENIA MARYI, *Doktryna*..., P 11) wiemy, że będąc ciągle jeszcze w domu swego ojca, czytał on św. Franciszka Salezego bardzo wytrwale i znał jego doktrynę doskonale.

Marek Miotk CP

Publikacje w serii „Teksty i studia z duchowości Zgromadzenia Męki Pańskiej”

Wstęp

Celem, który przyświeca temu opracowaniu, jest zapoznanie czytelnika z polskojęzycznymi publikacjami poświęconymi duchowości i historii Zgromadzenia Męki Pańskiej. Powstawały one w ostatnich latach w serii o tym samym tytule. Podsumowująca prezentacja tych publikacji powinna dać jakiś choćby cząstkowy wgląd w główne wątki duchowości św. Pawła od Krzyża, założyciela pasjonistów. Z pewnością nie będzie ona wyczerpująca i nie jest w stanie wprowadzić w całe bogactwo mistycznej myśli św. Pawła. Z tej racji wolno to opracowanie traktować jako ogólny rzut oka na część doświadczenia i doktryny tego XVIII-wiecznego Mistyka.

Prezentowane publikacje ukazywały się w pewnej ciągłości, chronologicznie niekoniecznie regularnej. Inicjatorem ich był i jest zespół zakonników polskiej prowincji Pasjonistów działających pod szyldem *Centrum Duchowości Pasyjnej Evangelium Passionis*. Do zespołu redakcyjnego należą lub w swoim czasie należeli: o. Waldemar Linke, CP, o. Marek Miotk, CP, o. Piotr Sobol, CP, o. Tomasz Urbański, CP, i o. Krzysztof Zygmunt, CP. W każdym kolejnym przypadku były do kilkudziesięciostronicowe książeczki z tekstami, tłumaczone lub nowo opracowywane dla użytku wewnętrznego i rozsyłane ludziom bezpośrednio zainteresowanym. Motorem tej studyjnej i wydawniczej działalności była intencja zapoznania polskich Pasjonistów z tym, co pisze się na temat ich Założyciela, ich

własnego zgromadzenia oraz na tematy z tym związane. Na przestrzeni kilkunastu lat pracy dało to wynik kilkunastu opracowań. W większości przypadków były to przekłady już istniejących obcojęzycznych tekstów, które ukazywały się na forum ogólnym Zgromadzenia Męki Pańskiej w postaci takich samych monograficznych zeszytów.

Zamiarem tego artykułu nie jest zatem powielanie tego, co już zostało napisane i jest do wglądu w bibliotekach naszych klasztorów, ale podsumowująca i profilowo omawiająca prezentacja zgromadzonej biblioteki „Teksty i studia z duchowości Zgromadzenia Męki Pańskiej”. Kolejność omawianych zeszytów nie jest przypadkowa. Doborem rządziła podwójna reguła: reguła rangi, jaką się tym tekstom zwykle przypisuje lub jaką im przyznaje autor opracowania, oraz reguła logicznej prezentacji całości dzieła św. Pawła od Krzyża.

Perła literatury mistycznej

Słusznym będzie omówienie *Dziennika duchowego* św. Pawła od Krzyża w pierwszej kolejności. Należy on bowiem do najpiękniejszych tekstów literatury mistycznej.[1] Pełny tekst *Dziennika duchowego* w języku polskim został zamieszczony w 5 zeszycie „Teksty i studia z duchowości Zgromadzenia Męki Pańskiej” (Sadowie–Warszawa 1998) pod tytułem *Relacja z ćwiczeń duchowych w Castellazzo*. Tekst ten został przetłumaczony oraz krytycznie opracowany przez W. Linke CP. Autor opracowania i tłumacz posługuje się własną nazwą dla określania *Dziennika duchowego*, uzasadniając to obecnością w tekście takich elementów, które nie mieszczą się w konwencji diarystyki. Jest to rzeczywiście uzasadnione kontekstem powstawania tego zbioru zapisków. Paweł miał je czynić podczas swoich 40-dniowych rekolekcji przed przyjęciem habitu i rozpoczęciem życia pustelniczego. Zapiski - pisane od 23 XI 1720 do 1 I 1721 roku - miały być swego rodzaju sprawozdaniem (relacją) z tego, co się dokonuje w jego sercu, złożonym następnie na ręce jego spowiednika i biskupa rodzimej diecezji, Alessandri, Franciszka A. Gattinary.

Wartość tego tłumaczenia i krytycznego opracowania polega na zebraniu już wielu innych istniejących za granicą opracowań w taką całość, w której obcojęzyczne komentarze do tekstu *Ćwiczeń* uzupełniają się i wzajemnie korygują.

1 Por. S. BRETON, *Mistica della Passione*, s. 55. W tym miejscu Breton powołuje się zarazem na słowa J. De Gilberta, który w 1925 r. wyrażał nadzieję, że tekst *Dziennika duchowego* znajdzie swoje miejsce pośród klasycznych tekstów mistyki, zob. *Journal*, RAM 1925, s. 27.

Nie jest to tylko odtwórcze opracowanie, widać tu bowiem również własny interpretacyjny wkład Autora polskiego opracowania. Na temat tego Pawłowego dokumentu będzie jeszcze mowa w innych omówieniach i wprowadzeniach do opracowań.

Św. Paweł św. i jego Fundacja w „Notizia"

Książeczka zawierająca obydwie „Notizie"[2], czyli *Informacje*, które Paweł od Krzyża redagował i wysyłał do znajomych, zwłaszcza do tych, „którzy mogli wpływać na powołaniową orientację młodych", jest dla nas cennym tekstem, umożliwiającym spojrzenie na początki fundacji Zgromadzenia Pasjonistów oczami jego Założyciela[3], dlatego też ukazała się ona jako jedno z pierwszych opracowań w serii *Studiów*. Tutaj nie musimy się na tym opracowaniu dłużej zatrzymywać, gdyż w pierwszym numerze Rocznika „Słowo Krzyża" zdecydowaliśmy się umieścić sam tekst „Notizia", jak i objaśniające wprowadzenie autorstwa niemieckiego pasjonisty, o. Gregora Lenzena. Czynimy to z tej samej przyczyny, co w przypadku jego zamieszczenia w Serii publikacji wewnętrznych.

Znać tylko Chrystusa, i to ukrzyżowanego

W serii *Studiów* znajdują się dwa teksty innego niemieckiego pasjonisty, Martina Bialasa. Jednym z nich jest tytuł *Pasjocentryzm duchowej doktryny św. Pawła od Krzyża*[4]. Autor ten posiada znaczne zasługi w badaniach duchowości paulocruciańskiej, zwłaszcza poprzez swoje szerokie studium *Das Leiden Christi beim hl. Paul vom Kreuz*[5], którego część stanowi prezentowany tekst[6].

---

2 Paweł od Krzyża, *Zgromadzenie Męki Jezusa: czym jest i co zamierza. Notizie. Informacje wysyłane do przyjaciół, aby poznali Zgromadzenie*, opr. F. Giorgini, CP, Łódź 2003, z. 1, tłum. z jęz. włoskiego. Jest to reprint pierwszego zeszytu, nanoszący pewne poprawki w tłumaczeniu pierwotnym, dlatego numeracja zeszytu pozostała niezmieniona.

3 Najdłuższe i najlepiej zredagowane informacje pochodzą z 1747 i 1768 r. Znajduje się w nich streszczenie zawartości Reguły z 1746 r. – prezentacja Zgromadzenia i jego celów. Uwidacznia się tam ewangeliczny fundament, który wspomaga i podtrzymuje jedność życia kontemplacyjno - apostolskiego pasjonisty, „pomnego" na Mękę Jezusa, którą ożywia w sobie poprzez modlitwę i umiłowaną pokutę, lecz również pragnącego pomóc tym braciom, którzy są „niepomni" i zapomnieli o Męce Jezusa; dlatego żyją obojętnie albo całkowicie źle

4 M. Bialas, *Pasjocentryzm duchowej doktryny św. Pawła od Krzyża*, Łódź 2006, z. 17, tłum. z jez. niemieckiego.

5 Zob. M. Bialas, *Das Leiden Christi beim hl. Paul vom Kreuz*, Aschaffenburg 1985.

6 Por. tamże, s. 251–338.

Niewątpliwą wartością i zasługą opracowań Bialasa jest ich teologiczne ukierunkowanie. Poddając analizie główne i najbardziej zasadnicze tematy duchowości Pawła, umieszcza je zarazem w szerokim kontekście zagadnień teologicznej doktryny. Dzięki temu tematy te nabierają wagi teologicznej dysputy, którą w sposób być może nieświadomy Założyciel Pasjonistów prowadził z tradycją chrześcijańskiej myśli, zwłaszcza z jej nieortodoksyjną wersją, jak kwietyzm i jansenizm. Bialas jest w prowadzeniu swoich rozważań systematyczny, a zarazem potrafi wskazać na ewolucję w doktrynie Pawła. Stąd z jednej strony otrzymujemy pewne schematy, w których miejsce jest na pewne uhierarchizowanie obecnych u Pawła wątków doktryny, z drugiej natomiast strony możemy śledzić z Autorem rozwój istotnych motywów tej doktryny przez dziesięciolecia życia Mistyka z Ovada.

Prezentowany tekst jest zaledwie fragmentem szeroko zakrojonej pracy w postaci cytowanego studium. Ono całe jest zbudowane tak, by ujawnić strukturalne i dynamiczne aspekty duchowości paulocruciańskiej. Jednak również w rozdziale poświęconym pasjocentryzmowi tej duchowości obecny jest ten sam zamysł. Dwuczęściowy schemat rozdziału najpierw ukazuje założenia duchowej nauki Pawła, następnie zaś koncentruje się na temacie „rozważania męki Chrystusa jako punkcie zapalnym jego życia oraz źródle jego duchowo-teologicznej myśli”. Fundamentalne założenia, o jakich pisze Autor, stanowią tematy oddania się woli Boga, porządek stworzenia, odkupienia i usprawiedliwienia oraz *śmierć mistyczna* i *boskie narodziny*. Na tych duchowo-teologicznych założeniach opiera się właściwe rozumienie konieczności „Memoria Passionis”. Ta pamięć o męce Chrystusa staje się zarazem tym, co owym założeniom nadaje u Pawła jakby nową jakość.

Świętość jako zgodność woli

Artykuł M. Viller`a *Wola Boga w duchowej doktrynie św. Pawła od Krzyża*[7] należy do szeregu bardzo udanych omówień mistyki Pawła. Autor, choć sam nie był pasjonistą, zdobył się na wysiłek zrozumienia św. Pawła, założyciela Zgromadzenia Męki Pańskiej, w jego niepowtarzalności na tle innych mistyków historii chrześcijańskiej duchowości. W tym celu wybrał wątek „woli Boga”. Nie jest to bynajmniej oryginalny motyw w chrześcijańskiej duchowości XVIII-go

7 M. VILLER, *Wola Boga w duchowej doktrynie św. Pawła od Krzyża,* Łódź 2003, z. 6, tłum. z jęz. angielskiego.

wieku. Jednak powód do zatrzymania się na tym aspekcie stanowi oryginalność właśnie w tym, co na stałe należy do ortodoksyjnej tradycji mistycznej. Zamiar autora idzie w dwóch kierunkach: ukazanie oryginalności tego, co św. Paweł od Krzyża ma do powiedzenia na temat zgodności woli ludzkiej z wolą Boską, oraz podkreślenie wyjątkowości i opatrznościowej roli, jaką w swoim czasie pełnił ten Święty. Zamiar ten Viller realizuje przez porównanie św. Pawła z innymi mistrzami życia duchowego i mistykami, jak św. Ignacy Loyola, św. A. Liguori czy św. Franciszek Salezy. Konkluduje w tym miejscu stwierdzeniem, że „duchowość św. Pawła od Krzyża jest bardziej zorientowana na wolę Boga jako upodobanie niż na wolę Boga jako taką”[8]. To, co wyróżnia Pawła od innych w tematyce pełnienia woli Bożej, jednocześnie wskazuje na źródło tej jego doktryny, a mianowicie rozumienie przez Pawła męki Jezusa Chrystusa i jej miejsca w życiu człowieka wierzącego.

Pasjocentryzm życia i myśli św. Pawła, o którym była już mowa, zaowocował specyficznym podejściem do zagadnienia pełnienia woli Bożej. Bynajmniej nie może tu być mowy o woluntarystycznym podejściu Świętego do woli Boga. Rzecz ma się wręcz odwrotnie. Przykład Chrystusa pokazuje, że Jego życie jest przepełnione tajemnica synowskiego oddania się Bogu, swojemu Ojcu. W tym przejawia się ideał Bożego powiernictwa, jakie realizuje się na drodze synowskiego posłuszeństwa. Zdaniem Pawła Chrystus kochał nieskończoną miłością swojego Ojca i ta miłość prowadziła Go do tego, by karmić się nią coraz bardziej przez pełnienie zbawczej Jego woli. Poddanie się tej woli w miłości jest inaczej szukaniem upodobania w Bogu, który jest Najwyższym Dobrem. W tym szukaniu upodobania istotny jest element powierzenia się, biernego zdania się na to, czego chce Bóg, swoim zamysłem wypełniający każdy moment ludzkiego życia. Stąd właśnie synowska miłość nie wyraża się w szukaniu sposobów na zaspokojenie oczekiwań Ojca, ale w pełnym ufności przyjęciu tego, co Bóg zsyła. W tej postawie wydania się Bogu, jakie Paweł w sobie wciąż rozwijał, naśladując Chrystusa ukrzyżowanego, dopatrywał się on istoty zbawienia przez miłość.

Autor artykułu pragnie pokazać, jak słusznym był kierunek myślenia św. Pawła. Męka Chrystusa zawiera w sobie wszystko, czego potrzeba człowiekowi, by nauczyć się sztuki świętości.[9] W niej właśnie Chrystus, wydany Ojcu w agonii przez powierzenie się Jemu i zgodę na to, by w tym umieraniu działa się Jego wola, objawia szczyt świętości. To Chrystusowe *dążenie* staje się ideałem

8 Zob. tamże, s. 10.

9 Zob. tamże, s. 55.

doskonałości, do jakiej dążył św. Paweł. Przez skupienie się w życiu Chrystusa na Jego męce, a w męce – na tym, co w niej najbardziej istotne, czyli na miłosnym oddaniu się Bogu, Paweł wykazał zdolność koncentracji na sednie doświadczenia chrześcijańskiego. Viller nazywa to „zmysłem istoty”. Zmysł ten można opisać za pomocą zdania: Paweł wychowuje do ideału życia chrześcijańskiego, jakim jest zupełne oddanie się Bogu w pełnieniu Jego woli, przez pełnienie tego ideału „tu i teraz”, przyjmując każdy aspekt swojego życia jako wyraz opatrznościowej woli Boga.

Inaczej ideał można opisać za pomocą ważnej dla Pawła od Krzyża diady: *śmierci mistycznej* i *boskich narodzin*. Diada ta opisuje drogę, która na każdym odcinku realizuje się przez ciągłe umieranie jako rezygnację z własnej woli i nieustanne rodzenie się do życia z Bogiem przez pełnienie Jego woli. Śmierć w Bogu jako śmierć dla siebie i świata jest właśnie upragnionym ideałem życia według Boskiego upodobania, bo „ten, kto jest najsilniej zjednoczony i przeobrażony w Boskie upodobanie jest... najświętszy”[10]. Swój artykuł Viller kończy słowami zachęty do studiowania tego ważnego w duchowości chrześcijańskiej nurtu Bożego powiernictwa, czyli zdawania się na wolę Boga, tak w szerokim kontekście XVII i XVIII-wiecznej duchowości, jak też na przykładzie Pawła od Krzyża, którego listy są „najcenniejszym pomnikiem tego duchowego prądu”.

Memoria Passionis

Cierpienie Chrystusa jako najdoskonalszy wyraz miłości Boga do człowieka. Medytowanie nad męką Jezusa w nauczaniu św. Pawła od Krzyża – taki jest tytuł drugiego, umieszczonego w serii *Studiów* tekstu, który wyszedł spod pióra o. M. Bialasa[11]. *Memoria Passionis* to być może najbardziej charakterystyczne dla duchowości pasjonistycznej hasło. W tym jednak przypadku chodzi o samego św. Pawła od Krzyża, który uczynił z niego *leitmotiv* całego swojego życia. Rozpamiętywanie męki Chrystusa jako podstawowy imperatyw życia było dla niego prostym wnioskiem wyciągniętym z przekonania, które zostało sformułowane w tytule artykułu. Paweł wyrażał to przekonanie na wiele sposobów i nieskończoną ilość razy.

10 Paweł od Krzyża, *Lettere di San Paolo della Croce*, t. I, (red.) Amedeo della Madre del Buon Pastore CP, Roma 1924, s. 292 (do Agnieszki Grazi z 8 XII 1742).

11 Zob. M. Bialas, CP, *Cierpienie Chrystusa jako najdoskonalszy wyraz miłości Boga do człowieka. Medytowanie nad męką Jezusa w nauczaniu św. Pawła od Krzyża*, Łódź 2003, z. 12, tłum. z jęz. niemieckiego.

Podobnie jak w poprzednim tekście tegoż niemieckiego teologa, znajdujemy tutaj pewien schemat. Najpierw pojawiają się twierdzenia bardziej teoretycznej i ogólnej natury. Następnie Autor zapoznaje nas z metodą medytacji Męki Pańskiej, jaką stosował Paweł. W końcu ukazuje rzeczywistość udziału w męce Chrystusa, jak ją widział i proponował czy wręcz promował u innych sam Mistyk z Ovada. Zwraca też uwagę na najbardziej oczywiste i oryginalne momenty w życiu Świętego, świadczące o jego głębokim upodobnieniu się do ukrzyżowanego Odkupiciela.

Bardzo cenną stroną prowadzonych przez Bialasa badań nad duchowością paulocruciańską jest perspektywa zmartwychwstańcza. W sposób przekonujący wykazuje, że Paweł od Krzyża nie był mistykiem jednostronnie skoncentrowanym na zaledwie części misterium paschalnego, na męce i śmierci Chrystusa. Nieobca mu była teologia chwały, opierająca się na drugim aspekcie tego misterium: "znoszenie cierpień jako uczestnictwo w męce Pańskiej, jako dogłębna wspólnota z *Christus crucifixus* nie jest punktem docelowym, ostatecznym celem, do którego Paweł chciałby ludziom wskazywać drogę. Jak sam Chrystus wszedł do najściślejszej wspólnoty i chwały z Ojcem przez cierpienie i krzyż, tak i człowiek przez 'krzyż Chrystusa', który w jego sercu zapuścił głębokie korzenie, osiąga większą jedność z Bogiem, a nawet przemienia się w 'Boskie upodobanie'"[12].

Ubodzy Jezusa

Ubóstwo jest sztandarem, pod którym „Ubodzy Jezusa" (pierwotna nazwa Zgromadzenia Pasjonistów) będą walczyć o zbawienie ludzi u boku Jezusa. Według przekonania Założyciela Pasjonistów to właśnie ewangeliczne ubóstwo daje możliwość dzielenia losu z Jezusem. Jest ono egzystencjalnym, świadomym i ściśle religijnym wyborem człowieka wiary, by iść śladami Chrystusa. Takie, a nie inne, ubóstwo gwarantuje autentyczność i skuteczność powołania. Oczywiście, nie wystarczy ograniczyć się do tych prostych sformułowań. Doktryna o ubóstwie ewangelicznym, jaką wpajał Paweł od Krzyża swoim synom, była treścią całego jego życia i charakteryzuje najbardziej istotne jego momenty. Bez lęku o przesadę można powiedzieć, że wyraża ona jego najbardziej podstawową postawę egzystencjalną, treścią bardzo bliską pokorze, oddającą całe jego oddanie, a raczej wydanie się Bogu i ludziom. Jest to inaczej najbardziej istotny rys jego

12 Zob. tamże, s. 43.

kenotycznej duchowości[13]. Rys ten naznacza wszystkie inne momenty doktryny i życia Pawła od Krzyża, nie tylko w indywidualnym wymiarze jego życia, ale również w wymiarze nowo powstałej wspólnoty zakonnej pasjonistów.

Te wymiary wnikliwie opisuje o. F. Giorgini CP, w swoim artykule *Ewangeliczne ubóstwo w zgromadzeniu pasjonistów*[14]. Ewangeliczne ubóstwo, o którym mowa w tytule, jest ewangeliczne w tym sensie, że opiera się na regule życia Apostołów Jezusa. Myślą przewodnią, kierującą Pawłem w chwili zakładania zgromadzenia zakonnego, było to, by Ubodzy Jezusa żyli na sposób Apostołów, całkowicie oddanych apostolstwu, a zarazem wciąż obecnych przy Jezusie. Absolutna dyspozycyjność w kontemplacji i apostolskiej aktywności jest tym ubóstwem, które cechowało Uczniów Jezusa. Autor artykułu wartość takiego ubóstwa streszcza w trzech punktach:

- „ubóstwo ewangeliczne”, miłowane i praktykowane, jest środkiem przeobrażania w Miłość Boga, otwiera na kontemplację i pozwala krzewić pamięć Męki Pańskiej,
- pozwala kosztować wewnętrznej szczęśliwości przynależenia do Jezusa jako jedynego prawdziwego Dobra,
- jest warunkiem owocnego podejmowania ewangelicznego i właściwego Zgromadzeniu przepowiadania.[15]

Opracowanie ukazuje ewolucję, jakiej doświadczyło rozumienie ubóstwa w Zgromadzeniu Pasjonistów przez wieki, aż do dnia dzisiejszego. Głównie chodzi o przeobrażenia w ramach podejścia do własności i środków utrzymania w Zgromadzeniu oraz ich pozyskiwania i kumulowania. W podsumowaniu Autor pozwala sobie również na pewne osobiste spostrzeżenia, które mają odcień krytyki w odniesieniu do przejawów niedoceniania wagi ubóstwa. W spostrzeżeniach tych znajdujemy też próbę konstruktywnego zrewidowania rozumienia ubóstwa na tle obecnej mentalności ludzi oraz teologiczno-pastoralnych założeń.

Życie na sposób „ritiro”

Gregor Lenzen, prowincjał niemieckiej prowincji pasjonistów, w ramach

13 „Duchowość kenotyczna” stała się dla mnie pojęciem-kluczem, za pomocą którego opisałem i zinterpretowałem duchowość i życie św. Pawła od Krzyża, porządkując je w jedną całość z głównym motywem kenotyczności. Por. M. MIOTK, CP, *Duchowość kenotyczna w życiu i pismach św. Pawła od Krzyża* (1694–1775), praca doktorska niepublikowana, Lublin 2007.

14 F. GIORGINI, CP, *Ewangeliczne ubóstwo w zgromadzeniu pasjonistów*, Rawa Mazowiecka 1996, z. 4, tłum. z jęz. włoskiego.

15 Zob. tamże, s. 13.

swoich studiów na Uniwersytecie Gregoriańskim napisał pracę licencjacką, noszącą tytuł *„Ritiro" u św. Pawła od Krzyża (1694 – 1775). Historia, duchowość i aktualność*[16]. Najkrótsze wyjaśnienie tytułu i treści pracy autor podaje we Wstępie: *Celem niniejszego studium jest ukazanie w trzech krokach koncepcji „ritiro"- klasztoru, jak je rozumiał Paweł od Krzyża, oraz jego trwałej aktualności. Pierwsza część daje krótkie spojrzenie na historyczno-kościelne tło bez podnoszenia pretensji całościowego wyczerpania tematu. W drugiej części zostanie wykazana oryginalność pasjonistowskiego „ritiro" i jego zakotwiczenia w charyzmacie Pawła od Krzyża. Jako teksty źródłowe służą tu przede wszystkim najstarsze redakcje Reguły z 1736 i 1741, jak i „Notizie" z roku 1747 i 1768. Intencją trzeciej części jest wreszcie wykazanie ważności tej klasztornej formy życia w dzisiejszym świecie.*

Najbardziej interesującą częścią opracowania jest rozdział środkowy, w którym prezentacja oryginalności pojęcia „ritiro" u św. Pawła od Krzyża opiera się na wstępnym przedstawieniu znamiennych i znaczących wydarzeń biograficznych Świętego. Pojęcie to bazuje zarówno na egzystencjalnym doświadczeniu Pawła, jak i na inspiracjach o pochodzeniu nadprzyrodzonym. Najpełniejszy wyraz znajduje ono w treści *Reguły*, począwszy od pierwszej dostępnej nam jej wersji.

Elementy podstawowe idei „ritiro", opierające się na bardzo żywo przyświecającym Założycielowi Pasjonistów ideale „vita apostolica", Autor ujmuje za pomocą pięciu cech: samotność, milczenie, ubóstwo, modlitwa i pokuta. Nie są to elementy obce duchowości i duchowemu doświadczeniu chrześcijanina. Niekiedy ujmuje się je pod nazwą doświadczenia „pustyni" bądź rozumie się je jako składowe drogi ascezy. Z tej racji nie miałyby one w sobie nic szczególnego ani wyjątkowego. Gdy weźmiemy je jednak jako składowe doświadczenia wspólnotowego i cechy charyzmatu zgromadzenia, zwłaszcza w specyficznej formie zaproponowanej dla swoich duchowych synów przez Pawła od Krzyża, to nie możemy się oprzeć wrażeniu, iż kryje się za tym zamysł szczególny i wyjątkowy. Wyjątkowość tej idei, jak już wspomnieliśmy, skupia się niczym w soczewce w koncepcji zakonnego ubóstwa. Stąd uzupełnieniem do tego opracowania jest artykuł F. Giorgini'ego o ubóstwie w Zgromadzeniu Pasjonistów, który ukazuje charyzmatyczny, właściwy Pasjonistom, odcień tej koncepcji.

Jeśli przyjmujemy, że „ritiro" jest pewnym odzwierciedleniem tradycyjnego ideału życia chrześcijańskiego w formie „pustyni" jako miejsce, czas i wydarzenie, to tym samym znajdziemy się w przestrzeni aktualności tego pojęcia w naszych

16 G. Lenzen, *Ritiro" u św. Pawła od Krzyża (1694–1775). Historia, duchowość i aktualność,* Łódź 2005, z. 15, tłum. z jęz. niemieckiego.

czasach. Tak też czyni Autor, zwracając jednak uwagę na aspekt egzystencjalnego doświadczenia pustyni przez człowieka współczesnego jako doświadczenia negatywnego oraz na przestrzeń pustyni Boga, którą tworzy Bóg, dając w niej człowiekowi możliwość odbudowania zdolności do słuchania, komunikacji i budowania wspólnoty. Taki też był zamysł św. Pawła od Krzyża, który w przestrzeni „ritiro” chciał wychowywać do bycia człowiekiem słuchającym i przepowiadającym Ewangelię.

Miłosne szukanie i bolesne znajdowanie Boga

Tytuł tego akapitu oddaje zamysł autora artykułu pt. *Św. Paweł od Krzyża o szukaniu i znajdowaniu Boga*, którym jest Luiz Diez Merino CP,[17] w sensie przybliżonym, zajmuje się on bowiem raczej samym opisem procesu szukania-znajdowania Boga, niż określaniem sugerowanej jakości owego szukania i znajdowania. Czyni to, nie wdając się w dywagacje na temat psychologicznych czy egzystencjalnych przeżyć św. Pawła od Krzyża. Jest to nawet zastanawiające, jeśli się zważy na fakt, ile miejsca w tym opracowaniu Autor poświęca „ludzkiej stronie” spotkania człowieka z Bogiem. Rodzi się przy tym pytanie, czy rzeczywiście u św. Pawła od Krzyża znajdziemy tyle miejsca poświęconego psychologicznemu i filozoficznemu widzeniu drogi do Boga, na której człowiekowi i jego wewnętrznym dyspozycjom przydawałoby się tyle wagi. Rzecz zdaje się przedstawiać wręcz odwrotnie: Paweł niemal obsesyjnie bronił pierwszeństwa Boga, który dla niego był „wszystkim”, a jednocześnie radykalnie podkreślał ludzką nicość. Gdyby jednak w jakiś sposób uprawnioną była pewna reinterpretacja myśli Pawła w świetle współczesnej mentalności i uzasadnione byłoby uprzystępnianie współczesnemu człowiekowi tej myśli w postaci, jak to czyni Autor, to i tak należałoby silniej podkreślić, że człowiek raczej w tym dialogu jest stroną odpowiadającą. Bóg czyni człowieka nie tyle zdolnym do zainicjowania dialogu, co do odpowiadania na zaproszenie i inicjatywę Boga.

W prezentowanym artykule wartościowe jest zwrócenie uwagi na problematykę ludzkiego dążenia do Boga, poszukiwania Go i warunków znajdowania. Paweł rzeczywiście był bez reszty ogarnięty porywem szukania Boga jako jego jedynego Dobra oraz innych tym porywam zarażał. W kierownictwie duchowym, którym

17 Zob. L. D. MERINO, *Św. Paweł od Krzyża o szukaniu i znajdowaniu Boga*, Łódź 2004, z. 14, tłum. z jęz. włoskiego.

ogarnął wiele spragnionych Boga dusz, odznaczał się – jak się wyraził M. Viller – „zmysłem istoty". Ów zmysł pozwalał mu ocenić to, gdzie i na jakiej drodze można odnaleźć Boga najszybciej i najpewniej. Ten zmysł oraz sama głęboka tęsknota za Bogiem i pragnienie, aby Bogiem mogło się cieszyć jak najwięcej ludzi, popychały go do poszukiwań Najwyższego Dobra również dla innych i u innych.

Rozeznawanie i wybór

Dziennik duchowy Pawła od Krzyża, o którym była mowa wcześniej, ze względu na swoje pierwotne przeznaczenie i charakter, jaki mu nadał Autor, jest nie tylko przykładem rozwiniętej duchowości i wzniosłej mistyki Pawła, ale również klasycznym przykładem tekstu służącego do rozeznawania duchowego. Zapis codziennych doświadczeń podczas czterdziestodniowych rekolekcji, jakie Paweł odprawiał w Castellazzo przed przyjęciem habitu pustelnika, odsłania zarówno wysiłek Pawła w zrozumieniu swoich doświadczeń duchowych, jak też umożliwia później jego spowiednikowi, biskupowi Gattinarze, wgląd w naturę tych doświadczeń i pozytywną opinię co do autentyczności powołania Pawła do życia zakonnego i dzieła zakładania nowego zgromadzenia zakonnego.

Na tekst zapisków jako przykład duchowego rozeznawania spogląda o. G. Lenzen i wyniki tego przedstawia w pracy *Rozeznawanie duchowe w Dzienniku duchowym św. Pawła od Krzyża (1694–1775)*[18]. Być może dla większej jasności oraz łatwości prezentacji *Dziennika duchowego* jako przykładu duchowego rozeznawania Autor zestawia doświadczenie Pawła od Krzyża w Castellazzo z paralelnym doświadczeniem innego świętego, mianowicie św. Ignacego Loyoli, samo Castellazzo określając jako „drugą Manresę", natomiast tekst *Dziennika duchowego* porównuje z regułami rozeznawania w *Ćwiczeniach duchowych* Założyciela jezuitów. Kolejno więc czytelnik artykułu zapoznawany jest z podstawami rozeznawania duchowego i okolicznościami, w jakich się znalazł Mistyk z Ovada oraz z samymi regułami rozeznawania w oparciu o tekst *Dziennika duchowego*. Zgodnie z intuicjami św. Ignacego rozeznawaniu podlegają wewnętrzne poruszenia emocjonalne, przede wszystkim strapienia i pociechy. Najwięcej miejsca autor poświęca strapieniom św. Pawła, zwłaszcza ich pozytywnej roli. Na końcu też omawia inne mistyczne zjawiska, które towarzyszyły Pawłowi od Krzyża na tym etapie mistycznego wtajemniczenia, jak

18 G. Lenzen, *Rozeznawanie duchowe w Dzienniku duchowym św. Pawła od Krzyża (1694–1775)*, Łódź 2003, z. 8, tłum. z jęz. niemieckiego.

wizje intelektualne i lokucje. Opisuje również skutki działania Dobrego Ducha w sferze rozumu i woli. W podsumowaniu czytamy, że przeżycia w celi przy kościele w Castellazzo znaczą początek drogi życiowej Pawła, jednak w nich już zauważa się „nową wrażliwość” kogoś, kto wznosi się ponad proste doznania radości i cierpienia, bólu i przyjemności, strapienia czy pocieszenia i przez miłość utożsamia się z Jezusem Chrystusem[19].

Mistyka i symbol

Mistyka, jakiegokolwiek rodzaju, karmi się treścią symboli i wyraża się w języku symbolicznym. Paweł od Krzyża, jako założyciel Zgromadzenia Pasjonistów, będąc sam mistykiem, ujmował rzeczywistość w języku mistycznym, a więc właśnie w języku symboli. Trudu wyodrębnienia najbardziej klasycznych symboli i ich interpretacji podjął się o. Paul Francis Spencer CP, w artykule *Rola symbolu w duchowości Pasjonistów*[20]. Artykuł pierwotnie stanowił pracę licencjacką, napisaną u pod kierunkiem A. Ch. Bernarda na Uniwersytecie G*regorianum*.

Praca ta stanowi interesujący przykład interpretacji symboli o treści religijnej i duchowej, tutaj na konkretnym przykładzie św. Pawła od Krzyża. Dla nas jeszcze bardziej interesującą rzeczną jest nie sama teoria interpretacji, ale faktyczność użytych symboli i ich rzeczywiste znaczenie dla Założyciela Pasjonistów. Autor artykułu symbole te nazywa symbolami wspólnoty z tej właśnie racji, że pojawiły się na etapie formowania się inspiracji zakonodawczej. Konkretnie znajdują one swój wyraz w tekście tzw. *Wstępu do Reguły*, pięciostronicowego pisma, które Paweł zredagował w formie listu do bpa Gattinary. Sama *Reguła* została przez Pawła zniszczona.

Wśród symboli wspólnoty mamy więc do czynienia z takimi symbolami, jak: góra i jaskinia, czerń i biel, serce i krzyż oraz Ubodzy Jezusa. W sumie są to więc cztery zestawy symboli, które mają swoją „obiektywistyczną” wykładnię, ale autora bardziej interesowała interpretacja tych symboli przez św. Pawła. Dla wydobycia tej interpretacji Spencer posłużył się innymi tekstami Mistyka. Z wyżej wymienionymi symbolami korespondują bowiem żywotne dla niego rzeczywistości, takie jak: klasztor, habit, ubóstwo, modlitwa i męka Chrystusa.

19 Por. tamże, s. 38.

20 P.F. Spencer, *Rola symbolu w duchowości Pasjonistów,* Łódź 2005, z. 16, tłum. z jęz. angielskiego.

W ostatnim podrozdziale Autor schodzi na jeszcze niższy poziom konkretności, koncentrując się na symbolice habitu. W tym jednym przypadku wchodzi w zagadnienie źródeł Pawłowej interpretacji oraz w źródła jego wyobrażeń. Ma to wielkie znaczenie, gdyż ukazuje, że symbole, o których tutaj mowa, mimo że należą do symboli uniwersalnych, w przypadku Pawła od Krzyża mają źródło w inspiracji mistycznej i posiadają treść ściśle religijną.

Mistyk i mistagog

Silvan Rouse CP, jedno ze swoich opracowań na temat duchowości paulocruciańskiej poświęcił zagadnieniu *Kierownictwa duchowego u św. Pawła od Krzyża*[21]. Nie jest to jedyne opracowanie na ten temat i nie najobszerniejsze. W innych pozycjach na temat duchowości i życia św. Pawła od Krzyża znajdziemy wiele miejsca poświęconego kierownictwu duchowemu, poprzez które Paweł od Krzyża pomagał duchowo wielu osobom. To, co wcześniej zostało powiedziane o Pawle i jego „zmyśle istoty", odnosi się szczególnie do praktyki duchowego towarzyszenia. W kontakcie z osobami przez siebie kierowanymi odznaczał się zdolnością wglądu w ludzkie serca i umiejętnością prowadzenia ich do Boga możliwie najprostszą drogą.

Najpierw Paweł był jednak mistykiem i sam przeszedł wcześniej swoją drogę na „Górę Karmel". Na tej drodze do zjednoczenia z Bogiem, które osiągnął bardzo wcześnie w akcie mistycznych zaślubin, został poddany próbom, podnoszącym go do miary doświadczonego mistrza życia duchowego. Czasy, w których żył Paweł, naznaczone były doktrynalnymi błędami, które szczególnie niebezpieczne były właśnie na poziomie praktyki życia moralnego i duchowego. W związku z tym sam Paweł przez całe swoje życie poddawał się kierownictwu innych osób i był przekonany o konieczności tej praktyki szczególnie w przypadku osób, które zmierzają do osiągnięcia głębszej modlitwy i do mistycznego zjednoczenia z Bogiem.

Na temat tych wymagań czasu oraz wymaganych predyspozycji ze strony kierownika duchowego, zwłaszcza w opinii samego Mistyka z Ovada, pisze S. Rouse. Wiele miejsca Autor poświęca prezentacji osób, którymi kierował Paweł, oraz przedstawieniu stosowanych przez niego metod duchowego towarzyszenia. Najciekawsza część artykułu mieści się na końcu, gdzie Rouse opisuje itinerarium

21 Zob. S. Rouse, *Kierownictwo duchowe u św. Pawła od Krzyża*, Łódź 2003, z. 9, tłum. z jęz. angielskiego.

duchowe - to najbardziej właściwe duchowości św. Pawła. Ukazuje, że Paweł miał swoją wizję duchowego dojrzewania. W tej wizji duchowego itinerarium najbardziej węzłowe punkty pokrywają się z pojęciami *śmierci mistycznej*, *boskich narodzin* i życia w Bogu. To właśnie wizja rozwoju duchowego może najdobitniej pokazuje, że duchowość Pawła od Krzyża nie była skoncentrowana na cierpieniu i śmierci Chrystusa czy chrześcijanina, ale na miłości i życiu.

* * *

Spuścizna duchowa, jaką zostawiają po sobie wielcy ludzie Kościoła, mistycy, zakonodawcy, święci, nie daje się łatwo zamknąć w prostych schematach i modelach interpretacji. Już to proste i ograniczone omówienie różnego rodzaju opracowań duchowości św. Pawła od Krzyża pokazuje tę trudność, z jaką spotykają się komentatorzy i historycy myśli teologicznej i tradycji mistycznej. Główne prawdy teologii systematycznej, do których może się odnieść teolog duchowości w uwierzytelnianiu doświadczenia wiary jakiegoś mistyka, niezupełnie rozwiązują te trudności. Być może właśnie z tego źródła wypływają odmienności w doświadczeniu duchowym i jego interpretacji, które składają się na pewną specyfikę i oryginalność szkoły duchowości.

Uderza przy tym jednocześnie to, że niepowtarzalne doświadczenie mistyczne najlepiej daje się rozumieć i rozwijać w pewnej wspólnocie interpretacyjnej, tej właśnie wspólnocie, która z natury rzeczy kontynuuje charyzmatyczność doświadczenia swojego Założyciela. Mam tu na myśli tradycję charyzmatyczną pasjonistycznej szkoły duchowości. Poza niewielkimi wyjątkami w omawianych opracowaniach mieliśmy do czynienia z taką właśnie wspólnotą. Należy żywić nadzieję, że wspólnota interpretacyjna będzie się umacniała i rozwijała przez dalsze poszukiwania inspiracji u samego źródła, to jest w duchowości św. Pawła od Krzyża, a zarazem otwierała się na inne inspiracje, które w swojej stałej aktualności Duch Święty do nas kieruje poprzez nowe doświadczenia we współczesnej rzeczywistości. Forum rocznika „Słowo Krzyża” stwarza możliwość tego dwustronnego otwarcia – na to, co stare, ale wciąż istotne i żywotne, i na to, co nowe, a wciąż mało poznane.

Renata Brewczyńska

Inspiracje duchowości pasyjnej

Misterium paschalne łączy w sobie kenozę Chrystusa i Jego wywyższenie. W jego szczytowych wydarzeniach, którymi są męka, śmierć, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i wylanie pełni Ducha Świętego dokonało się odkupienie świata oraz doskonałe uwielbienie Boga[1]. Dzieło zbawcze zrealizowane zostało przez miłość Boga do ludzi. Ta odkupieńcza miłość Stwórcy wciąż domaga się odpowiedzi ze strony człowieka, której wyrazem ma być świętość życia[2].

Tajemnica paschalna Chrystusa jest podstawą chrześcijańskiej świętości, choć na przestrzeni wieków zróżnicowane było rozłożenie akcentów na poszczególne wydarzenia dzieła zbawczego. Kerygma Kościoła pierwotnego kładła nacisk na wiarygodność Chrystusowego powstania z martwych[3], podczas, gdy wieki średnie i nawiązujący do ich nurtów pobożnościowych wiek XIX akcentowały w misterium Chrystusa przede wszystkim Jego mękę i śmierć krzyżową[4].

Akcentowanie bolesnych tajemnic życia Zbawiciela jest cechą charakteryzującą pasyjny nurt duchowości chrześcijańskiej. Według Karola Wojtyły u podstaw duchowości pasyjnej znajduje się szczególne powołanie kształtowane wokół tajemnicy męki i krzyża Chrystusowego, które „utożsamia się z osobistą

1 Por. B. Mokrzycki, *Kościół w świętości*, Warszawa 1982, s. 232.

2 Por. S. Urbański, „Pascha Chrystusa", Emaus 4 (2001) 30, s. 15.

3 Por. J. Szlaga, „Po śmierci a przed zmartwychwstaniem", w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1980, s. 90.

4 Por. D. Olszewski, „Motywy pasyjne w religijności polskiej XIX i XX wieku" w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H.D. Wojtyska, J.J. Kopeć, Lublin 1981, s. 94; por. P. Smosarski, „Męka Pańska w polskiej literaturze średniowiecznej", w: *Męka Chrystusa*..., s. 95.

duchowością pasyjną i stanowi centrum jej promieniowania"[5]. Nurt ten nie istnieje w oderwaniu od wydarzenia zmartwychwstania Pana, gdyż perspektywa Chrystusowego zwycięstwa nadaje zawsze istotny sens chrześcijaństwu, a samo określenie „tajemnica Chrystusa" nie oznacza tylko wydarzeń zewnętrznych ziemskiej egzystencji Słowa Wcielonego, ale przede wszystkim chwalebne życie dwóch natur w jednej Osobie[6]. Rzeczywistą zależność duchowości pasyjnej od misterium Wielkiej Nocy streszczają słowa Jana Pawła II, który mówi, iż „tajemnica pasyjna zawarta jest w tajemnicy paschalnej"[7].

Realizacja duchowości pasyjnej zakłada naśladowanie Chrystusa cierpiącego[8]. Jest ono odpowiedzią na wezwanie do uczestnictwa w życiu Bożym, czyli do realizacji życia mistycznego[9]. Historyczny wymiar procesów, jakie w człowieku dokonują się dzięki tej mistycznej jedności z Chrystusem upoważnia do ukazywania wzorów osobowych, które prezentując model osobistej świętości, nieustannie oddziaływują poprzez świadectwo doświadczenia Boga i zjednoczenia z Nim[10].

Niniejsze opracowanie powstało jako próba ukazania genezy pasjocentryzmu doświadczenia duchowego polskiej Mistyczki – Elizy Cejzik[11]; jako wzoru dążenia do zjednoczenia z Bogiem w tajemnicy Chrystusa, która w pełni odsłania się w Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu. Analiza pozostawionych przez nią listów[12]

5 K. Wojtyła, Duchowość pasyjna i duchowość paschalna *(szkic) w setną rocznicę kanonizacji św. Pawła od Krzyża*, AK 59 (1967) 70, s. 258-264.

6 Por. P.P. Ogórek, *Mistyka według T. Mertona*, Warszawa 1996, s. 136.

7 SD 21.

8 Por. B. Fraling, „Mistyka męki", w: *Leksykon mistyki*, pr. red. P. Dinzelbacher, Warszawa 2002, s. 215.

9 Por. S. Urbański, *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa 1999, s. 7.

10 Tamże.

11 Eliza Cejzik – urodziła się w Orenburgu na Uralu 18 XI 1858 r. jako córka polskich emigrantów: Michała i Julii z domu Konkołowicz. Na chrzcie św. otrzymała imiona Elżbieta Emilia, ale nazywana była przez wszystkich Elizą. Mieszkała w Pskowie, Petersburgu, Dąbrowicy na Wołyniu, w Warszawie oraz w Nowym Mieście nad Pilicą. Z inicjatywy o. Honorata Koźmińskiego założyła Zgromadzenie Sióstr Wynagrodzicielek Najświętszego Oblicza (za datę powstania Zgromadzenia przyjęto 21 XI 1888 r.). Zmarła w opinii świętości 16 II 1898 r. w Nowym Mieście i tam została pochowana na cmentarzu parafialnym; por. Na każdy dzień – Myśli Elizy Cejzik, wyb. i opr. D.M. Koman, Warszawa 1998; por. J.E. Czerko, „Zgromadzenie Sióstr Wynagrodzicielek Najświętszego Oblicza (1888-1988)", w: *Dziedzictwo Błogosławionego Honorata Koźmińskiego*, red. H.I. Szumił, G. Bartoszewski, Warszawa-Sandomierz 1998, s. 467-514; por. S. Urbański, „Cejzik Eliza", w: *Leksykon mistyki*..., s. 36-38; por. M. Małyska, „Cejzik Eliza", w: *Siostry zakonne w Polsce*, t. 1, Niepokalanów 1994, s. 34-36.

12 Listy Elizy Cejzik, w zgromadzeniu s. Marii Teresy od Oblicza Pańskiego, do kierownika

każe sądzić, iż do czynników inspirujących Elizę do rozwoju życia duchowego o specyfice pasyjnej należą: wymiar pasyjny życia konsekrowanego, nurt pasyjny ideału Franciszkowego oraz wynagradzający aspekt pasyjności w ujęciu bł. Honorata Koźmińskiego[13]. Opracowanie to ze względu na swą czysto teoretyczną formę nie ma na celu przedstawienia przejawów duchowości pasjocentrycznej, ani też elementów pobożności pasyjnej Elizy Cejzik. Jest jedynie spojrzeniem na trzy źródła, z których Mistyczka czerpała inspiracje do kształtowania swej duchowości i charyzmatu, który potem przekazała założonemu przez siebie zgromadzeniu.

Ponieważ bogactwo Bożych natchnień prowadzi każdego człowieka w jego duchowym doświadczeniu innymi drogami, dlatego temat niniejszego opracowania jest usprawiedliwiony jedynie w kontekście badań, których ta praca dotyczyła.

duchowego – o. Honorata Koźmińskiego w liczbie 201, jeden list do niezidentyfikowanego kapłana, jeden list do siostry zgromadzenia oraz trzy listy do m. Elżbiety Anny Stummer. Korespondencja obejmuje lata 1888-1898, czyli dziesięć lat życia zakonnego m. Cejzik. Treść listów ukazuje jej drogę do zjednoczenia mistycznego oraz samą istotę tego zjednoczenia Listy z okresu formacji zakonnej (lata 1888-1893) zawierają opisy biernych oczyszczeń oraz świadectwa współcierpienia z Chrystusem. Mistyczka relacjonuje w nich wewnętrzne doświadczenia szczęścia i cierpień duchowych nieustannie się przeplatających, co teologia mistyczna określa jako „falowanie miłości" Z lat 1893-1895 zachował się tylko jeden list opatrzony datą 18 kwietnia 1895 r., stanowiący opis mistyki oblubieńczej i pragnienia ofiary. Od lutego 1986 r. na nowo rozpoczyna się ożywiona korespondencja z o. Koźmińskim, która trwa dwa lata. Ostatni list do kierownika duchowego napisała m. Eliza 29 stycznia 1898 r., czyli 18 dni przed śmiercią. Listy z tego okresu obfitują w opisy bolesnych doświadczeń biernej nocy, przybierającej wyraźnie wymiar soteriologiczny charakteryzujący tzw. „trzecią noc ducha", czyli noc odkupieńczą.

13 Florentyn Wacław Jan Stefan Koźmiński (1829-1916), syn Stefana i Aleksandry z Kahlów, szkołę elementarną ukończył w Białej Podlaskiej, gimnazjum w Płocku, w 1844 rozpoczął studia na wydziale budownictwa Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie; pod wpływem zlaicyzowanego środowiska studentów stracił wiarę; nawrócił się w 1846 r. w Cytadeli Warszawskiej, gdzie został wtrącony za rzekomy udział w spisku przeciw władzy carskiej; po zwolnieniu z więzienia wstąpił do Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów przyjmując imię zakonne – Honorat; śluby wieczyste złożył w 1850 r., a w 1852 otrzymał święcenia kapłańskie; posługiwał w klasztorze warszawskim jako spowiednik, kaznodzieja, promotor Żywego Różańca, dyrektor III Zakonu; w 1855 r. założył zgromadzenie zakonne Sióstr Felicjanek; po kasacie klasztoru w 1864 r. przeniósł się do Zakroczymia, gdzie przez 28 lat apostołował jako spowiednik, rekolekcjonista i kaznodzieja dając początek nowej formie życia konsekrowanego ukrytego przed światem; założył łącznie 26 zgromadzeń; w 1892 r. po kasacie klasztoru zakroczymskiego został skierowany do Nowego Miasta n. Pilicą, gdzie odsunięty od zarządu zgromadzeniami i doświadczony licznymi cierpieniami i upokorzeniami, oddał się pracy pisarskiej; zmarł w wieku 87 lat, z czego 68 przeżył w zakonie, a 64 w kapłaństwie; starania o beatyfikację rozpoczęto w 13 lat po jego śmierci; 16 października 1988 r. Ojciec Święty Jan Paweł II zaliczył go do grona błogosławionych.

1. Wymiar pasyjny życia konsekrowanego

Nauczanie Kościoła wiąże ściśle życie konsekrowane z osobą Jezusa Chrystusa, ponieważ bierze ono od Niego początek, opiera się na łączności z Nim i zmierza do przeżywania Jego tajemnicy oraz do jak najgłębszego z Nim zjednoczenia[14]. Osoby zakonne mają naśladować Jezusa, tak, by „utożsamić się z Nim, przyjmując Jego dążenia i sposób życia"[15]. W tradycji życie konsekrowane było określane mianem „szkoły Chrystusa"[16]. Nie chodziło w niej jedynie o zewnętrzne upodobnienie się do Mistrza, lecz o rzeczywiste oddanie się służbie Bożej. Poprzez praktykowanie w tej służbie cnót pokory, posłuszeństwa, męstwa i czystości osoba powołana uczestniczy w Chrystusowym wyniszczeniu i w Chrystusowym życiu według ducha (por. Rz 8,1-13)[17]. Ujawnia to charakter paschalny życia konsekrowanego. Osoba powołana uczestniczy bowiem w Misterium Chrystusa, które integralnie łączy w sobie wydarzenie krzyża i wydarzenie zmartwychwstania[18].

Powołanie zakonne utożsamiane jest w teologii życia konsekrowanego z "wezwaniem Bożym"[19]. Znajduje się ono u początku drogi podejmowanej przez każdą osobę powołaną do życia według rad ewangelicznych. Istotę tego powołania stanowi dar Boży uzdalniający do życia w obranym stanie. Domaga się on odpowiedzi wyrażonej w zobowiązaniu pójścia za głosem Pana wzywającego do życia w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie według określonych reguł danego instytutu. Ten sposób życia uznawany był w tradycji jako „osiąganie doskonałej miłości (...) przez głębsze naśladowanie Jezusa Chrystusa"[20].

Akcentowana w tajemnicy powołania zakonnego idea naśladowania Chrystusa wskazuje na cechy chrystocentryczne tego powołania. Rozlega się ono w głębi sumienia jako zaproszenia do pójścia za Panem w Jego paschalnej tajemnicy[21]. Człowiek zostaje wezwany do ścisłego zjednoczenia ze zbawczym dziełem

14 Por. J. Misiurek, „*Vita consecrata* w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II o życiu zakonnym", w*: Vita consecrata. Adhortacja, tekst i komentarze*, red. A. J. Nowak, Lublin 1999, s. 167.

15 VC 18.

16 J. Misiurek, „*Vita consecrata* w świetle...", s. 168.

17 Por. DZ 5; por. J. Misiurek, „*Vita consecrata* w świetle...", s. 168.

18 Por. S. Urbański, „Mistyka życia konsekrowanego", w: *Vita consecrata*..., s. 368.

19 A. Marchetti, *Zarys teologii życia duchowego*, t. 3, Kraków 1996, s. 103.

20 Z. Pawlak (red.), *Katolicyzm A-Z*, Poznań 1982, s. 390.

21 Por. J. Misiurek, „*Vita consecrata* w świetle...", s. 169; por. A. Marchetti, *Zarys teologii*..., s. 91.

Chrystusa, które obejmuje dwie fazy: uniżenia, czyli męki i śmierci krzyżowej Syna Bożego i wywyższenia, czyli Jego chwalebnego zmartwychwstania, wniebowstąpienia i zesłania Ducha Świętego[22]. Przyjęcie daru powołania zakonnego staje się równoznaczne z naśladowaniem Zbawiciela, aż po „duchowe utożsamienie się osoby zakonnej z osobą Chrystusa"[23] polegające głównie na śmierci i zmartwychwstaniu wraz z Nim[24].

Współczesne nauczanie Kościoła na temat życia konsekrowanego ukazuje szczególne znaczenie krzyża w tajemnicy powołania. Jan Paweł II stwierdza wręcz, że „kontemplacja ukrzyżowanego Chrystusa jest źródłem natchnienia dla wszystkich powołań i z niej biorą początek (...) wszystkie dary, a zwłaszcza dar życia konsekrowanego"[25]. Przez wierność tajemnicy krzyża osoba powołana wyznaje wiarę w miłość Trójcy, zyskując jednocześnie teologiczny fundament i przyczynę umożliwiającą pełną realizację tej miłości w swoim życiu[26]. W ten sposób daje ona odpowiedź na Jezusowe wezwanie do udziału w dziele Odkupienia. U podstaw tego zaproszenia znajduje się „wewnętrzne spotkanie z miłością Chrystusa"[27], która jest miłością odkupieńczą[28].

Naśladowanie Chrystusa na drodze powołania zakonnego przybiera postać konsekracji, czyli całkowitego i wyłącznego oddania się Panu na całą wieczność[29]. Tradycja monastyczna uważała ją za „drugi chrzest", który przedłuża i nadaje wartość pierwszemu[30]. Nauka Soboru Watykańskiego II przypomniała, iż sakrament chrztu świętego ze swą chrzcielną konsekracją stanowi podstawę wszelkiej konsekracji, a więc także konsekracji zakonnej. „Korzeniami sięga ona głęboko w konsekrację chrztu i pełniej ją wyraża"[31]. Jak bowiem przez chrzest człowiek został zanurzony w śmierć Chrystusa (por. Rz 6,3-4), tak przez świadome i dobrowolne poświęcenie się Bogu wchodzi w tajemnicę paschalną, która jest szczytem i centrum Odkupienia dokonanego przez Jezusa[32].

---

22 Por. B. Mokrzycki, *Kościół...*, s. 232.

23 M. Szymula, Duchowość *zakonna. Duchowość zakonna według nauczania bł. Honorata Koźmińskiego*, Warszawa 1998, s. 40.

24 Por. J. Misiurek, „*Vita consecrata* w świetle...", s. 169.

25 VC 23.

26 Por. S. Urbański, *Mistyka życia...*, s. 368.

27 RD 3.

28 Por. tamże.

29 Por. M. Chmielewski, *Sto jeden pytań o życie duchowe*, Lublin 1999, s. 118.

30 Por. A. Marchetti, *Zarys teologii...*, s. 97.

31 DZ 5.

32 Por. RD 7.

Konsekracja zakonna dokonuje się przez profesję ewangelicznych rad czystości, ubóstwa i posłuszeństwa[33], które według tradycji stanowią treść trzech ślubów zakonnych[34]. Śluby te streszczają zawarte w Ewangelii rady i zachęty Chrystusa do życia doskonałego. Są one przeciwstawieniem trzech głównych pożądliwości, jakich doznaje człowiek po grzechu pierworodnym (por. 1 J 2,16). Pożądliwości oczu przeciwstawia się ubóstwo, pożądliwości ciała – czystość, a pysze – posłuszeństwo[35].

W konsekracji zakonnej wyodrębnić można element pozytywny i negatywny[36]. Elementem pozytywnym jest całkowite przeznaczenie osoby na służbę Bożą, przez co zyskuje ona możliwość pełni rozwoju życia chrześcijańskiego. W teologii życia konsekrowanego owa pełnia rozumiana jest jako oddanie się „umiłowanemu nade wszystko Bogu"[37], w całkowitej wolności wobec spraw doczesnych[38]. Troszcząc się wyłącznie o miłość i chwałę Boga człowiek kształtuje swe postępowanie zgodnie z najwyższą normą, jaką jest wola Boża. Pomaga mu w tym intensywna praktyka modlitwy, umartwienia i skupienia. Aspekt pozytywny profesji zakonnej będącej odpowiedzią na Bożą konsekrację uwypukla św. Tomasz z Akwinu, gdy przypisuje jej odpuszczenie wszystkich grzechów. Tok jego rozważań jest następujący: jeśli grzechy okupuje jałmużna, to tym bardziej odpuszcza je całkowita ofiara złożona Stwórcy z własnego życia[39].

Konsekracja zakonna niesie w sobie również element negatywny. Jest on szczególnie ważny przy analizie wymiaru pasyjnego życia konsekrowanego. Element negatywny znajduje swój wyraz w wyrzeczeniu się siebie i świata, przez co dokonuje się oderwanie od rzeczywistości ziemskich. Nie jest ono skutkiem pogardy dla świata, ale rodzi się z pragnienia oddania się służbie Bożej i sprawom Królestwa Niebieskiego[40].

Aspekt negatywny konsekracji zakonnej uwidacznia się w ofiarniczym wymiarze życia osoby powołanej. Według teologów dobrowolna i całkowita

33 Por. M. Chmielewski, *Sto jeden pytań...*, s. 118.

34 Por. M. Szymula, *Duchowość zakonna...*, s. 48.

35 Por. M. Chmielewski, *Sto jeden pytań...*, s. 118.

36 Por. A. Marchetti, *Zarys teologii...*, s. 95.

37 KK 44.

38 Por. A. Marchetti, *Zarys teologii...*, s. 96.

39 Por. S. th. II-II, 189, 3, 3.

40 Por. A. Marchetti, *Zarys teologii...*, s. 95.

ofiara złożona z siebie Bogu stanowi istotny element życia konsekrowanego[41]. Nie można wykluczyć lub pomniejszyć znaczenia tej ofiary, gdyż całkowitość i wyłączność konsekracji wymaga ciągłego wyrzekania się swoich skłonności i zamiłowań. Według współczesnego nauczania Kościoła „prawo wyrzeczenia jest odbiciem tajemnicy Kalwarii, aby odnaleźć się pełniej w Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym"[42].

Ofiarniczy aspekt życia konsekrowanego wyraża się głównie w praktykowaniu rad ewangelicznych. „Oficjalna ofiara"[43], do której każdy zakonnik zobowiązuje się wobec Boga i Kościoła polega na zachowaniu czystości, ubóstwa i posłuszeństwa w duchu i karności danego instytutu. Św. Tomasz twierdzi, iż praktyka tych rad dokonuje w życiu konsekrowanym całopalnej ofiary. Przez nie człowiek ofiarowuje Bogu to, co ma najdroższego: dobra zewnętrzne poprzez ślub ubóstwa, dobra i przyjemności zmysłowe poprzez ślub czystości, oraz dobra umysłowe przez ślub posłuszeństwa, na mocy którego oddaje Bogu swoją wolę, która jest zasadą wszelkiej działalności wewnętrznej[44]. Rolę nadrzędną w tym darze z siebie stanowi wewnętrzna intencja. Ofiara życia ma wartość jedynie wówczas, gdy jej motywem jest miłość[45].

Praktyka ślubów połączona z zachowaniem reguł instytutu zmierza ku ogołoceniu osoby konsekrowanej z miłości własnej przez wyrzeczenie określane w Ewangelii jako podjęcie krzyża (por. Mt 16,24)[46].

Osoba składająca śluby jest szczególnie wezwana do naśladowania Zbawiciela w tajemnicy Jego krzyża[47]. Autorzy literatury mistycznej pouczają, że od chwili, gdy Pan Jezus zawisł na drzewie hańby, aby odkupić świat, drzewo to – krzyż stało się symbolem miłości i cierpienia[48]. Dla osoby konsekrowanej krzyż staje się od chwili profesji nie tylko symbolem, ale rzeczywistym „programem życia"[49].

41 Por. tamże, s. 93.

42 RD 10.

43 A. Marchetti, *Zarys teologii...*, s. 98.

44 Por. S. th. II-II, 186, 7.

45 Por. Łukasz od św. Józefa, *Świętość zakonna według Przestróg duchownych św. Jana od Krzyża*, Kraków 1942, s. 335.

46 Por. A. Marchetti, Zarys teologii..., s. 98.

47 Por. M. Szymula, „Życie konsekrowane według rad ewangelicznych na podstawie nauczania bł. Honorata Koźmińskiego", WST XI /1998, s. 246.

48 Por. Łukasz od św. Józefa, *Świętość zakonna...*, s. 292.

49 A. Marchetti, *Zarys teologii...*, s. 99.

Na mocy konsekracji wyrażonej w profesji rad ewangelicznych osoba powołana zostaje wezwana do uczestnictwa w krzyżowej śmierci Odkupiciela. Potwierdzając ślubami wybór życia konsekrowanego upodabnia się do Chrystusa umierającego na krzyżu i łączy się z Nim w nieustannym akcie uwielbienia, który On ustawicznie składa Ojcu w ofierze za zbawienie świata[50].

W tradycji monastycznej wprost utożsamiano życie zakonne z ukrzyżowaniem. Bowiem w chwili konsekracji osoba powołana oficjalnie wyraża zgodę na „krzyżowanie" siebie. Polega ono na przekreśleniu własnego egoizmu i trwaniu w „pokorze życia ukrytego"[51]. Dzięki tym pasyjnym elementom życie konsekrowane zyskało już u początków rozwoju swojej teologii miano "długotrwałego męczeństwa"[52], a pragnienie naśladowania Chrystusa, zwłaszcza w Jego męce, stworzyło teologiczną koncepcję, według której w znaku trzech gwoździ przybijających Jezusa do krzyża wielu autorów upatrywało symbol ewangelicznych rad czystości, ubóstwa i posłuszeństwa[53].

Ewangeliczne rady czystości, ubóstwa i posłuszeństwa uznawane są powszechnie za elementy specyfikujące życie konsekrowane[54]. I choć na mocy chrztu świętego wszyscy są powołani do ich zachowania stosownie do swego stanu[55], to w życiu osób konsekrowanych praktyka tych trzech rad przybiera formę radykalną określoną przez ustawy danego instytutu[56]. Osoba powołana ma obowiązek nie tylko wyrzec się zła, jak każdy chrześcijanin, w sferach określonych przez czystość, ubóstwo i posłuszeństwo, ale również rezygnuje z wielu rzeczy dobrych i godziwych, by wypełnić swe zadanie, jakim jest wyłączna służba Bogu[57].

Kolejność, w jakiej ukazuje się rady ewangeliczne jest znamienna dla poszczególnych etapów historii życia konsekrowanego[58]. Po Soborze

50 Por. tamże, s. 100.

51 Por. S. Urbański, *Mistyka życia*..., s. 369.

52 Por. J. Meynckens, *Zarys doskonałości zakonnej*, Kraków 1925, s. 92.

53 Por. J. Meynckens, *Zarys*..., s. 92; por. J. Misiurek, „Doskonałość zakonna w świetle pism Bonawentury Meressa OSPPE (zm. 1808)", w: Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej, t. 2, Lublin 1998, s. 201; por. P. Semenenko, Listy duchowne, Kraków 1924, s. 69.

54 Por. KK 47; por. Z. Pawlak (red.), *Katolicyzm A-Z*..., s. 390.

55 Por. VC 30.

56 Por. A.J. Nowak, „Duchowość osób konsekrowanych", w: *Vita consecrata*..., s. 181.

57 Por. A. Marchetti, Zarys teologii..., 95.

58 Por. A.J. Nowak, „*Confessio Trinitatis* w radach ewangelicznych", w: *Vita consecrata*..., s. 251.

Watykańskim II przyjęto następującą kolejność wymieniania rad: czystość, ubóstwo, posłuszeństwo[59]. Według współczesnych teologów jest to porządek zgodny z nauką Nowego Testamentu, w którym celibat i dziewictwo są jasno i jednoznacznie preferowaną drogą życia, podczas gdy ubóstwo i posłuszeństwo obecne są w przesłaniu Nowego Testamentu pośrednio[60]. Pierwszeństwo czystości podkreśla dobitnie w swym nauczaniu również Jan Paweł II, nazywając ją pierwszą i najistotniejszą wśród rad ewangelicznych[61].

Czystość podjęta dla Królestwa Bożego (por. Mt 19,12) jest naśladowaniem Chrystusa w Jego paschalnej tajemnicy, gdyż łączy w sobie dobrowolne wyrzeczenie się doczesnych radości życia małżeńskiego i rodzinnego oraz eschatologiczną zapowiedź zmartwychwstania i życia wiecznego[62].

Wielu autorów analizuje ślub czystości w teologicznej perspektywie krzyża. Według nich to na Golgocie dziewicza miłość Jezusa do Ojca i do wszystkich ludzi wyraziła się w sposób najdoskonalszy. Jego śmierć określana jest w literaturze mistycznej jako śmierć "Króla wszelkiej czystości"[63].

Życie według ewangelicznej rady czystości oznacza głębsze wejście w rzeczywistość zaparcia się siebie należącą do istoty misterium paschalnego; w dokonujące się mocą chrztu świętego umieranie z Chrystusem, by wraz z Nim zmartwychwstać. To radykalne zaparcie się siebie w praktykowaniu czystości określane jest jako „antycypacja śmierci"[64], gdyż w ślubie tym osoba zakonna zostawia to, co inni chrześcijanie zostawiają w chwili śmierci[65]. Dlatego osoby, które przez ślub czystości naśladują nieskalane życie Zbawiciela, winny nie tylko praktykować umartwienie[66], ale składać swoje ciało jako „żertwę ofiarną" w uobecnianym na ołtarzach Misterium Paschalnym[67].

Ewangeliczna rada ubóstwa pozwala osobie konsekrowanej uczestniczyć w ogołoceniu Chrystusa, który będąc bogaty, dla nas stał się ubogi, aby nas

59 Por. KK 43; por. DZ 1.

60 Por. T. Dubay, *Życie zakonne*, Niepokalanów 1994, s. 87-88.

61 Por. VC 14.

62 Por. RD 11.

63 J. Popławski, *Kaspra Drużbickiego teologia krzyża*, Lublin 1997, s. 186; por. VC 23.

64 T. Dubay, *Życie...*, s. 33.

65 Por. tamże.

66 Por. DZ 12.

67 Por. A.J. Nowak, *Osoba konsekrowana. Ślub czystości*, t. 3, Lublin 1999, s. 161–162.

ubóstwem swoim ubogacić (por. 2 Kor 8,9)[68]. Podjął je Zbawiciel od momentu narodzin, poprzez skromne życie w Nazarecie oraz doświadczenia niedostatku w życiu apostolskim, po mękę i śmierć, gdzie Jego ubóstwo osiągnęło szczyt. Ogołocony ze wszystkiego zawisł na krzyżu, Jego szaty rozdzielili między siebie żołnierze, pogrzebano Go w cudzym grobie, a po sobie nie pozostawił żadnych dóbr materialnych[69].

Jezusowe ubóstwo głoszone czynami, słowami i życiem jawi się jako upokarzające, bardzo bolesne i całkowite[70]. Również osoby powołane pragnące naśladować ten Boski wzór winny przez częste rozważanie przykładu Mistrza rozpalać w sobie pragnienie życia ubóstwem[71], tak, by były ubogie w duchu i w rzeczywistości[72].

Rada posłuszeństwa jest wezwaniem, którego źródło stanowi Chrystusowe „posłuszeństwo aż do śmierci" (por. Flp 2,8). Według nauczania Jana Pawła II, wśród trzech przyjętych w Tradycji ewangelicznych zaleceń Mistrza ta najlepiej wyraża całe misterium Odkupienia[73], ponieważ właśnie przez posłuszeństwo aż do śmierci Jezus odkupił i uświęcił ludzi[74].

Do życia radą posłuszeństwa Pan wzywa wszystkich, którzy szukają swego udziału w zbawczym dziele paschalnym i własnej drogi uświęcenia. Zaproszenie to odnosi się w sposób szczególny do osób konsekrowanych, które na mocy ślubu składają w ofierze Bogu swoją wolność i wolę. Według św. Tomasza są to największe dobra, jakie człowiek posiada[75]. Osoby powołane wyrzekają się dysponowania nimi według własnych upodobań ślubując uległość względem przełożonych, by w ten sposób zjednoczyć się „trwalej i bezpieczniej ze zbawczą wolą Boga"[76]. Wstępują w ten sposób w ślady Zbawiciela, który przez bolesną uległość woli Ojca (por. Łk 22,42) oddał życie na okup za wielu (por. Mt 20,28).

Liczni autorzy podkreślają priorytetową rolę posłuszeństwa w życiu

68 Por. DZ 13.

69 Por. J. Popławski, *Kaspra Drużbickiego*..., s. 186.

70 Por. M. Szymula, *Duchowość zakonna*..., s. 192.

71 Por. J. Meynckens, *Zarys doskonałości*..., s. 103.

72 Por. DZ 13.

73 Por. RD 11.

74 Por. DZ 1.

75 Por. S. th. II-II, 104, 3.

76 DZ 14; por. M. Chmielewski, *Sto jeden pytań*..., s. 121.

konsekrowanym, nazywając je „znakiem", po którym można poznać prawdziwego naśladowcę Jezusa Chrystusa[77]. Wskazując zaś na zobowiązania, jakie niesie ze sobą przymierze zawarte poprzez ślub posłuszeństwa, mówią o gotowości do męczeństwa[78].

2. Nurt pasyjny ideału Franciszkowego

Podejmując analizę nurtu pasyjnego ideału franciszkańskiego odnieść się należy do tego, co pierwotne w duchowości franciszkańskiej[79], a więc do osobistego doświadczenia pokuty stanowiącej istotę pasyjności świętego Franciszka z Asyżu[80].

Życie w pokucie jest specyficznym dla Franciszka stylem naśladowania Chrystusa[81]. Jego *imitatio Christi* wskazuje na charakter chrystocentryczny duchowości Biedaczyny. Ów chrystocentryzm o specyfice pasyjnej, wyrażający się w pokucie, zwany jest przez licznych autorów fundamentem duchowości franciszkańskiej[82].

---

77 Por. J. Meynckens, *Zarys doskonałości*..., s. 121.

78 Por. A.J. Nowak, *Osoba konsekrowana. Ślub posłuszeństwa*, t. 2, Lublin 1994, s. 109.

79 Pojęcie „duchowość franciszkańska" utożsamiane jest w literaturze z doświadczeniem chrześcijańskim całej duchowej rodziny świętego Franciszka, która zgromadziła się wokół niego, by podjąć głoszone i realizowane w życiu świętego Biedaczyny ideały. Odróżnia się to, co „franciszkańskie" od tego, co „Franciszkowe", czyli co stanowi osobiste doświadczenie Świętego. Według o. Iammaronne nie należy jednak kategorycznie rozgraniczać tych pojęć, a w konsekwencji rzeczywistych ideałów, gdyż wyjątkowość i radykalność duchowego doświadczenia Franciszka znajduje swój wyraz i ciągłość w życiu tych, którzy uznają go za Ojca i przewodnika. Dowodów na to dostarcza historia rodziny franciszkańskiej z jej licznymi reformami podejmowanymi na przestrzeni wieków. Ich celem był powrót do pierwotnego ideału Założyciela. Pragnienie wierności charyzmatowi zakonu zawsze łączyło się z odkryciem na nowo osobistego charyzmatu świętego Franciszka – por. P. Spiller, „Charyzmat życia zakonnego w Kościele", w: Formacja zakonna 4, red. J.W. Gogola, Kraków 1998, s. 270-273; por. P. Liszka, *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*, Wrocław 1996, s. 153-169; por. B. Szewczul, *Troska Kościoła o zachowanie patrimonium przez instytuty życia konsekrowanego na podstawie dokumentów kościelnych z lat 1917 – 1996*, Warszawa 1999, mps, UKSW, s. 129-145.

80 Por. K. Esser, E. Grau, *Odpowiedzieć miłością.. Franciszkańska droga do Boga*, tłum. A. Czarnocki, Niepokalanów 1994, s. 9.

81 Por. G. Iammarrone, *Duchowość franciszkańska*, tłum. P. Anzulewicz, Kraków 1998, s. 46; por. *Reguła i życie Braci i Sióstr Trzeciego Zakonu Regularnego św. Franciszka. Tekst, komentarz, historia*, opr. G. Bartoszewski, Warszawa 1992, s. 84.

82 Por. tamże, s. 45.

Wezwanie do życia pokutnego pochodzi od Boga, nie zaś z postanowienia człowieka[83]. Inicjatywa Boża jest wyrazem miłosierdzia Stwórcy (por. Rz 9,16), dlatego jedyną postawą, jaką winien przyjąć człowiek wobec tego obdarowania jest wdzięczność i gotowość odpowiedzi na Boże dary. Życie pokuty staje się taką odpowiedzią na zbawcze dzieło Boga dokonane w Chrystusie. Pokuta jest czynnym włączeniem w dzieło zbawcze wyrażone w stworzeniu, odkupieniu i ostatecznym spełnieniu człowieka w Chrystusie[84].

Motywem wiodącym do podjęcia „życia pokuty" jest miłość[85]. Według o. Gemelliego jest ona główną cnotą franciszkańską i objawia się we wszystkich innych cnotach[86]. Dlatego często w literaturze teologicznej ideał Franciszkowy, czyli "życie pokuty" utożsamia się wprost z miłością ku Bogu w Trójcy Jedynemu, która potęguje się przez miłość do Chrystusa Boga-Człowieka dzięki kontemplacji Jego Bóstwa i Człowieczeństwa oraz dzięki wiernemu naśladowaniu Go, zwłaszcza w uniżeniu i wyniszczeniu z miłości do ludzi[87].

Pojęcie „pokuty" w przesłaniu pism świętego Patriarchy jest znacznie szersze niż same zewnętrzne akty pokutne, jak posty, umartwienia i inne surowe praktyki służące podporządkowaniu ciała duchowi. Analizując pisma Franciszka można utożsamić „pokutę", a w konsekwencji „życie pokuty" z ewangeliczną *metanoią*, czyli całkowitą przemianą wewnętrzną polegającą na zwróceniu się człowieka ku Bogu[88]. „Życie pokuty" stało się dla Franciszka ideałem już od chwili nawrócenia, czego wyrazem są zapisane w jego Testamencie słowa: „Mnie, bratu Franciszkowi, Pan dał tak rozpocząć życie pokuty"[89].

Chrystocentryzm Franciszka wyrażał się w umiłowaniu Zbawiciela i kroczeniu za Nim, aż po mistyczne utożsamienie się z Panem w wydarzeniu Alwerni[90]. Biograf Świętego, Tomasz z Celano opisuje to w słowach: „Zaprawdę bardzo dużo miał wspólnego z Jezusem. Jezusa nosił w sercu, Jezusa na ustach, Jezusa

83 Por. K. ESSER, E. GRAU, *Odpowiedzieć miłością*..., s. 12.

84 Por. tamże, 14-15.

85 Por. A. GEMELLI, *Franciszkanizm*, Warszawa 1988, s. 23.

86 Por. tamże, 24.

87 Por. P. BRZOZOWSKA, „Duch zakonu franciszkańskiego na podstawie Pism świętego Franciszka", w: *Ku doskonałości zakonnej*, red. J.R. Bar, Warszawa 1979, s. 125.

88 Por. *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, tłum. K. Ambrożkiewicz, Warszawa 1990, s. 307; por. K. ESSER, E. GRAU, *Odpowiedzieć miłością*..., s. 12.

89 *Pisma św. Franciszka*..., s. 124.

90 Por. tamże, s. 33.

w uszach, Jezusa w oczach, Jezusa na rękach, Jezusa w całym ciele”[91]. Teologowie franciszkańscy określają postawę Świętego wręcz jako „całkowite zatracenie się w Chrystusie”[92].

W literaturze dotyczącej chrystocentryzmu Franciszkowego spotyka się rozróżnienie na chrystocentryzm zewnetrzny i wewnętrzny[93], zwany też zewnętrzną i wewnętrzną dziedziną naśladowania Chrystusa[94].

Chrystocentryzmem Franciszkowym od strony zewnętrznej nazywają teologowie jego styl życia będący próbą wiernego odtworzenia życia Jezusa. Naśladowanie Mistrza znajdowało wyraz przede wszystkim w praktykowaniu miłości i ubóstwa[95].

Chrystocentryzm wewnętrzny jest modlitewnym zapatrzeniem się w Zbawiciela[96]. Autorzy określają je jako kontemplację, gdyż zarówno świadectwa samego Franciszka, jak i jego biografie świadczą jednoznacznie, że dostąpił on najwyższego stanu zjednoczenia z Bogiem, zwanego przez teologię mistyczną kontemplacją wlaną[97]. W tej miłosnej kontemplacji rozważał Franciszek całe życie Pana, ale liczni autorzy zgodnie podkreślają, że za szczególny objaw miłości Bożej uznawał tajemnice Syna Bożego, w których Jego człowieczeństwo było najbardziej poniżone i cierpiące: wcielenie, krzyż i Eucharystię[98].

W tajemnicy wcielenia dostrzegał Franciszek przede wszystkim pokorę i uniżenie Syna Bożego już od chwili Zwiastowania. W wydarzeniu tym akcentuje kenozę, wyniszczenie Chrystusa, który przychodząc na ten świat zrzekł się Boskich przywilejów, stając się jednym z nas, a nawet więcej – stając się Sługą (por. Flp 2, 5-8), tym, który będąc bogatym, dla nas stał się ubogim (por. 2 Kor 8,9)[99].

---

91 Tomasz z Celano, „Życiorys pierwszy św. Franciszka z Asyżu”, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 1, red. S. Kafel, Warszawa 1981, s. 115.

92 K. Esser, E. Grau, Odpowiedzieć miłością..., s. 22.

93 Por. P. Brzozowska, Duchowość zakonu..., 102. 107.

94 Por. M. Wszołek, „Duchowość franciszkańska i jej aktualność”, w: *Kultura życia wewnętrznego*, red. J. Krucina, Wrocław 1983, s. 175.

95 Por. tamże.

96 Por. P. Brzozowska, *Duchowość zakonu*..., s. 102 i 107.

97 Por. G. Iammarrone, *Duchowość*..., s. 66-67; por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 1998, s. 661-676.

98 Por. L. Iriarte, *Powołanie franciszkańskie*, tłum. S. Kafel, Kraków 1999, s. 61; por. M. Wszołek, *Duchowość franciszkańska*..., s. 175; por. G. Iammarrone, *Duchowość*..., s. 32.

99 Por. L. Iriarte, *Powołanie*..., s. 61.

W scenie zwiastowania odnajdował nieustanną zachętę do wyrzekania się siebie samego, przez co realizował ideał życia pokutnego. Nie może mieć ono bowiem innego fundamentu poza tym, który założył sam Bóg przez fakt wcielenia Swego Syna[100].

Pierwszy biograf Świętego, Tomasz z Celano, podkreśla, że Franciszek był niezmordowany w rozpamiętywaniu słów Wcielonego Słowa i roztrząsaniu Jego dzieł. Codziennie przeżywał życie Jezusa, ale „przede wszystkim tkwiła mu w pamięci pokora zawarta we wcieleniu i miłość ujawniona w męce, tak, że ledwie mógł o czym innym myśleć"[101].

Kontemplacja pokory, jak również ubóstwa Boga Wcielonego przynaglała Franciszka do dania odpowiedzi miłością na Miłość, która przyszła do swoich, a swoi Jej nie przyjęli (por. J 1,11).

Tajemnica wcielenia, która objawiła się oczom ludzkim w Noc Bożego Narodzenia obecna była w sposób szczególny w duchowym doświadczeniu świętego Franciszka. Z właściwym sobie zmysłem konkretności starał się poznać Jezusa Chrystusa w Jego najgłębszym życiu wewnętrznym, w Jego wielkości jako Człowieka i Boga. Dlatego uprzytamniał sobie na nowo sceny z Ewangelii, wśród których szczególnym upodobaniem darzył opis wydarzenia Nocy Betlejemskiej[102]. W tym celu zapoczątkował tzw. „jasełka" i z jego inicjatywy zakorzenił się w tradycji Kościoła zwyczaj urządzania „żłóbka". W zamyśle Franciszka istotną podstawą tych zewnętrznych wyrazów pobożności chrystocentrycznej miało być pragnienie naśladowania Zbawiciela w Jego uniżeniu i wyniszczeniu od żłóbka aż po krzyż. To specyficzne dla Świętego połączenie tajemnic z życia Jezusa miało swe uzasadnienie w przeświadczeniu o jednym Misterium Zbawczym, którego treścią była cała egzystencja Pana[103].

Pasyjny wymiar życia Zbawiciela od momentu wcielenia podkreślają pisma świętego Patriarchy. Układając „Oficjum o męce Pańskiej" sławił w nim główne tajemnice Boga-Człowieka. Jest tam też psalm na Boże Narodzenie. Składa się z licznych cytatów biblijnych sławiących wielką łaskę Ojca Niebieskiego zsyłającego Swe Słowo. Charakterystyczne jest jednak zakończenie tej modlitwy, w którym Autor pisze: „Składajcie ciała wasze w ofierze i dźwigajcie Jego święty

100 Por. G. Iammarrone, *Duchowość*..., s. 16.

101 Tomasz z Celano, „Życiorys pierwszy...", s. 61.

102 Por. A. Gemelli, *Franciszkanizm*..., s. 330.

103 Por. B. Mokrzycki, *Kościół*..., s. 230.

krzyż i zachowujcie aż do końca Jego najświętsze przykazania”[104]. Pasyjna tajemnica krzyża jest więc dla Franciszka punktem centralnym Dzieła zbawczego dokonanego w Chrystusie oraz stanowi interpretację wszystkich wydarzeń z życia Zbawiciela[105].

Całkowite ukierunkowanie na wyniszczenie, które cechuje życie Zbawiciela od wcielenia, znajduje swój szczyt na Kalwarii. Tajemnicę Syna Bożego składającego siebie w ofierze, by spełnić wolę Ojca i dać dowód miłości do ludzi, kontempluje święty Franciszek z pietyzmem. Tajemnica zbawczego cierpienia Jezusa była mu szczególnie bliska, co potwierdza tradycja franciszkańska przekazując, iż to właśnie w Misterium męki i śmierci Chrystusa dokonało się prawdziwe upodobnienie się świętego Biedaczyny do Mistrza. Idąc mistyczną drogą odwzorował w sobie ideał Ukrzyżowanego stając się „serafinem miłości”[106].

U źródeł procesu „utożsamiania się”[107] z Odkupicielem znajduje się doświadczenie osobowego spotkania z tajemnicą krzyża. Tomasz z Celano opisuje mistyczne doświadczenie, jakie zostało udzielone Świętemu przed Krucyfiksem w ruinach kościoła świętego Damiana. Biograf relacjonuje, że doznał tam Święty „niezwykłych nawiedzeń łaski, tak, że czuje się kimś innym, niż wszedł (...). Odtąd jego świętą duszę przebiło współcierpienie z Ukrzyżowanym (...). Od tego czasu nie mógł powstrzymać się od płaczu. Nawet głośno płakał nad męką Chrystusa, jakby zawsze miał ją przed oczyma. Wzdychaniami napełniał drogi, a wspominając rany Chrystusowe, nie dawał się pocieszyć”[108]. Łaska Bożego doświadczenia sprawiła, że Ukrzyżowany „wrósł w głębię umysłu”[109] Franciszka, a krzyż stał się umiłowanym przedmiotem jego rozmyślań. Nazywał go „księgą” posiadającą tylko jedną stronę – Jezusa Ukrzyżowanego, którego wizerunek odtwarzał w sercu[110]. Tak „zagłębił się w księdze krzyża Chrystusa”, że u schyłku swego życia mógł powiedzieć, iż zna ubogiego, ukrzyżowanego Pana i nie potrzebuje już żadnej innej księgi[111]. Owoce kontemplacji krzyża Jezusowego w życiu Biedaczyny opisuje święty Bonawentura: „Ta wielka i przedziwna tajemnica krzyża (...)

104 *Pisma św. Franciszka*..., s. 265.

105 Por. tamże, s. 243.

106 G. Iammarrone, *Duchowość*..., s. 33; por. L. Iriarte, *Powołanie*..., s. 66.

107 L. Iriarte, *Powołanie*..., s. 66.

108 Tomasz z Celano, „Życiorys drugi św. Franciszka z Asyżu”, w: *Wczesne źródła*..., s. 101.

109 A. Gemelli, *Franciszkanizm*..., s. 319.

110 Por. tamże, s. 365.

111 Por. Tomasz z Celano, „Życiorys drugi...”, s. 105.

w pełni została objawiona temu prostaczkowi Chrystusowemu, aby przez całe życie kroczył tylko śladami krzyża, odczuwał tylko słodycz krzyża i tylko chwałę krzyża głosił”[112].

Ponieważ Franciszek „nosił w sercu wkorzeniony krzyż Chrystusa”[113] dokonała się w nim przemiana, dzięki której ten znak zbawienia stał się kryterium jego życia wewnętrznego i zewnętrznego. Ewangeliczna *metanoia* uczyniła życie Poverella „współistnieniem i współcierpieniem”[114] z ukrzyżowanym Panem. Tomasz z Celano określa je jako *passionis Christi compassio* – „współczuciem z cierpieniami Chrystusa”[115]. Uczestnictwo w cierpieniach Zbawiciela pojmował Franciszek podobnie, jak św. Paweł, który głosił, że Chrystus jest Głową Kościoła, a każdy ma w swym ciele „dopełniać braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (por. Kol 1, 18a. 24)[116].

Franciszkowe „dopełnianie udręk Chrystusa” było wypełnieniem zadania naprawy Domu Bożego, w którego symbolu dopiero z czasem Święty dostrzegł Mistyczne Ciało Pana, czyli Kościół nabyty krwią Najwyższego. Wierząc, że Kościół narodził się z Chrystusowej ofiary na krzyżu i że tą ofiarą wciąż się karmi, Franciszek chciał naśladować swego Mistrza również poprzez całkowity dar z siebie dla dobra Mistycznego Ciała. Powodowało nim jedno pragnienie, aby „przez żar największej miłości przemienić się zupełnie w Ukrzyżowanego”[117].

Ochotnie przyjęta łaska współcierpienia ze Zbawicielem owocowała w życiu Patriarchy coraz doskonalszym zjednoczeniem z Chrystusem. Wyrazem tego stało się fizyczne upodobnienie do Ukrzyżowanego przez dar stygmatów[118]. Autorzy z dziedziny teologii mistycznej nauczają, iż celem stygmatów, czyli ran Chrystusowych odbitych w ciele ludzkim, jest współcierpienie ze Zbawicielem, upodobnienie się do Mistrza i Oblubieńca. Dlatego nazywa się je „ranami miłości ku Jezusowi ukrzyżowanemu”[119]. To On sam za pomocą świetlanych promieni wyciska je na ciele stygmatyków, których chce ukształtować według

112 „Życiorys większy św. Franciszka z Asyżu”, w: *Wczesne źródła*.., s. 334.

113 Tomasz z Celano, „Życiorys drugi...”, s. 211.

114 K. Esser, E. Grau, *Odpowiedzieć*..., s. 30.

115 Tomasz z Celano, „Życiorys drugi…, s. 127; por. K. Esser, E. Grau, *Odpowiedzieć*..., s. 30.

116 Por. *Pisma św. Franciszka*..., s. 339.

117 Bonawentura, „Życiorys większy św. Franciszka z Asyżu”, w: *Wczesne źródła*..., s. 279.

118 Por. tamże, s. 300.

119 S. Urbański, *Polska teologia życia mistycznego (1914-1939)*, Warszawa 1995, s. 340.

swej męki i wprowadzić ich w głębinę tajemnicy odkupienia[120]. Życie Franciszka po stygmatyzacji, które biografowie nazywają „umieraniem z miłości"[121], jest dowodem jego rzeczywistego udziału w zbawczym misterium paschalnym. Poprzez współcierpienie z Panem przyczyniał się do wzrostu i odbudowy Kościoła, a jako „sługa i nosiciel krzyża Chrystusa"[122] dążył do całkowitego zjednoczenia z Bogiem przez życie pokuty[123].

Pasyjność widoczna we Franciszkowej kontemplacji wcielenia i męki Syna Bożego znalazła swój wyraz także w odniesieniu do tajemnicy Eucharystii. Święty rozważa misterium „Ciała i Krwi Pańskiej"[124] jako kontynuację wcielenia[125], gdyż dostrzega w Najświętszym Sakramencie to samo pokorne uniżenie, kenozę, która charakteryzowała pierwsze przyjście Pana w ludzkim ciele[126].

Przede wszystkim jednak przeżywa Eucharystię jako „pamiątkę zbawczej męki"[127] Jezusa. Nazywając ją "prawdziwą ofiarą"[128], a nawet "ofiarą i żertwą na ołtarzu krzyża za nasze grzechy"[129] wskazuje na jej charakter przebłagalny. Uczestnictwo w Uczcie Eucharystycznej było dla Świętego nie tylko indywidualnym spotkaniem duszy ze Zbawicielem, ale wejściem w dzieło i owoce męki, którą się wspomina i uobecnia w liturgii. Również w akcie adoracji oddawał cześć rzeczywistej obecności Jezusa, która wieńczy na ziemi dzieło odkupienia dokonane na krzyżu[130].

Owocem miłości i czci dla tajemnicy Ciała i Krwi Pańskiej było w duszy Franciszka pragnienie zadośćuczynienia. Chciał odpowiedzieć miłością na „Miłość Tego, który nas wiele umiłował"[131] i do ekspiacyjnej postawy zachęcał innych.

120 Por. tamże.

121 A. Gemelli, *Franciszkanizm*..., s. 307.

122 Bonawentura, „Życiorys większy...", s. 243.

123 Por. K. Esser, E. Grau, Odpowiedzieć miłością..., s. 34.

124 *Pisma św. Franciszka*..., s. 157.

125 Por. G. Iammarrone, *Duchowość*..., s. 104.

126 *Pisma św. Franciszka*..., s. 35.

127 Tamże.

128 Tamże, s. 176.

129 Tamże, s. 155.

130 Por. L. Iriarte, *Powołanie*..., s. 74.

131 Tomasz z Celano, „Życiorys drugi...", s. 180.

W swoich pismach Święty podaje wiele środków poprzez które można wynagrodzić Bogu ukrytemu w Najświętszym Sakramencie obojętność i zniewagi, jakich tam doznaje. Żyjąc w epoce cechującej się upadkiem kultu eucharystycznego[132], widział potrzebę ekspiacji. Nawołuje do godnego sprawowania Świętej Ofiary[133], godnego jej przyjmowania[134], jak również zaleca, by miejsca, naczynia i „wszystko, co służy do Ofiary"[135] były czyste, kosztowne i odpowiednio zabezpieczone[136].

3. Wynagradzający aspekt pasyjności w ujęciu bł. Honorata Koźmińskiego

Aktualność ideału świętego Franciszka potwierdzają przykłady żarliwych naśladowców Chrystusa w serafickim zakonie. Jednym z nich jest polski Błogosławiony, Honorat Koźmiński, kapucyn. Ten wierny syn świętego Patriarchy nie tylko sam realizował jego ideały, ale starał się również przekazać idee franciszkańskie założonym przez siebie zgromadzeniom. Jego formacja dotyczyła przede wszystkim osób stojących na czele nowopowstałych rodzin zakonnych. Dokonywał tego różnymi sposobami: przez konferencje oraz nauki udzielane zazwyczaj w konfesjonale, poprzez teksty normatywne (konstytucje, ustawy, instrukcje), jak również poprzez dzieła literackie popularyzujące duchowość serafícką. Wśród tych ostatnich na uwagę zasługuje 6-tomowa edycja zatytułowana „Święty Franciszek Seraficki i naśladowcy Jego"[137], stanowiąca duchowy testament ojca Honorata pozostawiony głównie z myślą o założonych przez siebie zgromadzeniach[138].

Koźmiński wiernie kontynuował kierunek pasyjny obrany przez swego Zakonodawcę i z upodobaniem podkreślał w obrazie Franciszka jego przylgnięcie do ukrzyżowanego Chrystusa. We współczesnych opracowaniach zagadnienia franciszkanizmu ojca Honorata podkreśla się, iż kładł on mocniejszy akcent na

132 Por. L. Iriarte, *Powołanie*..., s. 71.

133 Por. *Pisma św. Franciszka*..., s. 176.

134 Por. tamże, s. 36.

135 Tamże, s. 188.

136 Por. tamże.

137 Praca zamierzona jako 6-tomowa edycja ukazała się ostatecznie w 4 tomach: I – 1902 (s. 520), II – 1902 (s. 503), III – 1905 (s. 700), IV – 1913 (s. 600)

138 Por. K. Dębowska, „Dziedzictwo franciszkańskie przekazane przez o. Honorata zgromadzeniom przez siebie założonym w dziele pod tytułem Święty Franciszek i jego naśladowcy", w: *Ku doskonałości*..., s. 177.

uniżenie i wyniszczenie, przedstawiając je bardziej od strony negatywnej, niż czynił to Franciszek[139]. Drogę do miłości Ukrzyżowanego, która jest według Honorata główną cechą ducha serafickiego[140], określa jako pełne zapału zaparcie i wyrzeczenie się siebie i świata, opuszczenie wszystkiego, co sprzeciwia się miłości Boga oraz nieustanną walkę[141].

Wymiar pasyjny uwidacznia się w rozważaniach Franciszkowej triady tajemnic wiary: wcielenia, odkupienia i Eucharystii. Ojciec Honorat kontynuował myśl chrystologiczną świętego Patriarchy i z ewangeliczną wiernością podejmował nowe inicjatywy teologiczne[142].

Prawda o wcieleniu Syna Bożego akcentowana w duchowości franciszkańskiej znalazła centralne miejsce w nauczaniu Koźmińskiego. Rozwijał on myśl o pokorze, uniżeniu i wyniszczeniu Chrystusa-Boga przyjmującego ludzką postać sługi. Podkreślał aspekt ofiary, jaką Zbawiciel składa już od pierwszych chwil życia w człowieczym ciele. Autor określał ją wręcz jako „straszną ofiarę”[143] i „prawdziwe nieustanne męczeństwo”[144], które według niego trudno nawet objąć myślą, a tym bardziej wyrazić słowami[145].

Porównując kenozę we wcieleniu z dziełem odkupienia dokonanym w męce i śmierci, ojciec Honorat stwierdził, że „Ojcu Przedwiecznemu równie jest drogie Oblicze małego Jezusa zalane łzami, jak Oblicze Jezusa zbroczone krwią i opuszczone na krzyżu. Jest Ono zawsze tą samą ofiarą za nas, zarówno w żłóbku jak i na krzyżu, zdolną zjednoczyć niebo z ziemią i przebłagać gniew Ojca”[146].

Wobec tajemnicy wcielenia praktycznym zaleceniem Błogosławionego była troska o postawę dziecięctwa Bożego. Przestrzegał, aby rozważając „miłosne dzieciństwo Boga Wcielonego”[147], nie zapominać o tym, jakie wkłada ono na

139 Por. tamże, s. 182.

140 Por. M. Szymula, *Duchowość zakonna...*, s. 103.

141 Por. K. Dębowska, „Dziedzictwo franciszkańskie...”, s. 182.

142 Por. tamże, s. 184.

143 H. Koźmiński, *Pisma*, t. 12, „Listy okólne do zgromadzeń ukrytych 1884-1914”, Warszawa 1998, s. 98.

144 Tamże.

145 “Czym się nam wydadzą do tej męki wszystkie prace i trudy Jezusa; same nawet cierpienia Jego w strasznej Męce, chyba tylko przez wewnętrzne boleści jakie im towarzyszyły, mogą iść w porównanie z tymi cierpieniami, na jakie się skazał Pan Jezus od niemowlęctwa dla naszej miłości” – tamże, s. 99.

146 Tamże.

147 Tamże, s. 100.

wiernych obowiązki. „Mianowicie, że Pan Jezus stając się dzieckiem dla naszego zbawienia chciał być (...) wzorem dla nas, i że wymaga po nas, abyśmy Go i w tym naśladowali. I jak mówi, kto chce pójść za Nim, musi krzyż Jego dźwigać, jak również oświadcza, że jeżeli nie staniemy się jako dzieci, nie wejdziemy do królestwa Bożego, a kto się tak uniży, upokorzy i wyniszczy jak małe dzieciątko, ten będzie większy w królestwie niebieskim”[148]. Ideał dziecięctwa duchowego staje się, według nauczania Koźmińskiego, owocem rozważań męki Chrystusa rozpoczętej we wcieleniu, kontynuowanej w narodzeniu, aż po krzyż i śmierć oraz wyniszczenie w tajemnicy Ołtarza. Według Błogosławionego znamionami postawy dziecięctwa są: uległość, pokora, cichość, miłość z prostotą, szczerość, niewinność, spokój, radość[149]. Analizując je Honorat zachęcał do pocieszania Pana, gdyż, jak mówią słowa prywatnych objawień na które powołuje się Autor, Jezus mało ma dusz, które rozmyślają nad „niemocą Jego dzieciństwa”[150]. Uwidacznia się tu charakterystyczny dla duchowości Błogosławionego wymiar ekspiacyjny[151].

Potrzebę wynagradzania dostrzegał Honorat w kontekście wszystkich tajemnic życia Jezusa, ale w sposób szczególny łączył ją z dziełem odkupienia. Analizując pisma Błogosławionego dostrzec można, że znacznie ubogacił on Franciszkową naukę o odkupieniu, a pozostając wiernym uczniem Świętego z Asyżu wydobywał jednocześnie z jego nauczania i rozwijał liczne wątki pasjocentryczne. Za wzorem Serafickiego Ojca Honorat dostrzegł w misterium męki i śmierci Chrystusa szczyt objawienia miłości Boga do człowieka[152], zaś zadośćuczynienie traktował jako wnikanie w wewnętrzną tajemnicę tej miłości[153].

Miłość wynagradzająca określana bywa w literaturze teologicznej jako przedłużenie miłowania Boga na wzór miłości Syna Bożego, co czyni ją szczególnym sposobem uczestnictwa w dziele zbawczym. Zbawienie dokonane przez Chrystusa jest bowiem w swej istocie podjęciem dzieła wynagrodzenia i naprawy stosunku stworzenia ze Stwórcą[154]. Dlatego Koźmiński mówiąc

148 Tamże.

149 Por. tamże, s. 101-105.

150 Tamże, s. 97.

151 Por. O. Filek, *Duchowa biografia*..., s. 95.

152 Por. H. Koźmiński, *O czci wynagradzającej*, Warszawa 1902, s. 286.

153 Por. O. Filek, *Duchowa biografia*..., s. 89.

154 Por. M. Szymula, „Duchowość wynagradzania jako odpowiedź na tajemnicę miłości Bożej”, WSO 36 (1999) nr 133, s. 69.

o istocie ekspiacji używał zazwyczaj określenia *reparatio*, ponieważ ten łaciński zwrot tłumaczy sens dzieła, które zmierza do odnowienia i naprawienia relacji człowieka z Ojcem oraz odkupienia grzesznika[155].

Zadośćczynna miłość Zbawiciela do ludzi, zdaniem ojca Honorata, najwyraźniej ukazuje się w Jego męce. On, który będąc niewinny przyjął na siebie winy wszystkich i sam wynagrodził za nie Bogu Ojcu, pragnie, aby Go w tym naśladować. Jego miłość ma mobilizować człowieka do osobistych czynów miłości, której wyrazem będzie również cierpienie i ofiara[156]. W takim pojmowaniu rzeczywistości zbawczej ma swe źródło specyficznie honoracka postawa afirmacji cierpienia, do podejmowania którego przynagla miłość Ukrzyżowanego[157].

Wzorem postawy ekspiacyjnej jest według Błogosławionego święta Weronika, której heroiczny czyn z drogi krzyżowej ma służyć za przykład chrześcijańskiej gorliwości w wynagradzaniu. Czyny ofiarnej miłości porównuje z „przedzieraniem się do Pana przez tłumy Jego nieprzyjaciół"[158], by „otrzeć i pocieszyć Jego Oblicze, które zbyt mało ma czcicieli"[159].

Znamienna dla Koźmińskiego synteza „nabożeństwa reparacyjnego"[160] i kultu bolesnego Oblicza Chrystusa ma swe źródło przede wszystkim w medytacji tekstów biblijnych, a zwłaszcza opisów męki Pańskiej i Izajaszowych pieśni o Cierpiącym Słudze Jahwe. Ale inspiracje dla rozwoju i rozkrzewiania tej duchowości czerpał też z innych źródeł. Z pewnością zasadniczy wpływ wywarł sam Zakonodawca – święty Franciszek. Jego nabożeństwo do męki Pańskiej oraz specyficzne *passionis Christi compassio* uznał Honorat za znamienny rys duchowości Franciszkowej[161]. Oblicze Pańskie nazywał „środkiem zbawczym wskazanym światu przez Serafickiego Ojca"[162], zaś ideę wynagradzania rozumiał jako udział

155 Szersze wytłumaczenie pojęć używanych przez o. Honorata na określenie idei wynagradzania – por. M. Szymula, „Duchowość wynagradzania...", s. 70.

156 Por. M. Pintele, *Idea wynagradzania Chrystusowi a nauka o odkupieniu według o. Honorata Koźmińskiego*, Warszawa 1992, mps, ATK, s. 30.

157 Por. M. Szymula, *Duchowość zakonna...*, s. 104; na ten temat szerzej: B. Pietrzak, *Afirmacja cierpienia wyrazem miłości Boga w świetle kazań bł. o. Honorata Koźmińskiego*, Warszawa 1992, mps, ATK.

158 H. Koźmiński, *O czci...*, s. 210.

159 Tamże.

160 Tamże, s. 5.

161 Por. H. Koźmiński, *Święty Franciszek Seraficki. Jego życie, wielkie dzieła, duch, dary, pisma i nauki i ich odbicie w naśladowcach Jego*, t. 1, Warszawa 1901, s. 83.

162 H. Koźmiński, *O czci...*, s. 428-429.

we franciszkańskim powołaniu do odbudowy Domu Bożego[163]. Inspiracją były dla Błogosławionego również prywatne objawienia pasyjne świętej Mechtyldy i świętej Gertrudy[164].

Znaczny wpływ wywarły na Koźmińskiego objawienia w Tours we Francji udzielone siostrze Marii od św. Piotra[165] i związana z nimi apostolska działalność sługi Bożego Leona Dupont'a[166]. Osobisty związek Błogosławionego z objawieniami w Tours[167] przyczynił się do tego, że stał się on gorliwym propagatorem duchowości ekspiacyjnej i kultu Świętej Twarzy Pana na ziemiach polskich, zasługując na miano „promotora kultu Najświętszego Oblicza"[168]. W celu upowszechniania nabożeństwa zadośćczynnego, którego „godłem"[169] miało się stać Oblicze Pańskie pisał i wydawał książki, broszury i modlitewniki[170]. Formował także poszczególne osoby i całe rodziny zakonne poddane jego kierownictwu w duchu zadośćczynnym i zalecał im kult świętej Twarzy Pana[171].

Kult Eucharystii w życiu i nauczaniu bł. Honorata Koźmińskiego zrodził się z pragnienia naśladowania Zbawiciela we wszystkich tajemnicach Jego życia, a zwłaszcza tam, gdzie jest szczególnie wyniszczony i upokorzony. Podobnie jak Franciszek podkreślał w tajemnicy Ciała i Krwi Pańskiej związek z bolesną męką Jezusa, tak i o. Honorat dostrzegał tu kontynuację Chrystusowego dzieła

163 Por. M. Szymula, *Duchowość wynagradzania*..., s. 76.

164 Por. J. Czerko, „Kult Najświętszego Oblicza przekazany przez Założycieli Zgromadzeniu Sióstr Wynagrodzicielek Najświętszego Oblicza", WSO 38 (2001) nr 141, s. 26.

165 Maria od św. Piotra, karmelitanka bosa (Petrine Eluère, 1816-1848), czcicielka Najśw. Oblicza i apostołka wynagradzania za bluźnierstwa i naruszanie świąt, od 26 VIII 1843 do 7 VII 1848 r. miała objawienia Chrystusa, który zlecił jej założenie bractwa wynagradzającego; zatwierdził je Leon XIII 25 grudnia 1884 r., a 1 października 1885 r. podniósł je do rangi arcybractwa.

166 Leon Dupont (1797- 1876), prawnik, po błyskotliwej karierze urzędniczej w Martynice osiadł w Tours oddając się dziełom miłosierdzia i starając się o zatwierdzenie stowarzyszenia wynagradzającego, z inspiracji s. Marii szerzył kult Oblicza, zaprowadził wieczystą adorację; zmarł w opinii świętości, proces beatyfikacyjny rozpoczął się w 1939 r.

167 Honorat uznał siebie za pierwszą „zdobycz" Najśw. Oblicza, gdyż dzień pierwszego zatwierdzenia Bractwa był dniem jego nawrócenia w Cytadeli Warszawskiej – por. H. Koźmiński, Nowy dar Jezusa, Kraków 1891, 234.

168 Por. G. Bartoszewski i R. Prejs (red.), *Błogosławiony Honorat Koźmiński. Pokłosie beatyfikacji*, Warszawa 1993, s. 444; por. O. Filek, *Duchowa biografia*..., s. 41.

169 H. Koźmiński, *O czci*..., s. 32.

170 *Nowy dar Jezusa*, Kraków 1891; *Miesiąc Najświętszego Oblicza Pańskiego*, Warszawa 1899; *O czci wynagradzającej*, Warszawa 1902; *Okaż nam Panie Oblicze Twoje*, Warszawa 1913.

171 Por. H. Koźmiński, E. Cejzik, *Ustawy Zwiastunek Wynagradzania*, mps, AWNO, 1.4.

odkupienia. Adorując obecność Pana w Najświętszym Sakramencie wyrażał wiarę, że jest tam „nasz Zbawiciel ze wszystkimi skarbami zasług swoich, z całą swoją męką i jest wtedy jako nasza własność, bo cały nam się z tym wszystkim oddaje, i my możemy płacić Jego zasługami”[172].

Nierozerwalnie łączył Eucharystię z dziełem zadośćczynienia. Uznając je za „nowy środek wskazany przez samego Pana Jezusa do wydobycia z dzieła odkupienia łask potrzebnych do wybawienia dzisiejszego świata ze strasznego zepsucia”[173], stwierdzał jednocześnie, że „wszystkie nasze wynagrodzenia, o tyle mogą mieć tylko wartość, o ile są zjednoczone z tym wynagrodzeniem i zapłatą, jaką złożył Zbawiciel Ojcu swemu za nas w Ogrójcu i na Ołtarzu krzyża”[174]. Dlatego Eucharystię uznawał za jedyny skuteczny środek wynagrodzenia, bo w niej Syn Boży ofiaruje swoją mękę i wzywa miłosierdzia nad grzesznikami[175].

Podobnie jak Franciszek, Honorat odznaczał się pomysłowością w doborze środków ekspiacyjnych. Zalecał słuchanie Mszy świętych, komunie wynagradzające, nieustanne adoracje wynagradzające oraz inne modlitwy, nabożeństwa i praktyki zadośćczynne związane z kultem Najświętszego Sakramentu[176].

172 H. Koźmiński, *O czci...*, s. 161.

173 Tamże, s. 94.

174 Tamże, s. 76.

175 Por. tamże, s. 76.

176 Por. tamże, s. 121-173.

Wojciech Kałamarz CM

Miłość miłosierna źródłem nabożeństwa „Gorzkich żali”

Wprowadzenie

Z pozoru określenie *miłosierna miłość* brzmi jak pleonazm, czyli znaczeniowy nadmiar, błąd logiczno-językowy, w którym jedna część wypowiedzi zawiera te same treści, które występują w drugiej części. Z drugiej strony użycie samego słowa *caritas* dla określenia specyfiki miłości, o której tu mowa, przywołuje nam na myśl najpierw organizację charytatywną o tej nazwie, „wielkanocne chlebki” i „wigilijne świeczki”, które stały się nieodłącznym elementem najważniejszych świąt chrześcijaństwa w Polsce. Poza tym samo miłosierdzie dzisiaj kojarzy się bardziej z odpuszczeniem grzechów, przebaczeniem, niż aktem miłości. Tymczasem, jak pisze Benedykt XVI w swojej encyklice, miłość w znaczeniu *caritas* – rozumiana jako miłosierdzie dla potrzebujących – była wyznacznikiem chrześcijaństwa od samych jego początków. Temu obliczu *miłości miłosiernej* Kościoła, będącej przejawem miłości trynitarnej, papież poświęca całą drugą część swojej encykliki[1].

Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie *miłości miłosiernej* jako jednego ze źródeł powstania *Gorzkich żali*[2], która wypływa z kontemplacji cierpiącego

1 Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Znak, Kraków 2006, s. 43-74.

2 Na początku warto również wyjaśnić używaną przeze mnie formę dopełniacza liczby mnogiej wyrazu *żal*. Według słownika poprawna forma brzmi: *tych żalów*. Por. M. Szymczyk (red.), *Słownik języka polskiego*, t. III (r-ż), PWN, Warszawa 1981, s. 1084. Często jednak, w potocznym języku można spotkać drugą formę *tych żali*. Stąd, podczas jednej z dwóch wizyt kolędowych u prof. dr hab. Bogusława Dunaja, zadałem mu pytanie o poprawność formy: *Gorzkich żalów*, czy *Gorzkich żali*?

Chrystusa, jest obecna w życiu św. Wincentego a Paulo, znajduje się u początków Polskiej Prowincji Zgromadzenia Misji (zwanego także Zgromadzeniem Księży Misjonarzy) oraz w fundamentach Bractwa św. Rocha, przenika także dzieje zgromadzenia aż po czasy współczesne. Najpierw jednak zostaną przedstawione klasyczne źródła, stanowiące bezpośredni kontekst, przytaczany najczęściej przez zajmujących się tą tematyką[3].

Cz. I Źródła bezpośrednie

Gorzkie żale, jak definiuje je ks. Józef Góral CM – jeden z pierwszych autorów prac poświęconych temu nabożeństwu – *jest to zbiór rzewnych pieśni, odnoszących się swą treścią do Męki Pana Jezusa, a ułożonych w formie jutrzni brewiarzowej*[4].

1. Treść i rozkład nabożeństwa sugerują, że jednym ze źródeł *Gorzkich żali* są średniowieczne misteria religijne, w których przedstawiano różne momenty i sceny Męki Zbawiciela. Przedstawienia sceniczne w owych misteriach składały się zazwyczaj z prologu, aktów i epilogu. W *Gorzkich żalach* prologiem byłaby *Pobudka*, trzy części nabożeństwa z udramatyzowaną *Rozmową duszy z Matką Bolesną* – odpowiadają trzem kolejnym aktom, intencje – odpowiadają intermediom, epilogiem zaś jest trzykrotnie zaśpiewane *Któryś za nas cierpiał rany* lub odśpiewana pieśń *Wisi na krzyżu*. Na pochodzenie *Gorzkich żali* z misteriów wskazywałby również zapis w księdze posiedzeń Bractwa św. Rocha, dla którego

Pan profesor powiedział, że obydwie formy są poprawne: jedna staropolska, druga współczesna. Dlatego, mimo iż słownik podaje: *tego żalu*, *tych żalów* uważam, że mam prawo użyć formy *Gorzkich żali*.

3 Por. J. Góral, *Nabożeństwo do Męki Pańskiej w obydwóch Rodzinach św. Wincentego*, w: *Roczniki Obydwu Zgromadzeń*, r. 15(1909) nr 2, s. 146-147; por. J. Góral, „Gorzkie żale". *Miesięcznik Kościelny*, red. Władysław Hozakowski, 2(1910), z. 13-18, s. 289-295; por. L. Petrzyk, *Kościół św. Krzyża w Warszawie*, Warszawa 1920, s. 27-30; por. *Księga Pamiątkowa Trzechsetlecia Zgromadzenia Księży Misjonarzy 1625–1925*, Kraków 1925, s. 75; por. A. Schletz, *Bractwo św. Rocha…*, s. 5-6; por. A. Schletz, *Michał Bartłomiej Tarło*, Kraków 1946, s. 6; por. M. Chorzępa, „Gorzkie żale, ich geneza i rozwój historyczny". Nasza Przeszłość, 12(1960), s. 221-258; por. K. Mrowiec, „Liturgia i muzyka u Księży Misjonarzy w Polsce (1651-1939)". Nasza Przeszłość, 13(1961), s. 185-188; por. M. Bańbuła, B. Bartkowski, „Gorzkie żale", w: Encyklopedia katolicka, t. 5, red P. Hemperek., Lublin 1989, k. 1309-1311; por. B. Chachulska, „Gorzkie żale – tekst liryczny", w: *Księga pamiątkowa. Kościół św. Krzyża w Warszawie w trzechsetną rocznicę konsekracji 1696–1996*, red. T. Chachulski, Warszawa 1996, s. 101-103; por. W. Kałamarz, *Gorzkie żale. Jubileusz 300-lecia nabożeństwa (1707–2007)*, Kraków 2007, s. 57-87.

4 Por. J. Góral, *Gorzkie żale*, dz. cyt., s. 289.

ułożono *Gorzkie żale*: *Dawne śpiewania, złożone z dowolnych hymnów łacińskich i niektórych pieśni polskich, nie były przystępne i zrozumiałe dla ludu i przechodziły możność i zasoby bractwa*[5]. Z tego zapisu wynikają dwa wnioski: to co do tej pory śpiewano, było w języku łacińskim – stąd prosty lud tego nie rozumiał, nie brał też w tym bezpośredniego udziału. Drugi wniosek: owe „wydatki przechodzące zasoby bractwa” musiały być związane z jakimiś zabiegami około misteriów: obrazy, figury, przedstawienia sceniczne, ozdoby dekoracje. Tych wszystkich problemów można było uniknąć przez ułożenie śpiewanego nabożeństwa w języku polskim, wszak sam śpiew nic nie kosztuje. W ten sposób uniknięto wydatków i uaktywniono lud, który teraz wszystko rozumiał.

2. Rozkład i podział *Gorzkich żali* jaskrawo przypomina układ dawnej jutrzni brewiarzowej. *Psalmowi wezwania* w jutrzni – odpowiada *Pobudka*, która podobnie do *invitatorium* (psalmu wezwania) jest także swego rodzaju zachętą, wezwaniem. Trzem nokturnom w jutrzni, z których każdy miał po trzy psalmy z antyfonami i po trzy lekcje – w *Gorzkich żalach* odpowiadają trzy części, z których każda ma po trzy pieśni i intencję (w miejsce brewiarzowego czytania). *Te Deum* kończącemu jutrznię – w *Gorzkich żalach* odpowiada trzykrotne *Któryś za nas cierpiał rany* lub odpowiednia pieśń, np. *Wisi na krzyżu*.

3. Trzecim czynnikiem wpływającym na powstanie *Gorzkich żali* były polskie pieśni pasyjne. Najstarsze zachowane pieśni pasyjne w języku polskim pochodzą z XIV w. Należą do nich: *Jezus Chrystus, Bóg Człowiek* oraz *O, wszego świata wsztek lud*. Z wieku XV (1488) pochodzi słynny *Żołtarz Jezusów* (*Jezusa Judasz przedał)* Władysława z Gielniowa, jak też piękna medytacyjna pieśń *Rozmyślajmy dziś wierni chrześcijanie*[6]. Występowanie pieśni w językach narodowych w liturgii łacińskiej, zarezerwowanej dla chorału gregoriańskiego, było nie tylko tolerowane, ale spotykało się z aprobatą władz kościelnych, jednak pod ściśle określonymi warunkami. Na przykład Sobór Trydencki zwyczaj pieśni ludowych ograniczył do czytanej Mszy św. lub śpiewów po uroczystym nabożeństwie i w czasie

5 *Księga Protokołów Bractwa Miłosierdzia*, s. 115, cyt. za J. Góral, *Gorzkie żale*, dz. cyt., s. 290.

6 Jest przeróbką łacińskiej pieśni godzinkowej *Patris sapientia veritas divina*. Jej zapisy pochodzą z XVI w. (1559, 1587), ale przez badaczy jest uważana za pieśń średniowieczną. Więcej przykładów wraz z zapisem nutowym i komentarzami zawiera dwutomowa publikacja: J. Nowak-Dłużewski, *Polskie pieśni pasyjne*, tt. 1-2, Warszawa 1977.

wystawienia Najświętszego Sakramentu. W okresie baroku polska pieśń religijna w rozporządzeniach synodalnych uzyskała nawet *funkcję* śpiewu liturgicznego (nie była nim jednak)[7].

Już w połowie XVII w. dla prywatnego odprawiania opracowano rozważania Męki Pańskiej pt. *Snopek Miry z Ogrodu Getsemańskiego*…(Kalisz 1646). Jednak brak jest wiadomości, by to nabożeństwo było śpiewane po kościołach, w tym także w kościele św. Krzyża. Wręcz przeciwnie, wiemy na pewno, że w kościele św. Krzyża w Warszawie Bractwo św. Rocha, od pierwszej niedzieli Wielkiego Postu 16 lutego 1698, wykonywało pasję w języku łacińskim *Fasciculus myrrhae*, wydaną w 1687, względnie jej przeróbkę[8]. Przedstawieniu temu towarzyszyli biczownicy ubrani w stosowne kapy. Bezpośrednim jednak impulsem do powstania *Gorzkich żali* był spór między Bractwem św. Rocha a Bractwem Różańcowym o pierwszeństwo w procesji.

4. Obok kościoła św. Krzyża, na krańcu Krakowskiego Przedmieścia, od czasów Zygmunta III stała drewniana kapliczka zwana Moskiewską (*Sacellum Moscoviticum*). Została zbudowana w 1620, by w niej złożyć zwłoki carów Wasyla i Dymitra Szujskich (zwrócone przez Władysława IV carowi Aleksemu w 1635). Król Jan Kazimierz w podzięce za pogrom Szwedów zbudował obok kaplicy drewniany kościółek pod wezwaniem Matki Bożej Zwycięskiej i oddał go w opiekę odłamowi zakonu dominikańskiego, tzw. obserwantom. Dominikanie obserwanci, zwani inaczej Zgromadzeniem św. Ludwika Bertranda, powstali celem zachowania dawnej, ostrzejszej reguły zakonnej św. Dominika. Do Polski sprowadził ich król Jan Kazimierz. Pod koniec XVIII w. zakon i kościółek zaczęły się chylić ku upadkowi. Kościółek rozebrano w 1818, a w dwa lata później Stanisław Staszic wybudował na tym miejscu wspaniały pałac i ofiarował Warszawskiemu Towarzystwu Przyjaciół Nauk[9].

Rzeczony spór pomiędzy Bractwem Rożańcowym z kościoła oo. dominikanów a Bractwem św. Rocha od misjonarzy dotyczył procesji różańcowych urządzanych po Krakowskim Przedmieściu. Oba bractwa starały się wzajemnie zaćmić. Rywalizacja doprowadzała niekiedy do gorszących skandali, nie mających nic wspólnego z celami, dla których te stowarzyszenia założono. Proboszczowie

7 Por. W. Kałamarz, „Śpiewy religijne w liturgii Kościoła", w: *Philosophiæ & Musicæ*, red. R. Darowski, Kraków 2006, s. 387-388.

8 Por. A. Schletz, *Bractwo św. Rocha*…, s. 5-6.

9 Por. L. Petrzyk, *Kościół św. Krzyża w Warszawie*, dz. cyt., s. 27.

francuscy nie rozumieli za bardzo mentalności warszawiaków, a sami z natury pobudliwi często zaogniali jeszcze sytuację. Dopiero pierwszy polski proboszcz świętokrzyski, ks. Michał Bartłomiej Tarło CM[10], wpadł na wyważone rozwiązanie i, jak pisze o tym Julian Bartoszewicz, *skarbami swej miłości i wyrozumienia zaklął burzę, że raz wreszcie ucichła*[11]. Zabronił członkom Bractwa św. Rocha uczestniczenia w procesjach różańcowych, równocześnie podejmując decyzję o ułożeniu i wprowadzeniu nowego sposobu nabożeństwa, nad którym troskę miałoby sprawować Bractwo św. Rocha. W księdze brackiej zanotowano: *Roku 1707 dnia 2 Januarii uczyniona jest sesja, na której proponowano, aby wynaleźć sposób jaki odprawiania pasji, który by mógł być z większym ludu pospolitego pożytkiem duchowym a z mniejszym bractwa, ile bardzo ubogiego kosztem i ekspensą i postanowiono, aby złożyć książeczkę polską o Męce Pańskiej, aby sami ludzie, alias bractwo mogło śpiewać*[12].

Dzieła tego, na życzenie ks. Tarły i prośbę bractwa, podjął się ówczesny promotor bractwa – ks. Warzyniec Stanisław Benik CM[13]. Pierwsze wydanie

10 Ks. bp Michał Bartłomiej Tarło CM herbu Topór urodził się w 1656 w Lubowli na Spiszu. Jego ojciec Jan był wojewodą lubelskim, a od 1665 sandomierskim, matka zaś, Anna z Czartoryskich – wojewodzianką wołyńską. Pierwsze nauki Michał Tarło pobierał w domu. Następnie studiował w Rzymie, gdzie wstąpił do Zgromadzenia Księży Misjonarzy (śluby złożył 27 sierpnia 1679) i w Paryżu, w którym został profesorem filozofii w domu centralnym Zgromadzenia. Superiorem domu świętokrzyskiego, proboszczem parafii i pierwszym wizytatorem nowo utworzonej na konwencie generalnym w Paryżu Polskiej Prowincji Zgromadzenia Misji został w 1685. Urząd wizytatora sprawował do 1710. W 1709 został biskupem poznańskim. Dwukrotnie odmawiał tej godności, pragnąc żyć w Zgromadzeniu, ale ostatecznie Stolica Apostolska nakazała mu przyjąć biskupstwo. Ingres do Poznania odbył się 24 sierpnia 1711. Jednak bp Tarło mieszkał stale w Warszawie, przy kościele św. Krzyża, którego pozostał proboszczem. W myśl wincentyńskiego miłosierdzia był nie tylko ojcem ubogich, chorych opuszczonych i obrońcą chłopów w ich ucisku, ale także nauczycielem posiadających. Bywał przyrównywany do św. Stanisława ze Szczepanowa i do ks. Piotra Skargi. Zmarł 15 września 1716. Spoczywa w kościele św. Krzyża w Warszawie.

11 J. Bartoszewicz, *Kościoły warszawskie rzymsko-katolickie*, Warszawa 1855, cyt. za L. Petrzyk, *Kościół św. Krzyża w Warszawie*, dz. cyt., s. 28. Materiały do historii kościoła świętokrzyskiego J. Bartoszewicz otrzymał od ks. wizytatora Pawła Rzymskiego CM, sprawującego swój urząd w latach 1826–1833; por. A. Schletz, *Michał Bartłomiej Tarło*, dz. cyt., s. 6-7.

12 *Księga Protokołów Bractwa Miłosierdzia*, s. 141 n., cyt. za M. Chorzępa, *Gorzkie żale…*, dz. cyt., s. 237.

13 Ks. Wawrzyniec Stanisław Benik CM, urodził się w 1674 w Reszlu na Warmii, w 1696 wstąpił do Seminarium Internum (misjonarskiego nowicjatu), śluby złożył w 1698. Teologię studiował w seminarium świętokrzyskim w Warszawie. W 1700 został wysłany do Krakowa, gdzie otrzymał święcenia kapłańskie i do 1703 wykładał w seminarium na Wawelu. Następnie przez siedem lat zajmował się pracą duszpasterską przy kościele św. Krzyża oraz wyjeżdżał na misje. W 1713 został mianowany proboszczem w Mławie, gdzie zmarł w 1720. Pochowano go w podziemiach kościoła

pt. *Snopek miry z Ogroda Gethsemańskiego…* wyszło nakładem bractwa już w lutym 1707, w drukarni oo. pijarów w Warszawie. Tytuł został zaczerpnięty z wydania kaliskiego z 1646, ale treść jest różna. Trzynastego marca tegoż roku, w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu, po raz pierwszy nabożeństwo wykonano pod przewodnictwem oficjała warszawskiego Stefana Wierzbowskiego.

Tymczasem dominikanie, w trosce o swe Bractwo Różańcowe, aby z powodu *Gorzkich żali* nie ucierpiało i nie upadło, wnieśli do Rzymu zażalenie. Donieśli, iż misjonarze w swym świętokrzyskim kościele zaprowadzili jakieś nowe nabożeństwo wielkopostne i śpiewają *Amaras amaritudines* (*Gorzkie żale*). Jednak Rzym, po sprawdzeniu tekstów, nie tylko nie zabronił odprawiania *Gorzkich żali*, ale je zatwierdził. Zresztą nabożeństwo to od początku było zatwierdzone przez oficjała warszawskiego – Stefana Wierzbowskiego. Także w innych diecezjach właściwe władze, wprowadzając je, zatwierdzały.

Cz. II Kontekst dalszy

Aby właściwie zrozumieć fenomen powstania *Gorzkich żali*, warto sięgnąć do tradycji pasyjnych i charytatywnych w Zgromadzeniu Misji, a więc spojrzeć na środowisko powstania: założyciela, zgromadzenie, obecność duchowości pasyjnej w zgromadzeniach wincentyńskich (czyli założonych przez św. Wincentego) po czasy współczesne. Wszak *Gorzkie żale* powstały u misjonarzy i zostały stworzone przez misjonarzy, a także dla bractwa charytatywnego zorganizowanego i powołanego przez misjonarzy. Warto więc zauważyć obecność i owoce pasyjnej duchowości, miłości miłosiernej w tzw. *Rodzinie Wincentyńskiej* (należą do niej zgromadzenia i stowarzyszenia wywodzące się z duchowości św. Wincentego). Następnie dobrze jest spojrzeć na czas i miejsce powstania, a więc parafię i kościół św. Krzyża w XVII w. i później, a także na atmosferę świątyni: jej wezwanie, wystrój, owoce miłości miłosiernej, czyli działalność charytatywną parafii. W końcu należałoby się przyjrzeć samemu Bractwu św. Rocha.

1. Początków kultu Męki Pańskiej w Zgromadzeniu Księży Misjonarzy bezsprzecznie należy szukać w życiu i nauce założyciela – św. Wincentego a Paulo CM[14]. Wincenty drogą doskonałości dla założonych przez siebie

Świętej Trójcy. Por. W. Kałamarz, *Gorzkie żale…*, s. 71-72.

14 Ks. Wincenty a Paulo CM urodził się w 1581 w Pouy we Francji. W 1600 roku przyjął święcenia kapłańskie. W 1625 powołał do istnienia Zgromadzenie Misji (CM), zwane także

zgromadzeń uczynił drogę samego Mistrza – Jezusa Chrystusa. Pierwszym celem istnienia zgromadzenia, jak ujął to Wincenty w misjonarskich *Regułach*, jest: *Pracować nad nabyciem własnej doskonałości, to znaczy starać się usilnie praktykować cnoty, których nas ten największy Mistrz słowem i przykładem uczyć raczył*[15]. Dopiero drugim celem jest głoszenie Ewangelii ubogim (mottem Zgromadzenia Misji są słowa Jezusa *Evangelizare pauperibus misit me*), a trzecim – formacja duchowieństwa. Każdy więc członek zgromadzenia, wedle myśli założyciela, miał żyć według wzoru boskiego. W ułożonych przez siebie *Regułach*, dla uczczenia Męki Chrystusa (*Ut aliquo modo Passionem Christi honoremus*), św. Wincenty podał misjonarzom kilka ćwiczeń pobożnych, umartwień i aktów czci Krzyża św.[16] Święty Wincenty radykalnie postępując za słowami Jezusa: *Kto nie nosi swego krzyża, a idzie za Mną, nie może być moim uczniem* (Łk 14,27), szedł drogą cierpienia i zaparcia się siebie. W ten sposób naśladował Jezusa cierpiącego. Bardzo owocnie pracował nad swoim szorstkim charakterem, odrzucił też wiele pokus materialnych oraz karierę na szczeblach hierarchii kościelnej. Stał się mistrzem w rozpoznawaniu woli Bożej i postępowaniu zgodnie z nią. Głęboko wziął sobie do serca słowa Jezusa: *Zaprawdę, powiadam Wam: wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili* (Mt 25,40). W cierpiącym bliźnim widział cierpiącego Jezusa i dlatego spieszył Mu z pomocą, służąc ubogim. Adoracja Chrystusa cierpiącego stała się źródłem jego miłości miłosiernej, impulsem do eksplozji miłosierdzia w życiu największego jałmużnika XVII w., zwanego *Ojcem ubogich*[17].

W konferencji do sióstr miłosierdzia, 25 listopada 1658, Wincenty mówił: *Ubodzy to nasi Panowie i mistrzowie; musimy okazywać im szacunek*

Zgromadzeniem Księży Misjonarzy oraz lazarystami (w Polsce – łazarzystami, od macierzystego domu św. Łazarza w Paryżu), a w 1633 założył Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia. Powołał do istnienia także wiele stowarzyszeń charytatywnych, prowadził szeroką akcję misyjną i społeczną. Dla lepszej posługi ubogim tworzył seminaria, by odpowiednio formować kapłanów diecezjalnych, organizował rekolekcje, ćwiczenia duchowne. Należał do Królewskiej Rady Sumienia, decydując o obsadzie najważniejszych stanowisk we francuskim Kościele. Zmarł w 1660 w Paryżu. W siedemnastowiecznej Francji zwany *ojcem ojczyzny*, w 1885 został ogłoszony Patronem wszystkich Stowarzyszeń Miłosierdzia działających w Kościele Katolickim. Por. J.M. Román, *Święty Wincenty a Paulo. Biografia*, Kraków 1990, s. 1-820.

15 Wincenty a Paulo, *Reguły wspólne Zgromadzenia Misji*, Kraków 1986, s. 10.

16 Tenże, *Reguły wspólne Zgromadzenia Misji*, dz. cyt., s. 58-59.

17 Por. J. Góral, „Nabożeństwo do Męki Pańskiej w obydwóch Rodzinach św. Wincentego”. Roczniki Obydwu Zgromadzeń, 15(1909) nr 2, s. 138-149.

i posłuszeństwo. Nie ma żadnej przesady w tym co mówię, wszak w ubogich jest obecny nasz Pan[18]. Ubodzy, w których ludzie nie dostrzegali godności człowieczeństwa, dla Wincentego byli obrazem Chrystusa poniżonego w Męce i Śmierci, ale i wywyższonego w Zmartwychwstaniu. Gdy 16 marca 1642 św. Wincenty kończył konferencję o Męce Pana Jezusa, jedna z sióstr powiedziała: *Trzeba wejść do mieszkania ubogich chorych, aby zobaczyć naszego Pana na krzyżu. Należy im powiedzieć, że ich łoże boleści jest krzyżem naszego Pana, na którym cierpią wraz z nim*[19].

W konferencji do misjonarzy Wincenty mówił: *Odwróćcie medal, aby oczyma wiary zobaczyć, że to oni reprezentują Syna Bożego, który chciał być ubogim. Podczas męki trudno było w Nim dostrzec godność człowieka. Dla pogan stał się zgorszeniem, dla Żydów – kamieniem obrazy*[20]. I znowu do sióstr, 25 listopada 1659, Wincenty mówił: *Musicie traktować ubogich z szacunkiem i łagodnością pamiętając, że w nich służycie naszemu Panu. (...) Mówił też Jezus o ubogim: jeżeli choruje, cierpię razem z nim, jeżeli jest w więzieniu i ja tam jestem, jeżeli ma kajdany na nogach, jestem skrępowany razem z nim*[21].

W czasach św. Wincentego istniały stowarzyszenia charytatywne, ale ich działalność ograniczała się do troski o pogrzeby ubogich. Pierwsze Bractwo Miłosierdzia z prawdziwego zdarzenia św. Wincenty założył w Châtillon-les-Dombes, 8 grudnia 1617. Ułożony dla niego statut jest arcydziełem organizacji i troskliwości o ubogich i chorych. Także kolejne przeprowadzane przez Wincentego misje ludowe owocowały organizowaniem bractw miłosierdzia. Po Châtillon-les-Dombes powstawały następne w Villepreux, Joigny, Montmirail i w wielu innych miejscowościach, oparte na statucie z Châtillon-les-Dombes[22].

Słynne stały się słowa św. Wincentego: *Kochajmy Boga – bracia moi – kochajmy Go! Niech się to jednak dzieje w trudzie naszych rąk i pocie naszego czoła*[23]. Przy

18 P. Coste, *Saint Vincent de Paul. Correspondance, entretiens, documents*, t. 9, Paris 1920-25, s. 1137. Dzieło Coste'a przyjęło się oznaczać skrótem SVP, z podaniem tomu i numeru strony. Np. w tym przypadku SVP IX 1137.

19 SVP IX 78.

20 SVP XI 725.

21 SVP IX 1194.

22 Por. F. Carballo, *Bractwa miłosierdzia,* w: *Słownik duchowości wincentyńskiej*, red. J. Dukała, t. 1, Kraków 1997, s. 90-94.

23 SVP, XI, 40; por. A. Orcajo, *Święty Wincenty a Paulo. Studium duchowości*, Kraków 1987, s. 174.

czym powiedział także: *Dajcie mi człowieka modlitwy, a taki będzie mógł podjąć każde dzieło*[24]. Tak więc czyn wyprowadzał Wincenty zawsze z kontemplacji, modlitwy. Czasem można odnieść wrażenie, że Wincenty zrównywał służbę ubogim z modlitwą. Do sióstr mówił: *Nie powinnyście martwić się tym, ani uważać tego za uchybienie, gdy zdarzy się wam opuścić modlitwę, bo nie traci się modlitwy, kiedy opuszcza się ją dla usprawiedliwionego powodu. A jeżeli istnieje jakiś usprawiedliwiony po temu powód, jest nim służba bliźniemu. Opuścić Boga dla Boga wcale nie jest opuszczeniem Go. Jest tylko pozostawieniem jednego dzieła Boga, dla dokonania innego, albo pilniejszego, albo bardziej zasługującego. Opuszczacie modlitwę albo czytanie duchowne, przerywacie milczenie, aby pomóc ubogiemu, och, wiedzcie moje Córki, że postępując tak, służycie Bogu*[25]. Dla misjonarza i szarytki ubogi, na równi z Synem Bożym, powinien stanowić natchnienie do pracy i modlitwy. Jednak nie można popadać w zwykły aktywizm, rezygnując z modlitwy. Wincenty głosił dalej: *Zawsze róbcie to, co możecie, aby modlitwa będąca waszym głównym zajęciem, napełniła Bogiem wasze dusze na całą resztę dnia. To prawda, że w razie konieczności należy dać pierwszeństwo posłudze przy chorych, jeśli jednak będziecie wystarczająco uważne, znajdziecie czas na wszystko*[26].

2. Spójrzmy teraz, jak wyglądał kult Męki Pańskiej w Rodzinie Wincentyńskiej po śmierci Założyciela.

Na głoszonych przez misjonarzy misjach ludowych, będących podstawowym zadaniem duchowych synów św. Wincentego a Paulo, poświęcenie krzyża, procesja i jego ustawienie, jak też kazanie o Męce Pańskiej należały do najuroczystszych chwil całej misji.

Do Zgromadzenia Misji należeli także święci męczennicy zamordowani w Chinach: Franciszek Regis Clet (zm. 18 lutego 1820) i Jan Gabriel Perboyre (zm. 11 września 1840). W ich męce uderza podobieństwo do męki i śmierci Jezusa Chrystusa: zdradzeni, zaprzedani, policzkowani, biczowani, włóczeni po sądach, obydwaj umarli na krzyżu – uduszeni powrozem[27].

24 SVP XI 83.

25 Por. SVP IX 319; por. A. Orcajo, dz. cyt., s. 174; por. SVP IX 50, 131, 297, 725; X 704.

26 SVP IX 33-34; por. A. Orcajo, dz. cyt., s. 165.

27 Por. J. Góral, dz. cyt., s. 144.

Zgromadzenia Wincentyńskie zostały nadto obdarzone łaską objawień. W roku 1830, na rue du Bac w Paryżu, siostrze Katarzynie Labouré został objawiony Medalik, zwany później Cudownym. W 1840 r. w tym samym domu, siostrze Justynie Bisgueyburu, Maryja przekazała Szkaplerz Niepokalanego Serca Maryi, zwany Zielonym Szkaplerzem. Jednak w tej publikacji warto zatrzymać się chwilę nad darem Czerwonego Szkaplerza.

Czerwony Szkaplerz jest też nazywany szkaplerzem lazarystów, a pełna jego nazwa brzmi: *Czerwony Szkaplerz Męki Pańskiej i Najświętszych Serc Jezusa i Maryi*. Na kawałku czerwonego sukna zawieszonego na czerwonej tasiemce są umieszczone dwa obrazki: z jednej strony Pan Jezus wiszący na krzyżu, otoczony narzędziami Męki oraz napis *Święta Męko Jezusa Chrystusa, zbaw nas*, a na drugiej – po dwóch stronach niewielkiego krzyża Serce Pana Jezusa otoczone cierniową koroną i Serce Maryi przebite mieczem, poniżej dwaj aniołowie w postawie adoracji i napis: *Najświętsze serce Jezusa i Maryi, strzeżcie nas*.

Czerwony Szkaplerz został objawiony siostrze Ludwice Apolonii Alinie Andriveau – szarytce, w Troyes 26 lipca 1846. Papież Pius IX 25 czerwca 1847 zatwierdził Szkaplerz oraz nadał liczne odpusty. Wszystkim zaś misjonarzom przekazał władzę poświęcania i nakładania Szkaplerza wiernym. Ówczesny przełożony generalny Zgromadzenia Księży Misjonarzy, następca św. Wincentego – ks. Jan Étienne CM, zachęcał obydwa zgromadzenia wincentyńskie (żeńskie – szarytki i męskie – misjonarzy) do szerzenia Szkaplerza i głoszenia szczególnego nabożeństwa do Męki Pańskiej. W paryskim kościele domu macierzystego urządzono specjalną kaplicę poświęconą Agonii Pana Jezusa w Ogrodzie Oliwnym, zaś w liście okólnym z 21 listopada 1853 przełożony generalny pisał do Zgromadzenia: *Pragnę także, o ile okoliczności na to pozwolą, aby w każdym kościele Zgromadzenia znajdował się ołtarz poświęcony tajemnicy Męki Pańskiej. Będzie to zawsze żywotnym środkiem do utrzymania w Zgromadzeniu tego szczególnego nabożeństwa*. Reakcją na ten list było m.in. założenie w 1861, w Valfleury przez ks. A.H. Nicolle Arcybractwa Agonii Pana Jezusa Chrystusa, dla szerzenia kultu Szkaplerza. Arcybractwo po zatwierdzeniu przez Stolicę Apostolską było upowszechniane przez misjonarzy, a jego centralą do dnia dzisiejszego jest dom macierzysty w Paryżu. Czwartego lutego 1896 Arcybractwo Najświętszego Konania Pana Jezusa zostało także zaprowadzone w kościele na Kleparzu, w Krakowie. Ksiądz A.H. Nicolle założył również (ok. 1864 r.) Zgromadzenie Sióstr Świętej Agonii (obecnie nazywane Zgromadzeniem Sióstr od Chrystusa w Getsemani), zajmujące się nieuleczalnie chorymi i umierającymi[28].

28 Por. W. Bomba, *Dary Nieba*, Kraków 2006, s. 27-45.

Misjonarze popierali i rozpowszechniali wśród ludu Arcybractwo Najświętszego Oblicza (wyrażonego na chuście św. Weroniki), propagowali też *Koronkę drogi krzyżowej*. Papież Pius X 2 listopada 1906 udzielił misjonarzom władzy błogosławienia *Koronek drogi krzyżowej* i nadawania odpustów stacyjnych.

Także życzeniem XXII Konwentu Generalnego Zgromadzenia Misji w 1867 było urządzenie w kaplicach i kościołach misjonarskich ołtarza Męki Pańskiej, a także by na misjach i rekolekcjach gorliwie zachęcać wiernych do tego nabożeństwa: *Ideoque, in quantum fieri poterit, in nostris ecclesiis aut sacellis proprium altare huic sacratissimo cultui dedicari, necnon in missionibus et excercitiis spiritualibus praefatam devotionem magnopere commendari*[29]. Dlatego nie tylko w kościele w Paryżu, ale także np. w kościele na Kleparzu w Krakowie znajduje się osobny ołtarz poświęcony tej tajemnicy. Dzisiaj kościół na Kleparzu jest również miejscem kultu łaskami słynącego obrazu Pana Jezusa Ukrzyżowanego, wywiezionego z sanktuarium w Milatyniu Nowym w 1943 i umieszczonego w bocznym ołtarzu kościoła kleparskiego w 1976[30].

3. Po omówieniu środowiska misjonarskiego, które ukształtowało twórców *Gorzkich żali*, czas na bliższe przyjrzenie się kościołowi i parafii św. Krzyża w Warszawie jako miejscu powstania tego nabożeństwa.

Obramowana murami, stara średniowieczna Warszawa stawała się za ciasna dla swych mieszkańców i – jak pisze ks. Leopold Petrzyk CM – *nadmiar mieszkańców zaczął się przelewać poza mury i osiedlać szerokim kręgiem*[31]. Już w XV w. przy trakcie prowadzącym w stronę Krakowa zaczęli dość licznie osiedlać się ludzie. Poza tym trakt ten łączył dwie siedziby książęce, potem królewskie: dawny zamek królewski i zamek ujazdowski. Stąd przy krakowskim szlaku osiedlali się nie tylko mieszczanie, ale także magnateria. Z początku mieszkańcy terenu zwanego Krakowskim Przedmieściem, chodzili do kościoła św. Jana – w centrum Warszawy. Jednak już z 1510 roku pochodzi pisana wzmianka o istnieniu kapliczki pw. św. Krzyża, stojącej na miejscu obecnej świętokrzyskiej bazyliki, obsługiwanej przez księży świętojańskich. W roku 1526 rozpoczęto budowę drewnianego kościółka fundacji Marty Möllerowej. Kolejne fundacje i nadania zabezpieczyły istnienie

29 Cyt. za J. Góral, dz. cyt., s. 143.

30 Obraz ten został namalowany około 1700 roku i był przywieziony do Milatynia z Rzymu. W 1755 ogłoszono wizerunek cudownym.

31 L. Petrzyk, dz. cyt., s. 7.

świątyni na Krakowskim Przedmieściu. Impulsem do rozwoju świętokrzyskiej świątyni było przeniesienie dworu Zygmunta III do Warszawy w 1596 roku. Przy Krakowskim Przedmieściu zaczęły powstawać liczne magnackie rezydencje, a do kościółka św. Krzyża, z racji ciasnoty, dobudowano w 1615 dwie kaplice. W 1626 bp Jan Wężyk erygował nową świętokrzyską parafię[32]. Tak więc na długo przed przybyciem misjonarzy do Polski istniała świątynia, a następnie także parafia pod wezwaniem św. Krzyża w Warszawie.

Misjonarzy do Polski sprowadziła królowa Maria Ludwika Gonzaga w 1651 r. Dobrze znała pracę obydwu zgromadzeń założonych przez św. Wincentego a Paulo – Sióstr Miłosierdzia i Zgromadzenia Misji. Dlatego też dla lepszego, duchowego formowania ludu polskiego oraz zakładania seminariów i formacji duchowieństwa, sprowadziła do Polski misjonarzy. Trzydziestego listopada 1651 przybyło do Warszawy czterech misjonarzy, którzy najpierw zamieszkali na zamku królewskim. Jeszcze przed ostateczną decyzją co do wysłania ich do Polski, św. Wincenty otrzymał relację ks. Lamberta Cousteaux CM, który z początkiem 1651 roku pisał: *Nie ma wprawdzie w Polsce kanarków, lecz nie ma i chorób. Zima cierpka, ale nie tak nudna, jak we Francji, a piece w domach, zaś futra na ulicach tak samo grzeją nad Wisłą, jak nad Sekwaną. Powietrze zimniejsze, lecz zdrowsze i przyjemniejsze. Polska to jeden z najpiękniejszych i najbogatszych krajów, niczego w niej nie brakuje – tylko ksiąg i aptek. Naczynia aptekarskie kilkakroć przepłacać trzeba, malowidła i papier dwa razy droższe, a igły i szpilki kto ma, to chowa, jak relikwie...*[33].

Po dalszych zabiegach królowej bp Kaizmierz Czartoryski 1 grudnia 1653 oddał kościół i parafię św. Krzyża Zgromadzeniu Misji, życząc sobie w akcie erekcyjnym: *by uczyli lud wiary i moralności, przez misye i słuchanie spowiedzi generalnych*[34]. Jednak niedługo w Warszawie wybuchła zaraza. Najpierw spustoszyła ludność Krakowa, potem nawiedziła stolicę. Księża misjonarze z miejsca poświęcili się posłudze chorych, przypłacił to śmiercią ks. Lambert – pierwszy przełożony. Poza tym w latach 1655–1656 Warszawę okupowali Szwedzi, którzy najwięcej szkód wyrządzili 17–20 lipca 1656, atakując miasto od Ujazdowa, czyli przez Krakowskie Przedmieście. W 1657 r. stolicę spustoszył

32 Por. L. Petrzyk, dz. cyt., s. 9-12.

33 *Portofelio Maryi Ludwiki*, s. 174, cyt. za L. Petrzyk, dz. cyt., s. 16-17.

34 Por. J. Łukaszewicz, *Krótki opis historyczny w dawnej dyecezyi poznańskiej*, t. 3, Poznań 1858, s. 140.

książe Rakoczy. Wszystkiego dopełniła zaraza morowa, która od 1628 do 1679 co pięć lat bezlitośnie dziesiątkowała miasto.

Oprócz duszpasterstwa i misji ludowych (pierwsza we wsi Skuły) misjonarze przy św. Krzyżu założyli dwa seminaria, w 1677 dla formowania członków swego zgromadzenia, zaś w 1678 dla formowania duchowieństwa diecezjalnego. W 1678 r. fakt osiedlenia się Zgromadzenia Misji, oddanie mu kościoła św. Krzyża i majątków zatwierdził sejm, a w 1680 synod Witwickiego.

Drewniany kościół św. Krzyża został doszczętnie zrujnowany za czasów najazdu szwedzkiego. W takim stanie przetrwał czasy Michała Korybuta Wiśniowieckiego, dopiero 1 kwietnia 1682 położono kamień węgielny pod budowę nowego, murowanego kościoła. Decyzję budowy monumentalnej świątyni podjął pierwszy polski przełożony misjonarzy – ks. Michał Bartłomiej Tarło. Ósmego października 1696 ks. prymas kardynał Michał Radziejowski konsekrował nową świątynię. Zwróćmy uwagę na dwa elementy wystroju tej świątyni. W prezbiterium kościoła znajdował się wielki ołtarz, wykonany przez snycerza z Elbląga Matysa Hankisa, wyzłocony w Warszawie 1699 roku. W ołtarzu umieszczono obraz autorstwa nadwornego malarza króla Jana III Sobieskiego – Jerzego Eleuthera Semiginowskiego, przedstawiający Pana Jezusa rozpiętego na krzyżu, a u Jego stóp Matkę Bolesną, św. Marię Magdalenę i św. Jana[35]. Obraz ten był „świadkiem”, a może i inspiracją dla ks. Benika w tworzeniu *Gorzkich żali*. Niestety obraz wraz z całym ołtarzem spłonął w 1944 r.

W 1858 roku ofiarą Andrzeja hr. Zamoyskiego na przodzie galerii ustawiono odlaną z cementu figurę przedstawiającą Pana Jezusa dźwigającego krzyż, wykonaną przez rzeźbiarza Andrzeja Pruszyńskiego. Zastąpioną ją w 1898 figurą odlaną z brązu przez słynnego rzeźbiarza Piusa Welońskiego – twórcę wspaniałej Drogi Krzyżowej w częstochowskim sanktuarium. Statuę umieszczono na piedestale z granitu szwedzkiego[36]. Figura leżąca pośród ruin Warszawy stała się symbolem ogromnych, wojennych zniszczeń stolicy.

4. Przy parafii św. Krzyża w Warszawie misjonarze, zgodnie ze swym charyzmatem, zorganizowali szeroko zakrojoną działalność charytatywną. Pierwszym jej owocem było powstanie Bractwa św. Rocha[37].

35 Por. L. Petrzyk, dz. cyt., s. 107-109. Por. M. Karpowicz, „Wartości artystyczne kościoła św. Krzyża”, w: *Księga pamiątkowa. Kościół Świętego Krzyża w Warszawie*..., s. 134-137.

36 Por. L. Petrzyk, dz. cyt., s. 101-102.

37 Św. Roch żył w XIV w., urodził się w Montpellier we Francji, pochodził z zamożnej rodziny. W młodym wieku zrzekł się majątku odziedziczonego po zmarłych rodzicach i pieszo, z kijem

Najstarsza archiwalna wzmianka o Bractwie św. Rocha przy kościele św. Krzyża w Warszawie pochodzi z 1653 roku i mówi o nabyciu przez bractwo nowej chorągwi. W roku 1667 papież Aleksander VII nadał bractwu liczne przywileje i odpusty, a biskup poznański Stefan Wierzbowski w 1668 roku bractwo zatwierdził. Według tradycji Bractwo św. Rocha zorganizował ks. Wilhelm Desdames CM (1622–1692), członek pierwszej ekipy misjonarzy, którą jesienią 1651 św. Wincenty wysłał do Polski[38]. Cel nowo powstałego bractwa był dwojaki: 1) wykonywać akty miłosierdzia chrześcijańskiego przez posługiwanie nędznym i chorym oraz przez ratowanie ich – tak co do ciała, jak i do duszy, dalej grzebać umarłych i zaznajamiać służbę domową z prawdami wiary chrześcijańskiej; 2) spełniać cel wspólny wszystkim bractwom kościelnym, mianowicie pomnażać chwałę Bożą, uświetniać nabożeństwa kościelne i dawać na każdym polu dobry przykład bliźnim[39]. Zatem cele były na wskroś wincentyńskie: dbałość najpierw o własną doskonałość, a następnie w sposób zorganizowany troska o materialne i duchowe potrzeby ludzi biednych. Sposobem wincentyńskim członkowie bractwa starali się zainteresować losem ubogich najwyższe warstwy społeczne.

Do Bractwa św. Rocha należały zarówno kobiety, jak i mężczyźni, członkowie nazywali siebie siostrami i braćmi. Do nich należała opieka nad wszystkimi ubogimi w świętokrzyskiej parafii. Głównym protektorem bractwa był każdorazowy wizytator, bezpośrednim zaś duszpasterzem – mianowany przez ks. wizytatora – ksiądz promotor bractwa. Przełożonym bractwa był tzw. senior (lub seniorka), który miał do pomocy urzędników – prowizorów, podskarbiego i wizytatorów – odwiedzających ubogich.

Pierwsze lata XVIII w. to okres ciągłych wojen. W roku 1704 stolica oglądała kolejno wojska rosyjskie, pułki kozackie, wojska saskie i szwedzkie. Ludność była uciskana ciągłymi kontrybucjami. W 1705 r. na polach Woli i Ujazdowa

podróżnym w ręku, udał się z pielgrzymką do Rzymu. Jednak po drodze, w Acquapendente zastał epidemię dżumy. Nie bacząc na narażenie życia, spieszył chorym z pomocą. Wg podania, w nagrodę za ten herozim Bóg miał go obdarzyć łaską uzdrawiania, co zjednało mu już za życia sławę świętego. Po trzyletnim pobycie w Rzymie, w drodze powrotnej do Francji, w Piacenzy zaraził się dżumą. Gdy wyzdrowiał, wyruszył w dalszą drogę. Tymczasem w Angera, straż graniczna wzięła go za szpiega i uwięziła. Poddany torturom zmarł z wycieńczenia. Mieszkańcy miasta zabrali relikwie świętego. Od 1485 relikwie znajdują się w Wenecji. Już w XV w. powstawały w Europie Bractwa św. Rocha, opiekujące się chorymi na zarazę. Ku jego czci wznoszono świątynie, kaplice, powstawały sanktuaria świętego. Por. W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, Łódź 1989, s. 474-476.

38 Por. A. Schletz, *Bractwo św. Rocha…*, s. 10-11; por. *Misjonarze św. Wincentego a Paulo w Polsce (1651–2001)*, red. J. Dukała, t. 2-1, *Biografie*, Kraków 2001, s. 133-134; por. L. Petrzyk, dz. cyt., s. 67-70.

39 Por. A. Schletz, dz. cyt., s. 11.

toczyła się bitwa – Warszawa dostała się pod okupację szwedzką. W 1707 stolicę zajmowały wojska carskie. W następstwie ciągłych wojen ludność zubożała. Do nędzy dołączyła jeszcze zaraza, której kolejny wybuch miał miejsce w 1708, a do 1710 pochłonął 30 tysięcy ludzi, w tym trzydziestu misjonarzy i kilkadziesiąt sióstr miłosierdzia. Sytuacja ta wymuszała na Bractwie św. Rocha szczególną aktywność, co znów sprzyjało największemu jego rozwojowi.

Obok Bractwa św. Rocha w parafii św. Krzyża od 1742 istniało Bractwo św. Trójcy. Powstało ono w 1742 r., założone przez świętokrzyskich parafian Stanisława i Zofię Wenderlich. Utworzone zostało *dla wspierania ubogich wstydzących się żebrać*[40]. Interesujący cel, świadczący o ogromnej wrażliwości ówczesnych mieszkańców Warszawy. Jednak już w 1824 idea tego stowarzyszenia legła w gruzach, a bractwo swą działalność ograniczyło tylko do śpiewu *Koronki o św. Trójcy Świętej*, w każdą niedzielę na wotywie.

W 1854 przy świętokrzyskiej parafii powstało Towarzystwo Pań Miłosierdzia i zrzeszało 40 pań z tzw. wyższych sfer, które wstydziły się przynależeć do Bractwa św. Rocha. Także panowie zrzeszyli się w Konferencji św. Wincentego a Paulo najpierw tajnie w 1882, potem oficjalnie w 1906[41].

Ważną rolę w świadczeniu miłosiernej miłości potrzebującym miały także istniejące przy kościele św. Krzyża szpitale. Już w 1572 istniał szpital o fundacji dla sześciu biednych chorych, powiększonej wkrótce do dwunastu. Podwaliny dała mu Anna Wolfowa, a później lekarz królewski – Wojciech Oczko. Szpitalem zawiadywał magistrat warszawski, a od 1653 zarządzali nim misjonarze. W roku 1682 drewniany dom, w którym mieścił się szpital, zastąpiono murowanym i umieszczono w nim sześciu mężczyzn i sześć kobiet. W sumie był to przytułek dla starców, którzy w zamian za opiekę, mieli obowiązek pełnić rozmaite posługi przy kościele parafialnym[42].

Osobną inicjatywą był Szpital św. Rocha, założony przez Bractwo św. Rocha. Jego powstaniu przyświecały dwa cele: *Aby ubodzy parafianie św. Krzyża i ci, co do Bractwa św. Rocha wpisani są, zwłaszcza w chorobach, przy ubóstwie*

40 Por. L. Petrzyk, dz. cyt., s. 70.

41 Por. L. Petrzyk, dz. cyt., s. 71-77. Również św. Wincenty w latach 1625-33 gromadził wokół siebie bogate, wpływowe kobiety. Dzięki inspiracji św. Wincentego i zabiegom Genowefy Goussault, w 1634 przy Szpitalu Generalnym w Paryżu (Hôtel-Dieu, w 1646 mieszczącym nawet 2800 pacjentów) powstało Bractwo Pań Miłosierdzia. Por. J.M. Román, dz. cyt., s. 285-287; por. B. Koch, *Chorzy*, w: *Słownik duchowości wincentyńskie…j*, s. 102-103.

42 Por. L. Petrzyk, dz. cyt., s. 9, 83-85.

i niedostatku, z miłosierdzia chrześcijańskiego usługę i pomoc mieć mogli; oraz *Aby bracia i Siostry tegoż bractwa większy mieli pochop i okazyę do ćwiczenia się w uczynkach miłosiernych, a mianowicie ubogim chorym usługę, na wzór Patrona św. Rocha*[43]. Z początku szpital mieścił się w jakimś domu przy Nowym Świecie. Ksiądz Schletz pisze, iż szpital ten powstał w 1707 na gruncie Bożedarskim[44]. Pierwszych pacjentów przyjęto 17 października tegoż roku, zaś w 1708 szpital erygował oficjał warszawski. Jednak dopiero w 1710 dzięki ks. M. B. Tarle szpital znalazł godniejszą lokalizację. Od księcia Sanguszki kupiono grunt z kamienicą przy Krakowskim Przedmieściu i przekształcono w jeden z pierwszych szpitali w Warszawie (ostatecznie przebudowę szpitala ukończono w 1750)[45]. Bezpośrednią opiekę nad chorymi bractwo powierzyło Siostrom Miłosierdzia (stałego doktora szpital otrzymał dopiero w 1807). W wieku XVIII w szpitalu miało przebywać 80 chorych, ale rzeczywiście było ich dwa razy więcej. W 1813 przebywało nawet 200 osób. W 1880 szpital ostatecznie przeszedł pod zarząd miasta, jednak został zniszczony podczas powstania w 1944.

Kolejną inicjatywą miłosiernej miłości przy parafii św. Krzyża był Szpital Dzieciątka Jezus. Do istnienia powołał go ks. Gabriel Baudouin CM (1689–1768), Francuz, który przybył do Polski w 1717 roku. W 1736 zorganizował przytułek dla bezdomnych dzieci w tzw. *Pałacu Karasia*. Nad wejściem tego przytułku ks. Baudouin umieścił słowa: *Ojciec mój i matka opuścili mię, a Bóg przyjął mię do siebie*. Do 1761 szpital funkcjonował jako zakład wychowawczy dla podrzutków, mimo iż od początku nazywany był szpitalem[46]. Po przeprowadzeniu ogromnej akcji zbierania funduszy, w latach 1754–1762, ks. Baudouin wzniósł nowy gmach przy pl. Wareckim. August II nowej instytucji nadał tytuł *Szpitala generalnego* i uzależnił od niego wszystkie szpitale warszawskie wraz z całym mieniem. W wielkim ołtarzu kaplicy szpitalnej umieszczono obraz *Dzieciątka Jezus* autorstwa Bernarda Bellottiego (Canaletta). Już w 1763 w szpitalu przebywało 445 chorych

43 Por. tamże, s. 85.

44 Por. A. Schletz, *Bractwo św. Rocha*…, s. 12-13. Warto zauważyć, że rok powstania szpitala jest też czasem ułożenia i zaprowadzenia *Gorzkich żali*.

45 Por. A. Schletz, *Michał Bartłomiej Tarło*…, s. 7; por. A. Schletz, *Bractwo św. Rocha*…, s. 13.

46 Warto przypomnieć, iż opieka nad podrzutkami była szczególnym rysem działalności św. Wincentego i założonych przez niego Sióstr Miłosierdzia. Por. J.M. Román, dz. cyt., s. 554-566.

i 520 dzieci. Ks. Baudouin kierował szpitalem do swojej śmierci, która nastąpiła 10 listopada 1768[47]. W 1900 szpital wraz z domem wychowawczym przeniesiono na tzw. *folwark świętokrzyski*, przy zbiegu ulic Żelaznej i Koszykowej.

Zakończenie

W powyższym artykule zostało nakreślone szersze tło powstania *Gorzkich żali*, tło wielokierunkowe, wielowymiarowe, tworzące swoistą, szeroko rozpostartą czasoprzestrzeń. Mam nadzieję, że w połączeniu z wydaną na wiosnę obecnego roku, jubileuszową publikacją *Gorzkich żali*, prace te stanowić będą pożyteczny przyczynek dla poznania i zrozumienia natury tego pasyjnego nabożeństwa.

47 Bp Ignacy Krasicki ułożył ku czci Baudouina następujące słowa: *Którego święta miłość bliźniego ujęła, Mężu prawy, spoczywaj w pośród twego dzieła. Bajeczna starożytność niech rycerzy głosi. Nędzna sława! co światu nieszczęścia przynosi. Nie ten godzien pamięci, kto gnębił, kto zdzierał, nie ten, co łzy wyciskał, lecz, co je ocierał!* Cyt. za L. Petrzyk, dz. cyt., s. 90; por. *Misjonarze św. Wincentego a Paulo w Polsce…*, t. 2-1 *Biografie*, Kraków 2001, s. 28-33.

Jerzy Józef Kopeć CP

Nabożenstwa pasyjne, historia i współczesne dostosowanie pastoralne

Nabożeństwa pasyjne stanowią znaczącą grupę wspólnotowych praktyk religijnych ludu chrześcijańskiego, których treścią jest medytacja i uwielbienie męki i kenozy śmierci Chrystusa na krzyżu wraz z podziękowaniem Zbawicielowi za Jego bezgraniczną miłość do ludzi. Jako formy pobożności pasyjnej i paschalnej ku czci Ukrzyżowanego *Kyriosa* są one zalecane przez Władze kościelne a odnotowywane przez rytuały Kościołów lokalnych, wspólnot życia konsekrowanego i ruchów eklezjalnych laikatu. Ich duchowy związek z Misterium Paschalnym i pochwała Tego, *„który składa ofiarę i jest ofiarowany, który daje i jest dawany"*[1] prowadzi wiernych do tego by jako święte kapłaństwo, składali *„ofiary duchowe"* łącząc je ze zbawczym czynem krwawej ofiary Chrystusa. Ta *„komunia w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa Kapłana"* uczy ucznia Jezusa pełnego posłuszeństwa Ojcu na wzór Umiłowanego Syna. Jest ona wezwaniem, by wraz ze swoim Panem i w Duchu Świętym błogosławił Ojca przez adorację, uwielbienie i dziękczynienie.

Misterium Paschalne Chrystusa czyli Jego dzieło zbawcze, przekracza wszelkie ramy a to, co uczynił i wycierpiał Jezus dla zbawienia wszystkich ludzi jako *„wydarzenie Krzyża i Zmartwychwstania trwa i pociąga wszystko ku Życiu"*[2]. Stąd formy pasyjnej pobożności są bliskie duchowi oficjalnej liturgii, stanowiąc niekiedy dobre dla niej przygotowanie albo jej przedłużenie i rozwinięcie czy nawet pogłębienie.

Bogactwo nabożeństw pasyjnych jako wyraz religijnej intuicji ludzi wiary przybierało w przeszłości różne formy w zależności od czasu i miejsca, odmiennej

1 *Liturgia św. Jana Chryzostoma. Anafora*. Zob. KKK, Poznań 1994, nr 1137.

2 KKK nr 1085.

mentalności wiernych czy ich tradycji kulturowych. Już w wielkiej karcie nabożeństw, jaką była encyklika Piusa XII *Mediator Dei* pojawia się postulat ich uporządkowania, zgodnie z duchem liturgii[3]. Ten kierunek odnowy nabożeństw zaakceptowała soborowa Konstytucja o liturgii (KL 13) oraz katechizmowy kerygmat współczesnego Kościoła (KKK 1674-1676) uznając nabożeństwa jako pomost między liturgią a osobistą pobożnością wiernych. Treści bowiem nabożeństw, oddane często językiem Pisma św., a przemodlone przez pokolenia chrześcijan, stanowią niewyczerpane bogactwo różnorodnych wartości płynących z ducha ewangelii, stając się pokarmem i szkołą osobistej modlitwy chrześcijańskiej. Dlatego jak podkreśla Jan Paweł II są one pożądane i godne zalecania bo mają „prowadzić ku liturgii, jako dar ofiarny różnych narodów"[4].

Geneza Nabożeństw Pasyjnych I Ich Historyczny Rozwój

Nabożeństwa pasyjne należą do najstarszych przejawów ludowej pobożności wiernych. Ich pierwotnym tematem jest zwłaszcza krzyż Chrystusa, którego pochwałą stały się dwa święta znane liturgii rzymskiej: *Znalezienia* (3 V) i *Podwyższenia Krzyża św.* (14 IX)[5]. Cześć dla tej najczcigodniejszej relikwii chrześcijańskiej głosi poezja wschodnich utworów ku czci Krzyża (*staurotheotokion*) takich jak kanon Kosmasa z Majuma (VIII w.), hymny Andrzeja z Krety († 740) i Theophanesa († 845) czy teksty cesarza Leona VI († 912). W podobnym duchu utrzymana jest twórczość Wenancjusza Fortunata († ok. 610), Bedy Czcigodnego († 735), Alkuina († 804), Rabana Maura († 856) czy Amalariusza z Metzu († 850).

Ten ostatni miał w sposób trwały oddziałać na pasyjny nurt rozważania Męki Chrystusa przez duchownych i świeckich podczas mszy św. przez promowanie metody symbolicznej. Zalecała ona, by poszczególne obrzędy, słowa i gesty kapłana w czasie Najśw. Ofiary łączyć z Męką Pańską. Ten sposób uczestnictwa we mszy św. zalecali średniowieczni liturgiści a Antoni z Napachania († 1561) podał jej alegoryczną definicję: „Msza *jest to święta służba człowieczeństwa i mękę pana Krystową rozpominająca. Żadnej sprawy zewnętrznej nie masz we mszy, któraby niczego nie znamionowała*

3 Pius XII, *Encyklika Mediator Dei,* tum. J. Wierusz-Kowa1ski, Kielce 1947, s. 93-98.

4 *List apostolski Jana Pawła II w dwudziestą piątką rocznicę ogłoszenia Konstytucji soborowej Sacrosanctum Concilium o Świętej Liturgii*, Città del Vaticano 1988 nr 18.

5 P. Jounel, „Le culte de la Croix dans la liturgie romaine", La Maison-Dieu 75(1963), s. 68-91.

ze strony męki a człowieczeństwa Krystowego"[6]. Symbolika przypominania cierpień Chrystusa jest bogata i różnorodna, a propagowały ją książki do nabożeństwa aż do naszych czasów jako *„słuchanie mszy z pożytkiem"*. Jeszcze kapucyn bł. Honorat Koźmiński (f 1916) rozpracował ten sposób udziału we mszy św. polecając go zarówno kapłanom, zakonnicom i zakonnikom oraz osobom świeckim.

Z podobnym symbolicznym sposobem medytowania Męki Pańskiej wiązano poszczególne godziny kanoniczne liturgii godzin, czyli kapłańskiego brewiarza. Punktem wyjścia dla tej praktyki były słowa wiersza psalmu 118,164 w wersji Wulgaty: *„Siedemkroć w dzień oddam Tobie chwałę"*[7]. W tłumaczeniu Psałterza Walentego Wróbla, wydanym w 1537 r. przez Andrzeja Glabera z Kobylina, tak skomentowano te słowa: *„Albowiem obyczai jest sługom bożym siedem kroć przez dzień chwalić Pana Boga: naprzód w noci jutrznią na pamiątkę jęcia Jezusowego; wtóre prima pirwej godziny na dzień, iż tedy był wydan Piłatowi; tercią iż tedy wołali żydowie ukrzyżuj; sextą iż tedy na krzyż przybit; noną iż tedy umarł; nyeszpor iż tedy złożon s krzyża; siodme kompleta iż tedy pogrzebion* [7].

Słowa tego komentarza zawierają potwierdzenie dla szeroko znanego od czasów patrystycznych zwyczaju rozważania męki Chrystusa podczas odmawiania modlitwy godzin. Praktykę te zalecano zarówno duchownym jak siostrom zakonnym czy braciom konwersom. Tym ostatnim przekazywano ponadto do rąk sznury paciorków, na których mieli oni odliczać odmawianie popularnych modlitw zastępujących w liczbie 150 psalmów.

Od czasów karolińskich krzyż zajmuje stałe miejsce w oficjalnym kulcie kościelnym a echa tej czci spotykamy w pobożnych zwyczajach i praktykach ludowych. Od katechezy tego symbolu zbawienia rozpoczyna się misja ewangelizacyjna Kościoła wśród narodów przyjmujących chrześcijaństwo. Krzyże przy źródłach strumieni i na brzegach rzek znaczyły miejsca głoszenia słowa Bożego i udzielania chrztu a możni wznosili je na swoich posiadłościach. Z tego czasu pochodzi epopeja *Sen o krzyżu (The Dream of the Rood),* jeden z wcześniejszych utworów napisanych w rodzimym języku Anglosasów (w. VIII-IX)[8].

W kręgu pobożności iroszkockiej znane są także liczne modlitwy do Ukrzyżowanego, związane treściowo z liturgią. Ich adoracyjne formuły stanowią pochwałę *„życiodajnego*

6 *Enchiridon, to jest o nauce krześcijańskiej,* Kraków 1558, k. 32; Por. P. Sczaniecki, *Służba Boża w dawnej Polsce,* Poznań 1962, s. 154.

7 „Septies in die laudem dixi Tibi".

8 P.G. Medd, „Rood and Stow. The Cross and the Holy Place as Factors in Anglo-Saxon parochial Evangelization", The Church Quarterly Review 87(1962), s. 151-165.

drzewa" i dokonanego na nim dzieła odkupienia Chrystusa, który zakrólował na krzyżu. I tak w zbiorze modlitw z XI w. zachowanych w rękopisie z Auxerre, a pochodzącym częściowo z okresu karolińskiego, uczczenie krzyża poprzedza przyjęcie Eucharystii. Zestaw zawiera trzy odmiany jakby małego oficjum, na które składają się wyznanie grzechów, określony werset i psalm, *Ojcze nasz* i *Wierzę* oraz antyfony i modlitwy ku czci krzyża[9]. W formułach tych prosi się Ukrzyżowanego, by moc Jego towarzyszyła człowiekowi w życiu, broniąc go przed niebezpieczeństwami na duszy i ciele. Tego ducha pobożności znajdujemy w utworach św. Piotra Damiana († 1072). Krzyż nazywa on zbawieniem i błogosławieństwem świata. Przez jego misterium wnikamy w tajemnicę zbawienia; krzyż także stanowi drogę do Bóstwa[10].

Nabożeństwa pasyjne

Pochwalę krzyża, na którym zawisło zbawienie świata głoszą liturgiczne i prywatne formuły pobożności Polaków z epoki ich ewangelizacji. Zwycięski charakter krzyża i chwalebnej męki Chrystusa podkreśla seria siedmiu modlitw z sakramentarza tynieckiego (ok. 1060 r.) podobnie jak formuła poświęcenia nowych krzyży w pontyfikale krakowskim z początku XII w., czy błogosławieństwo wina lub wody przeznaczonej dla gorączkujących przez ich dotknięcie relikwią Krzyża św. Do zbawczej mocy tych relikwii, zachowanych w Jerozolimie oraz wspomnienia pięciu ran i gorzkiej męki Syna Bożego odwołuje się Gertruda Mieszkówna w swoim modlitewniku, prosząc o odpuszczenie grzechów oraz zabezpieczenie przed złem i zagrożeniami życia[11]. Teksty formuł o krzyżu były przygotowywane z reguły przez duchownych na podstawie elementów liturgii godzin. Słuszną w tej mierze okazuje się uwaga Theodora Schnitzlera, że typy nabożeństwa ludowego mają swe początki w modlitwie godzin i najstarsze ich postacie są zakorzenione w brewiarzu[12].

Trzeba tu jednak natychmiast dodać, że te formy nabożeństwa były w pierwszym rzędzie przeznaczone dla duchownych dopiero na dalszym etapie stawały się one „modlitwą godzin ludu", trafiając od czasów karolińskich do modlitewników wybitnych

9 A. Wilmart, „Priéres médiévales pour l'adoration de la Croix". Ephemerides Liturgicae 76(1962), s. 32-54; J. Leclercq, „Priéres médiévales pour recevior l'Eucharistie, pour saluer et pour benir la Croix". Ephemerides Liturgicae 79(1965), s. 327-337.

10 A. Wilmart, „Les Priéres de Saint Pierre Damian pour l'adoration de la Croix" Revue des sciences religieuses 9(1929), s. 513-522.

11 Por. J.J. Kopeć, *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza,* Warszawa 1975, s. 81-88.

12 Th. Schnitzler, „Stundengebet und Volksandacht", w: *Brevierstudien,* Red. J.A. Jungmann, Trier 1956, s. 71-84.

osobistości, zaś od XIII w. wzbogacając popularne książki do nabożeństwa. Przykładem w tej mierze może być małe oficjum o Krzyżu znane już św. Ulrykowi z Augsburga († 973), a powszechnie włączane do modlitewników ludzi świeckich, zwłaszcza w typie popularnego hortulusa.

Rozważanie Męki Pańskiej w jej najdrobniejszych szczegółach *(meditatio),* zmierzało w nabożeństwach pasyjnych do wyrażenia wdzięczności Zbawicielowi za Jego bezgraniczną miłość wraz z wewnętrznym poruszeniem człowieka przez współczucie Chrystusowi *(compassio),* by go następnie skłonić do naśladowania *(imitatio).* Te metodę rozmyślania pasji propagowały *Medytacje o życiu Chrystusa* Jana de Caulibus († ok. 1375), dziełko Ubertino da Casale (†1329) *Arbor vitae cnicifixae Jesu* czy liczne praktyki takie jak akty strzeliste, pochwalne laudy, koronki czy godzinki o Męce Pańskiej. Przykładem takiego rozwiązania była wiązana z imieniem św. Franciszka z Asyżu (†1226) forma uczczenia ran Chrystusa, poparta odmówieniem przy każdej z nich *Ojcze nasz* i *Zdrowaś Maryjo*. Do zwyczaju tego dodano w XIV w. specjalne wezwania i modlitwę, wiążąc samą praktykę z imieniem św. Klary (†1255). Nabożeństwo Franciszka do Męki Pańskiej znalazło także odbicie w specjalnym oficjum, ułożonym przez niego z fragmentów tekstów biblijnych. Centralnym wątkiem tego utworu jest ukazanie ofiarnego nastawienia Chrystusa, objawionego w Jego całkowitym posłuszeństwie woli Ojca[13].

Ten rys pobożności Poverella (Biedaczyny) znalazł swe przedłużenie i systematyczne rozwinięcie w nauce św. Bonawentury (†1274). Jego duchowe epopeje: *Drzewo Życia, Mistyczny Krzew Winny czy traktat o Męce Pańskiej, oraz Oficjum o Męce Pańskiej*[14] zjednały autorowi w tradycji kościelnej miano Doktora Pasyjnego lub Doktora Słowa Ukrzyżowanego. Bonawentura stoi na stanowisku, że *nie ma innej drogi do kontemplacji jak tylko płomienna miłość do Ukrzyżowanego*. Postępowanie zaś za Ukrzyżowanym powiązane jest z niesieniem za Nim własnego krzyża[15]. Godzinki (oficjum) o *Męce Pańskiej* zredagowane przez św. Bonawenturę z psalmów, pasyjnych czytań oraz tradycyjnych hymnów i modlitw, przeznaczone były dla św. Ludwika IX króla Francji († 1270) a pośrednio dla zwykłego chrześcijanina. Naśladując osiem godzin modlitwy brewiarzowej duchownych także człowiek świecki miał medytować Mękę Chrystusa,

13 „Oficjum o Męce Pańskiej", *w: Pisma św. Franciszka z Asyżu*, tłum. K. Ambrożkiewicz, Warszawa 1974, s. 182-196. *Por.* O. von Rieden, *Das Leiden Christi im Leben des hl. Franziskus von Assisi*, Roma 1960, s. 26-42.

14 Św. Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 1984, s. 162-204, 259-285.

15 B. Strack (von Ramsen), „Das Leiden Christi im Denken des hl. Bonaventura". Franziskanische Studien 41(1959), s. 129-162.

by w męce i przez czerwień męki poznać nieporównany żar miłości Chrystusa. To oficjum oraz msze o Krzyżu śpiewali codziennie od ok. 1316 r. misjonarze z krypty św. Bartłomieja w kościele św. Krzyża we Wrocławiu. Podobną prebendę dla ośmiu duchownych i kleryka fundowali na Wawelu w kaplicy Świętokrzyskiej 7 X 1477 r. Kazimierz Jagiellończyk i jego żona Elżbieta. Samo zaś oficjum zostało także wpisane do modlitewnika syna królewskiego Władysława II, króla czeskiego i węgierskiego. Do tych wzorców nawiązywały jeszcze w XVI i XVIII w. fundacje mansjonarzy świętokrzyskich w innych miastach Polski[16].

Znacznie szerszy zakres popularności zdobyły sobie już w średniowieczu małe godzinki o Krzyżu lub Męce Pańskiej *(parvae horae de Passione)*. Ich prosta struktura obejmowała ośmiostrofowy hymn *Patris sapientia veritas divina*, wersety i responsoria oraz pasyjną modlitwę na zakończenie każdej z godzin brewiarzowych. Dowodem wielkiej popularności małego oficjum i jego integralnej części hymnu *Patris sapientia*, wymienionego już w modlitewniku kardynała Idziego Rzymskiego († 1316), były wczesne tłumaczenia utworu na języki narodowe. Wystarczy tu wspomnieć wersję polską z XIV w. *Jezus Chrystus Bóg człowiek, Mądrość Oćca swego*[17]. Poemat oddany w trzynastozgłoskowcu, użytym po raz pierwszy w polskiej wersyfikacji, stał się wzorem dla innych pieśni pasyjnych. Do wątków treściowych tego hymnu nawiązywał bł. Władysław z Gielniowa (†1505) w godzinkowej pieśni medytacyjnej *Zołtarz Jezusów czyli piętnaście rozmyślań o Bożym umęczeniu rozpoczynającej się od słów: Jezusa Judasz przedał za pieniądze nędzne*[18]. Hymn *Patris sapientia* w wersji łacińskiej i polskiej był włączany zarówno do łacińskiego jak polskiego hortulusa oraz wielokrotnie kopiowany i drukowany w licznych kancjonałach XVII i XVIII w. Jego tekst polski i łaciński wraz z melodią zawiera jeszcze śpiewnik Michała Mioduszewskiego († 1868)[19] podobnie jak popularny modlitewnik Marcina Laterny († 1598)[20]. Łacińskie godzinki o Krzyżu były także od średniowiecza włączane do rękopiśmiennych i drukowanych brewiarzy polskiego duchowieństwa. Niejednokrotnie także małe oficjum o Krzyżu

16 J.J. Kopeć, „Recepcja oficjum św. Bonawentury *de Passione Domini* w Polsce". RTK 21(1974), z. 2, s. 69-84.

17 *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, wyd. W. Wydra, W.R. Rzepka, Wrocław 1984, s. 239-248.

18 W. Wydra, *Władysław z Gielniowa. Z dziejów średniowiecznej poezji polskiej*, Poznań 1992, s. 259-274.

19 *Śpiewnik kościelny czyli pieśni nabożne z melodiami*, Kraków 1838, s. 101-104.

20 *Harfa duchowna*, Pelplin 1871, s. 382-383.

lub sam hymn *Patris sapientia* stanowił przedmiot obowiązku jego odśpiewania z racji zapisanego uposażenia[21].

Rozważanie Męki Pańskiej w godzinach modlitwy brewiarzowej znalazło wyraz w licznych praktykach osobistych. Stanisław Orzechowski († 1566) wspomina zwyczaj swego pradziada, który pacierze odmawiał o godzinach *Męki Pańskiej przed Bożą Męką, która stała pośrodku wsi*[22]. Podobną praktykę zalecało dziełko Macieja Głoskowskiego († 1658) *Zegarek albo pamiątka gorzkiej Męki i śmierci Zbawiciela naszego Pana Jezusa Chrystusa na XXIV godziny rozdzielona*[23]. Liczny repertuar prywatnych praktyk pasyjnych zawiera także poczytna książka Marcina Hinczy SJ (†1668) *Król Boleści Jezus Chrystus*[24]. W duchowości zakonów i bractw polecano własne nabożeństwa pasyjne takie jak litanie, koronki czy godzinki, które podkreślały cześć dla określonej tajemnicy męki. Szczególne miejsce wśród pasyjnych nabożeństw w polskim duszpasterstwie zajmują Gorzkie Żale i Droga Krzyżowa.

Gorzkie Żale

Miano najbardziej polskiego nabożeństwa pasyjnego zyskały sobie Gorzkie żale[25]. To śpiewane rozważanie Męki Pańskiej z pod-kreśloną w nim czynną rolą Bolesnej Matki jest także dziś powszechnie odprawiane w godzinach popołudniowych w niedziele wielkopostne oraz w ostatnie trzy dni Wielkiego Tygodnia.

Geneza Gorzkich żali i ich sens medytacyjny

Praktyka ta powstała w środowisku Misjonarzy św. Wincentego a Paulo, związanych z kościołem św. Krzyża w Warszawie, a zwłaszcza z kręgiem działającego przy tej świątyni od XVII w. bractwa Miłosierdzia św. Rocha. Nowa praktyka religijna zastąpiła

21 J.J. Kopeć, „Recepcja oficjum…", s. 84-88.

22 *Dialog o egzekucji*, w: S. Orzechowski, *Wybór pism*, opr. J. Starnawski, Wrocław 1972, s. 296.

23 *Bmr ok. 1648.*

24 Kraków 1635.

25 M. Chorzępa, „Gorzkie żale, ich geneza i rozwój historyczny". Nasza Przeszłość 12(1960), s. 221-258; K. Mrowiec, „Liturgia i muzyka u księży Misjonarzy w Polsce (1651-1939)". Nasza Przeszłość 13(1961), s. 160-244; M. Bańbuła, „Liturgia na misjach ludowych i w duszpasterstwie parafialnym Zgromadzenia Księży Misjonarzy w Polsce (1651-1864)". Nasza Przeszłość 45(1976), s. 235-308; S. Dąbrowski, „Pobudka Gorzkich Żali". Znak 35(1983), nr 242-243 s. 960-964; J. Sienkiewicz, *Śpiewnikowe melodie Gorzkich Żali i ich ludowa recepcja w polskiej kulturze religijno-muzycznej*, Lublin 1987, mps pracy doktorskiej w BKUL.

wcześniej rozpowszechniony w znaczących świątyniach w XVII i XVIII w. zwyczaj śpiewania łacińskiej pasji przez kościelne zespoły wokalno-instrumentalne. Bractwo św. Rocha już w r. 1698 podjęło starania o opracowanie własnego nabożeństwa typu pasji z nawiązaniem do łacińskiego utworu z r. 1697 *Fasciculus mirhae*[26]. Próba ta okazała się mało udana z uwagi na trudności natury finansowej w utrzymaniu kapeli, a także na brak zrozumienia łacińskiego utworu przez lud. Dlatego w r. 1707 podjęto myśl opracowania innego nabożeństwa pasyjnego w języku polskim, co odnotowała Księga protokołów bractwa: *Roku 1707 dnia 2 Januaryj uczyniona jest Sessya, na której proponowano, aby wynaleźć sposób jaki odprawowania Passyi, który by mógł bydź z większym ludu pospolitego pożytkiem duchownym, a z mniejszym bractwa, ile bardzo ubogiego kosztem i expens i postanowiono, aby złożyć książeczkę polską o Męce Pańskiej, aby sami ludzie, alias — Bractwo, mogło śpiewać*[27]. Przygotowania podręcznika podjął się promotor bractwa ks. Wawrzyniec Stanisław Benik CM (1674-1720). On też już w 1707 r. przygotował pierwowzór Gorzkich żali[28], który bractwo wydało tegoż roku. Nabożeństwo uzyskało wkrótce aprobatę oficjała warszawskiego ks. Stefana Wierzbowskiego, a później także Stolicy Apostolskiej. Naśladując strukturę trzyczęściowych pasji i jutrzni brewiarzowej, nabożeństwo było poprzedzone pobudką zachęcającą do rozpamiętywania cierpień Chrystusa wraz z aniołami i całą stworzoną naturą. Szczegółowe intencje poprzedzające każdą z części zapowiadają cele rozważań: modlitwę za chrześcijaństwo, Kościół i duchowieństwo; uproszenie nawrócenia nieprzyjaciół krzyża i zatwardziałych grzeszników; odpuszczenie grzechów i kar za nie, a zwłaszcza: morowego powietrza, głodu, ognia i wojny oraz pozyskanie łask duchowych dla żywych i dusz w czyśćcu cierpiących. Żywy rezonans w sercu rozważającego kolejne cierpienia pasji miał wyzwolić żal za grzechy, które stały się bezpośrednią przyczyną męki Zbawiciela. Przewodnim wątkiem praktyki była jednak wdzięczność wobec Chrystusa za jego bezgraniczną miłość. Prosta forma recytatywu hymnicznego wyliczającego kolejne epizody męki, podobnie jak litanijny lament duszy i żałosna rozmowa z Matką bolejącą za swoim Synem sprawiły, że to misterium pasyjne zapadało w serce i ucho ucznia Pana, medytującego Jego mękę.

26 M. Bańbuła, B. Bartkowski, „Gorzkie Żale". EK t. 5, k. 1309.

27 *1 Księga Protokołów Bractwa Miłosierdzia Śgo Rocha 1844*, s. *141-142*. Archiwum Księży Misjonarzy na Stradomiu w Krakowie Rps nr P I. Cyt. za K. Mrowiec, *Pasje wielogłosowe w muzyce polskiej XVIII wieku*, Kraków 1972, s. 41.

28 *Snopek Miry z Ogrodu Gethsemańskiego, albo żałosne Gorzkiej Męki Syna Bożego, co Piątek, a mianowicie pod czas Passyey, w Niedziele Postu Wielkiego, po południu około godzin nieszpornych rozpamiętywanie* (Warszawa 1707). Egz. w Bibliotece Sióstr Karmelitanek w Krakowie. Zob. M. Chorzępa, art. cyt., s. 230.

Ks. Jan Raczkowski z Wilna wspomina, powołując się na relację córki Adama Mickiewicza, że poeta z *wielkim zachwytem i pobożnością śpiewał te melodie poważne i przenikające serce*. Przebywając w Paryżu brał wieszcz do siebie w Wielkim Poście córkę i małego syna i *sam śpiewał Gorzkie żale i inne śpiewy wielkopostne, pełne przepięknych porów-nań, żywo mówiące do serca o Męce Pańskiej, o pokucie za grzechy i umartwieniu*[29].

Już w 2. połowie XVIII w. Gorzkie żale propagowane są na misjach ludowych i w prowadzonych przez Misjonarzy św. Wincentego a Paulo seminariach duchownych. O powszechności tego nabożeństwa w Polsce świadczy w r. 1775 biskup płocki Michał Poniatowski, zachęcając wiernych do *najgorętszego natężenia ducha przy kazaniach i śpiewach pasyjnych*[30]. Podobny apel zawierają słowa przełożonego Misjonarzy w Krasławiu, który w r. 1777 wprowadzając nabożeństwo zalecał go ludowi mówiąc: *sposób rozmyślania Męki Pana jest to sposób najzbawienniejszy i jakże się w nim nie kochać*[31].

Ustalony model nabożeństwa pasyjnego czyli rozmyślanie Męki Pańskiej — jak nazywano Gorzkie żale[32] — obejmował wystawienie Najświętszego Sakramentu po nieszporach przy śpiewie *O salutaris hostia,* po czym cały lud śpiewał pobudkę *Gorzkie żale...* Następnie kapłan czytał intencję, a kolejne po niej śpiewy wykonywali na przemian mężczyźni i kobiety. Po III części nabożeństwa miało miejsce kazanie, a po nim procesja z Najświętszym Sakramentem w czasie której śpiewano pieśń *Jezu Chryste, Panie miły,* zaś po procesji *Wisi na krzyżu*. Po odśpiewaniu wersetu *Sahiim fac* i responsorium *Fiant Domine* celebrans udzielał błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem i chował go w tabernakulum.

Warto tu zaznaczyć, że schemat Gorzkich żali stanowi kontynuację zwyczaju śpiewania pasji w kaplicach brackich i znaczących świątyniach. Realizowały to już w XVII w. niektóre konfraternie organizując w piątki wielkopostne po nieszporach nabożeństwo pasyjne dla swoich członków. Model takiego nabożeństwa brackiego z 1. połowy XVII w. znany był krakowskiemu bractwu Męki Pańskiej, założonemu

29 J. RACZKOWSKI, „Post i dyspensa". Dwutygodnik Diecezjalny Wileński 3(1912), nr 3, s. 32.

30 *List pasterski* z 20 *VIII 1775 r.* Zob. *Rozporządzenia y pisma pasterskie za rządów J.O. Xięcia JMCI Michała Jerzego Poniatowskiego, biskupa płockiego do dyecezyi wydane,* t. 1, Warszawa 1785, s. 471 i 473. Por. H.D. WOJTYSKA, „Męka Chrystusa w religijności polskiej XVI-XVIII w.", w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś,* red. H.D. WOJTYSKA, J.J. KOPEĆ, Lublin 1981, s. 67.

31 H.D. WOJTYSKA, „Męka Chrystusa…", s. 67.

32 Tekst Gorzkich żali z notacją muzyczną posiadają zbiór J. Hejlińskiego i M. Dębińskiego. *Melodie do wyboru pieśni na dwa lub trzy głosy z organami,* Poznań 1826 oraz *Śpiewnik kościelny* M.M. Mioduszewskiego, Kraków 1838, s. 58-74.

w r. 1595 przy kościele franciszkanów przez kanonika krakowskiego, a późniejszego biskupa Marcina Szyszkowskiego[33]. Przewodnią myślą duchowości archikonfraterni było współcierpienie z Chrystusem i jego Matką, co wyrażała łacińska nazwa arcybractwa: *Compassionis Jesu Christi et Beatae Mariae Virginis.* Przez własne praktyki pasyjne bractwo oddziaływało silnie na wyobraźnie swoich członków i społeczność miejska takich ośrodków kościelnych jak Lwów, Wilno, Lublin, Przemyśl, Kalisz, Krosno, Zamość, Radomsko, Nieszawa czy Pyzdry, gdzie miało swe siedziby. Sławne były zwłaszcza procesje w Wielki Czwartek do Ogrójca przy kościele NMP w Krakowie, a w Wielki Piątek do ośmiu kościołów miasta oraz piątkowy obchód jerozolimski ośmiu ołtarzy ze scenami Męki Pańskiej w kaplicy brackiej. Po obchodach tych bracia uczestniczyli w śpiewie pasji, odbywając potrójne biczowanie. Śpiew łacińskiej pasji przez zespół wokalno-instrumentalny potwierdza w r. 1607 modlitewnik bracki[34]. Zapisy natomiast z lat 1651-1664 i 1684-1690 w kronice archikonfraterni donoszą, że dla tego celu zapraszano kapelę zamkową[35]. Bractwo Męki Pańskiej utrzymało zwyczaj pasji przez kolejne stulecia, jak na to wskazują modlitewniki z jej tekstami z XX w., dostosowane do potrzeb arcykonfraterni[36]. Ten zwyczaj samodzielnej praktyki utrzymały liczne kościoły, a Jędrzej Kitowicz opisał tradycję śpiewu pasji po nieszporach za czasów Augusta III w kościele kolegiackim św. Jana w Warszawie (dziś katedra)[37]. Archikonfraternia krakowska miała znaczne zasługi w spopularyzowaniu śpiewu pasji w licznych kościołach franciszkańskich[38]. Barwne procesje braci kapników, ubranych w żałobne stroje z insygniami Męki były znane w niemal wszystkich większych miastach, gdzie arcybractwo miało swe filie.

W okresie przedrozbiorowym zwyczaj śpiewu pasji przez zespoły wokalno-instrumentalne był praktykowany w innych kościołach zakonnych: pijarów, jezuitów,

33 J. KOPEĆ, „Archicofraternia della Passione a Cracovia nei secoli XVII e XVIII". Fonti vive. Rivista della Passione 12(1965), s. 343-344.

34 *Bractwo Compassionis albo Męki Pana Jezusoiuey y Błogosławioney Panny Maryiey,* Kraków 1607, s. 150.

35 K. MROWIEC, *Pasje…*, s. 31-32.

36 Na model tego nabożeństwa zwrócił ostatnio uwagę ks. prof. Z. Wit w oparciu o dziełko *Matka Bolesna czyli podręcznik dla Stowarzyszenia Siedmiu Boleści Matki Bożej przy kościele OO. Franciszkanów w Krakowie.* Zebrał i ułożył promotor tegoż Stowarzyszenia, Kraków 1897 oraz propozycję *Pasye śpiewane w kościele OO Franciszkanów w Krakowie w niedzielę zapustną i w piątki Wielkiego Postu*, Kraków 1909. Zob. Z. Z. WIT, „Nieznane nabożeństwa pasyjne", w: *Diligis Me? Pasce. Księga Jubileuszowa dedykowana biskupowi Wacławowi Świerzawskiemu*, Sandomierz 1999, s. 520-522.

37 J.KITOWICZ, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, Warszawa 1985, s. 42-43.

38 A. KORALEWICZ, *Additament do Kronik Braci Mniejszych*, Warszawa 1722, s. 149-151.

dominikanów czy wizytek oraz świątyń diecezjalnych: Lwowa, Poznania, Gniezna, Włocławka, Sandomierza i Przemyśla[39].

Starą tradycję w tej mierze z własnym rytuałem nabożeństwa śpiewu pasji miało także bractwo Pocieszenia NMP, złączone z bractwem Pasa Rzemiennego zakonu pustelników św. Augustyna. Konfraternia założona w r. 1621 przy kościele warszawskim św. Marcina otrzymała 24 lutego 1625 r. potwierdzenie swoich łask duchowych od bpa poznańskiego Jana Wężyka. Jak zaznacza to książka bractwa z 1634 r., przetłumaczona z włoskiego przez Stanisława Corniciusa, zwyczaj śpiewu pasji był przestrzegany w nabożeństwach wielkopostnych: *świątobliwy zwyczaj ten w Bractwach zachowuje się, iż Bracia pewnych dni w post wielki zgromadziwszy się y w kapy ubrawszy w tych kościołach, w których są fundowane po Nieszporach gdy Muzyka passyą śpiewa oni też rozmyślając Mękę Pańską dyscypliny czynią. Bractwo Pocieszenia Najświętszej Panny dla lepszey sposobności y wielkiego zgromadzenia Braciey na to nabożewństwo obrało sobie dzień Niedzielny*[40].

Ten model śpiewu łacińskiej pasji został w XVIII w. zastąpiony polskim nabożeństwem pasyjnym nazywanym nadal pasją, które podzielone było na trzy części, Zawiera ono morze Męki Jezusowej w pieśniach, lamentach, planktach, wersetach i modlitwach, które akcentowały ideę współcierpienia z Jezusem i jego Bolesna Matką. W licznych modlitewnikach bractwa MB Pocieszenia i Paska Rzemiennego z kościoła augustiańskiego św. Marcina w Warszawie i św. Katarzyny w Krakowie[41] . Nabożeństwo odprawiano po nieszporach przed Najświętszym Sakramentem. Rozpoczynało się ono wezwaniem promotora bractwa do rozmyślania Męki Pańskiej zgodnie ze słowami Listu do Hebrajczyków 12,1-3, po czym bractwo śpiewało na dwa chóry pieśń:

Chwalmy Boga Chrześcijanie
Niech nam w oczach Jezus słanie
Do serc żałość niech przybywa
Na łzach zrzenicą nie zbywa.

39 K. Mrowiec, *Pasje*..., s. 22-42.

40 *Opisanie bractwa Pocieszenia Najswiętszey Panny Maryey Zakonu Pustelników Augustyna św. […] Przez Wielebnego X. Stanisława Corniciusa (Aug.) [...] z włoskiego na polski przetłumaczone*, Warszawa 1634.

41 *Pociecha przy drogach Matki Pocieszenia Konsolacyach, w morzu Męki Jezusowey znaleziona albo sposób odprawiania passyi, dla bractwa Pocieszenia NMP przy kościele Warszawskim Św. Marcina WW OO Augustynianów*, Warszawa 1744. Ks. prof. Z. Wit, art. cyt., s. 516-520 omawia strukturę nabożeństwa w oparciu o książeczkę: *Passya na post wielki którą w kościołach Księży Augustianów Bracia i Siostry śpiewają*, Kraków 1879.

Utwór kończyła IV strofa wezwania do Matki Boskiej Pocieszenia, patronki bractwa:

Matko pociech zasmucona
Męką Syna udręczona
Z tobą boleć dziś pragniemy
Lubo pociech twoich chcemy[42].

Model pasyjnego nabożeństwa bractw augustiańskich, realizowany w kościołach tego zakonu był na tyle popularnym, że opisał go także Kitowicz w swoim pamiętniku. Zaznaczył on, że król August III mieszkając podczas wojny z Prusakami w Warszawie, grobów wielkopiątkowych nie odwiedzał, ale w Wielki Piątek *u augustianów o godzinie piątej po południu bywał na lamentacjach, które wyborną sztuką muzyczną śpiewali jego nadworni śpiewacy i śpiewaczki z pomocą rozmaitych instrumentów*[43].

Własne nabożeństwa pasyjne franciszkańskiego arcybractwa Męki Pańskiej i augustiańskich konfraterni Pocieszenia NMP i Paska Rzemiennego przetrwały do końca XIX i początku XX wieku. W tej samej epoce powszechne uznanie zdobyły jednak sobie Gorzkie żale, które bez większych zmian w zakresie treści i układu, a tylko z niewielkimi poprawkami słownymi i regionalnymi wariantami melodycznymi przetrwały do naszych czasów. W sposobie ich odprawiania zrezygnowano jednak z procesji, a samo nabożeństwo ogranicza się zwykle od odśpiewania jednej części przed wystawionym Najświętszym Sakramentem z następującym po tym pasyjnym kazaniem. Dziś jednak Gorzkie żale przeżywają pierwsze symptomy kryzysu. Objawia się on w zmniejszającej się liczbie uczestników tego nabożeństwa oraz ich zaawansowanej strukturze wiekowej. Mimo swej głęboko psychologicznej formy kontemplacji Męki Pańskiej nabożeństwo to nie posiada szerszej perspektywy paschalnej. Stad z racji swego wymiaru dramatycznego i uczuciowego jest odczytywane przez młodszą generację uczennic i uczniów Pana jako forma religijności czysto emocjonalnej, sprowadzającej się niekiedy do rangi nieokreślonego sentymentu, wzruszenia czy nastroju. Ludzie dzisiejsi nie odnajdują się w dolorystycznych obrazach Męki Pana czy sentymentalnych pieśniach o Jego cierpieniach, lecz odczuwają potrzebę spotkania z Chrystusem ewangelii w atmosferze tajemnicy, jego bliskości w drugim człowieku. Znajduje to odbicie w modlitewnym skupieniu i surowej oszczędności form religijnych. Tylko taki bowiem klimat stwarza szansę dla wewnętrznej koncentracji i autentycznego zetknięcia

42 Tamże, k. A 2

43 J. Kitowicz, *Opis obyczajów…*, *s.* 46.

się z tajemnicą Boga. Jakie wobec tego treści zrozumiałe dla współczesnych chrześcijan winno promować nabożeństwo Gorzkich żali?

Wszyscy zgadzają się z tym, że pierwotna struktura Gorzkich żali winna być wzbogacona przez treści pasyjnych czytań biblijnych oraz intencji Modlitwy wiernych, które przemienią tę praktykę w nabożeństwo słowa Bożego. Próbę taką podjęła już *Agenda Liturgiczna diecezji opolskiej*[44], rezygnując z archaicznych intencji, a podając dwa wzory odprawiania Gorzkich żali. Sugestia ta wzbogaca nabożeństwo przez dobrane lektury biblijne oraz formułę Modlitwy wiernych. Sam schemat nabożeństwa powinien być wzorowany na biblijnej liturgii słowa. Uwzględniając tradycyjne śpiewy po wybranych lekturach biblijnych, odczytanej ewangelii i tematycznej homilii oraz okolicznościowej modlitwie wiernych, ma praktyka ta była ukierunkowana na duchowe potrzeby modlącej się wspólnoty. W zakończeniu nabożeństwa winno się podkreślić aspekt paschalny dzieła miłości Chrystusa poprzez odpowiednie formuły modlitewne i samo wystawienie Najświętszego Sakramentu, kończące Gorzkie żale.

Przypomnienie o miłości Bożej objawionej światu w krzyżu Jezusa Chrystusa i naśladowanie Jezusa ubogiego, ma być podkreślone w duchu odnowionych Gorzkich żali. Ta medytacja Męki ma uwrażliwić i otworzyć serca i umysły uczniów Pana na cierpienie Jezusa w świecie, przedłużające się w ludzkiej męce. Z duchowej solidarności z cierpiącym Zbawicielem, którego męka przedłuża się w naszych bliźnich, ma wyrastać opcja współczesnych chrześcijan na rzecz biednych i chęć zwalczania przyczyn zła przez praktykę czynnej miłości z obowiązkiem dzielenia z ubogimi posiadanymi dobrami. Ubogimi są dziś uciśnieni i zepchnięci na margines, bezdomni, starcy, chorzy, upośledzone dzieci i wszyscy, których społeczeństwo postrzega i traktuje jak ostatnich. Opcja na rzecz ubogich jest wpisana w dynamikę miłości ewangelii, która staje się ludzką rzeczywistością, działającą dzięki miłosierdziu. Głosząc szczególny charyzmat krzyża i męki Zbawiciela, Jego uczniowie mają naśladować postawę kenozy, służby, szczerego szukania woli Bożej i przyjęcia każdej ofiary. Rozważanie Męki Chrystusa podczas Gorzkich żali ma stać się zaszczytnym świadectwem uczniów Zbawiciela, którzy swoje przeminione życie mają ofiarować Bogu, stając się znakiem dla świata, iż miłość Chrystusa jest ich podstawowym prawem działania.

Droga Krzyżowa — Historia i Walor Duszpasterski

Droga Krzyżowa stanowi jedną z bardziej znanych praktyk pobożnych, cieszących się i dziś jeszcze wielką popularnością. Nie-zwykłe znaczenie tego

44 *Agenda Liturgiczna diecezji opolskiej,* Opole 1981, s. 122-124.

nabożeństwa płynie stąd, że rozpamiętuje się w nim ostatni i najboleśniejszy etap życia Chrystusa, powiązany z kenozą Jego męki i śmierci na krzyżu, która wprowadza w centrum tajemnicy Paschy Pana. To zaś typiczne i figuralne przypomnienie dramatu zbawienia jest pełnym wymowy i głębokiego przeżycia zagłębianiem się w sens i bogactwo Chrystusowej ofiary miłości. W nabożeństwie tym chodzi przede wszystkim o zrozumienie wymowy owej bolesnej drogi, którą przemierzył Chrystus, aby światu przynieść zbawienie. Poszczególne wydarzenia rozwijają się i osiągają szczyt dramatycznego napięcia w śmierci Chrystusa, która w świetle chrześcijańskiej nadziei, objawia przekonanie, że pomiędzy ofiarą krzyża a historią ludzkości istnieje najgłębsza relacja zbawcza. Męka Chrystusa stała się bowiem pochodnią rozświetlającą mroki świata, Jego zaś miłość i wylana krew — ożywczym tchnieniem i źródłem, które rodzi nowe życie.

Praktyka Drogi Krzyżowej powstała z potrzeby plastycznego unaocznienia tajemnic męki Chrystusa. Jest to nabożeństwo ludowe w najczystszej formie: równocześnie obraz i myśl, zewnętrzna po-stawa i wewnętrzne usposobienie, historyczna prawda i wytwór religijnej intuicji. Pobożność poszła tu po drodze wewnętrznej potrzeby, skorzystała ze zmieniającej się scenerii faktów, by opowiedzieć historie ziarna, które po to obumarło na glebie ziemskiego globu w okolicach Jerozolimy, by rozrosnąć się w drzewo zacieniające cały świat konarami swej miłości.

Geneza nabożeństwa i jego struktura

Droga Krzyżowa jako popularne nabożeństwo chrześcijańskie wyrosła z nurtu europejskiej pobożności pasyjnej odwołującej się do wydarzeń i miejsc związanych z bolesną męką Zbawiciela w Jerozolimie. To zachodnie nabożeństwo polega na rozważaniu męki Chrystusa połączonym z duchowym przejściem symbolicznej trasy wytyczonej 14 stacjami oznaczonymi przez krzyże, a najczęściej także zaopatrzonymi w plastyczne przedstawienia dramatu pasyjnego. Realistyczna pobożność pasyjna już w średniowieczu starała się ustalić ilość ran i cierpień, które Zbawiciel poniósł na swej drodze od pojmania w Ogrodzie Oliwnym aż do miejsca kaźni na Golgocie. Zarówno autorzy pism duchowych jak kaznodzieje pasyjni wskazy-wali na zbawczy wymiar cierpień Chrystusa zaś jerozolimscy pielgrzymi szukali w Jerozolimie miejsc uświęconych Jego krwią. Nabożeństwo nawiedzenia jerozolimskich stacji męki Pańskiej, które realizowali pielgrzymi obejmowało z reguły dłuższy cykl pasyjny obejmujący tzw. drogę pojmowania z pierwsza stacją Ogrójca oraz drogę Krzyża rozpoczynaną od Pałacu u Piłata. Ta forma pobożności znalazła od XV w. swoje rozwiązanie na tzw. kalwariach, które

symbolicznie odtwarzały pasyjne miejsca święte w Jerozolimie[45]. Odmienną genezę miała natomiast praktyka Drogi Krzyżowej, która przejęła treści trzech szczegółowych nabożeństw mających na celu rozważanie męki Pańskiej. Chodzi tu o uczczenie upadków Chrystusa pod krzyżem, Jego dróg czyli przejść podczas męki lub wspomnienie bolesnych zdarzeń pasyjnych czyli stacji[46]. Cykle upadków (5,7,12) umieszczane na kolumnach lub reliefowych postumentach prowadziły niekiedy do znajdującego się na wzgórzu sanktuarium (Bamberg, Fulda, Villinger, Jaromierice). O wiele szerszy zakres miało nabożeństwo do dróg Chrystusa (7,9,12,15), znane Rudolfowi z Saksonii († 1377) i Gabrielowi Bielowi († 1495). Na znajomość tej praktyki wskazuje polska *Pieśń o drogach Pana Jezusowych czasu męki jego niewinnej* w kancjonale puławskim (1521) i kórnickim (1551-1555). Praktykę tę polecał jezuita Kasper Drużbicki († 1662), a jej rozbudowaną postacią stały się także popularne „dróżki kalwaryjskie". Trzecią praformą Drogi Krzyżowej było uczczenie szczególnych cierpień Chrystusa przez ich medytację przy poszczególnych stacjach. Już na początku XV w. cykl 12 stacji rozpoczynających się sceną skazania Chrystusa na śmierć wymienia rękopis franciszkański z Sint Truiden (Belgia). Układ ten został wykorzystany przez flamandzkich autorów Bethleema i Jana Pareschena w typie tzw. „duchowej pielgrzymki". Drogę z Flandrii do Jerozolimy podzielili oni na odcinki, którym każdego dnia towarzyszyły stosowne rozważania i modlitwy. Schemat „dłuższej drogi" (od Wieczernika) i „właściwej" (od Pretorium) nazwany *„Drogą Pojmania"* i *„Drogą Krzyża"* wymienił w swoim dziele poświeconym na topografii Jerozolimy Adrian Creus zwany Adrichomiusem. Na jego planie Miasta Świętego znajdują się wszystkie miejsca dramatu pasyjnego i drogi którymi prowadzono Pana do Piłata i na Golgotę. Te założenia topograficzne nagminnie wykorzystywano przy projektowaniu kalwarii, a w 1625 r. franciszkanin Antonio Daza polecił tylko cykl 14 stacji rozpoczynających się skazaniem Chrystusa na śmierć, a kończącym się złożeniem Jego ciała w grobie. Erygowanie nabożeństwa Drogi Krzyżowej w konwentach Braci Mniejszych zaleciła kapituła generalna zakonu w 1688 r. zaś przyznanie praktyce odpustów jerozolimskiej Drogi Krzyżowej przez Innocentego XI i Benedykta XIV, wpłynęło na popularyzację nabożeństwa. W r. 1859 Pius IX przyznał odpust zupełny za każdo-razowe odprawienie Drogi Krzyżowej, zaś w 1871 r. zniósł klauzulę erygowania Drogi Krzyżowej w świątyniach, które były położone w pobliżu

45 E.H. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru bernardynów i dróżek kalwaryjskich,* Kalwaria Zebrzydowska 1987; A. Mitkowska, „Jerozolimska Droga pojmania i Droga Krzyżowa kanwą kompozycyjną europejskich fundacji kalwaryjnych", w: *Jerozolima w kulturze europejskiej,* red. P. Paszkiewicz i T. Zadrożny, Warszawa 1987, s. 240-252; J.J. Kopeć, *Kalwarie i cykle Drogi Krzyżowej w kulturze polskiej oraz ich związki z topografią Jerozolimy,* Tamże, s. 225-237.

46 N. Eckmann, *Kleine Geschichte des Kreuzeweges,* Regensburg 1968.

kościoła franciszkanów. Nabożeństwo było powszechnie odprawiane w piątki wielkopostne przy śpiewie specjalnych pieśni pasyjnych i najczęściej według modlitw Leonarda z Porotu Maurizio, który erygował Drogę Krzyżową w ok. 500 kościołach na terenie Włoch a w 1750 r. zaprowadził ją w rzymskim Koloseum. Papież Leon XIII w celu propagowania nabożeństwa zatwierdził w 1879 r. Stowarzyszenie Ustawicznej Drogi Krzyżowej, a w r. 1901 erygował Stowarzyszenie Żywej Drogi Krzyżowej. Pius XI udzielił w r. 1931 pozwolenia chorym i więźniom na odprawienie nabożeństwa przed specjalnie pobłogosławionym krzyżykiem.

Od końca XIX w. nabożeństwo Drogi Krzyżowej odprawiane jest w Jerozolimie w każdy piątek o godz. 15.00 pod przewodnictwem franciszkanów. Do tego modelu nawiązuje także wielkopostna Droga Krzyżowa z udziałem papieża w Koloseum czy podobne nabożeństwo wielkopiątkowe, organizowane wieczorem tego dnia na ulicach miast. Dramatyczny charakter tego obchodu wzmacnia niesienie okazałego krzyża. Praktykowali to m.in. w czasie II wojny światowej żołnierze i uchodźcy polscy z biskupem Karolem Radońskim († 1951). Trwałym śladem tej pobożności było zbudowanie ze składek Polaków przez ks. Stefana Pietruszkę-Jabłońskiego kaplic stacji III i IV przy jerozolimskiej Via Dolorosa. Zarówno w mesjańskiej literaturze romantyzmu jak w tekstach z czasów okupacji motyw Drogi Krzyżowej funkcjonował jako metaforyczny obraz dziejów narodu polskiego pozostającego w niewoli. Nawiązywali do niego działacze patriotyczni społecznicy i wychowawcy dla podtrzymania ducha polskości. Dlatego nabożeństwo odprawiano, by wzbudzić nadzieję na przetrwanie bolesnych doświadczeń społecznych i osobistych. Takie nastawienie można odczytać z tekstu młodej więźniarki z Pawiaka Elżbiety Krajewskiej, a także poetyckiej apoteozy *Droga Krzyżowa* Vlastimila Hofmana czy *Via Dolorosa* Władysława Broniewskiego[47].

W pobożnej praktyce Drogi Krzyżowej odnawia się pamiątkę cierpień, jakie Boski Zbawiciel przeżył w czasie drogi od pretorium Piłata, gdzie został skazany na śmierć, aż na górę Kalwarię, gdzie umarł na krzyżu dla naszego zbawienia. Wiernemu, który odprawia pobożną praktykę Drogi Krzyżowej, udziela się odpustu zupełnego. Dla uzyskania jednak tego odpustu dekret Penitencjarii Apostolskiej z dnia 29 czerwca 1968 r. określa następujące warunki:

1. Pobożne ćwiczenie należy odprawiać przed stacjami Drogi Krzyżowej, prawnie erygowanymi.

2. Do erygowania Drogi Krzyżowej wymaga się 14 krzyżów, przy których zwykło się zamieszczać z pożytkiem tyleż obrazów, przed-stawiających stacje jerozolimskie.

47 W. SMEREKA, *Drogi Krzyżowe,* Kraków 1981, s. 71-73.

3. Zgodnie z powszechnie przyjętym zwyczajem pobożna praktyka składa się z czternastu pobożnych rozważań, do których dodaje się pewne wezwania modlitewne. Dla odprawienia jednak Drogi Krzyżowej wymaga się tylko pobożnego rozważania męki i śmierci Chrystusa. Nie jest zatem rzeczą konieczną rozmyślanie o poszczególnych tajemnicach każdej stacji.

4. Wymaga się przechodzenia od jednej stacji do drugiej. Jeżeli jednak tę pobożną praktykę odprawia się publicznie i wszyscy biorący udział nie mogą bez zamieszania przechodzić od stacji do stacji, wystarczy, jeżeli do poszczególnych stacji przechodzi prowadzący Drogę Krzyżową, podczas gdy inni pozostają na swoim miejscu.

5. Ci, którzy z przyczyn od siebie niezależnych nie mogą od-prawić nabożeństwa w sposób przyjęty zwyczajowo („przeszkodzeni"), mogą uzyskać taki sam odpust, jeżeli przynajmniej przez pół godziny będą pobożnie czytać i rozważać o Męce i Śmierci Pana naszego Jezusa Chrystusa.

6. W Kościele Wschodnim, tam gdzie nie jest znana praktyka Drogi Krzyżowej, patriarchowie będą mogli określić dla uzyskania tego odpustu inne pobożne ćwiczenia na pamiątkę Męki i Śmierci Pana naszego Jezusa Chrystusa.

Wymienione tu normy posoborowego prawodawstwa odnoszące się do Drogi Krzyżowej mają przede wszystkim na uwadze pod-niesienie w oczach wiernych godności i ceny samego nabożeństwa, a również związanych z nim łask duchowych. Ważną zmianą w po-równaniu z dotychczasową praktyką jest to, że za odprawienie Drogi Krzyżowej można zyskać odpust zupełny tylko raz na dzień (*Indulgentiarum doctrina* nr 6 i 19). Osobnym natomiast zagadnieniem pozostaje przywilej ważnego erygowania Drogi Krzyżowej. Prawo to posiadają wszyscy przełożeni Braci Mniejszych franciszkanów, a także kardynałowie i biskupi oraz ich delegaci[48].

Formacyjny charakter Drogi Krzyżowej

Nie ulega wątpliwości, że medytacyjne wspomnienie męki Pańskiej, które zawsze stanowiło istotę nabożeństwa Drogi Krzyżowej, zachowuje swój religijny walor i duchowe znaczenie. Przez rozważanie dramatu pasyjnego przygotowujemy się do bardziej owocnego wniknięcia w sens tajemnicy, która dokonuje się na ołtarzu. Podczas Drogi Krzyżowej jesteśmy bardzo blisko postawy eucharystycznej, której istotą jest ofiarowanie wraz z Jezusem całego życia Bogu. Duch tego nabożeństwa wymaga od człowieka decyzji po-stępowania każdego dnia za Chrystusem drogą samozaparcia

48 J.J. Kopeć, *Droga Krzyżowa. Dzieje nabożeństwa i antologia współczesnych tekstów,* Poznań 1987, s. 77-79.

i miłości, niesienia jak On krzyża życiowych zadań i doświadczeń. W blasku Golgoty nabiera zwłaszcza sensu każde ludzkie cierpienie. Jest ono powołane do tego, by scalić się z męką Chrystusa i zająć uprzywilejowane miejsce w odkupieniu, jako cząstka ludzkiego wysiłku, włączonego przez Boga w plan zbawienia świata. Odzyskanie autentycznej wartości chrześcijańskiego krzyża jest możliwe tylko wtedy gdy wyjdzie się od duchowości naśladowania Ukrzyżowanego. Krzyż Chrystusa jest nie tylko nauką mądrości chrześcijańskiej ale także zasadą poznania drogi życia chrześcijańskiego. Mądrość wypływająca z krzyża jest mądrością, która dokonuje przewrotu w naszym życiu. Krzyż Chrystusa piętnuje wszystkie gnostycyzmy i spirytualizmy, które gardzą ciałem i materią stworzoną przez Boga. Potępia wszystkie elitaryzmy, które pogardzają człowiekiem ubogim i prostym. Jest on krytyczną prawdą wobec tendencji do adorowania Boga przeciw człowiekowi lub usuwania go z dziejów ludzkiej historii. Krzyż Chrystusa należy do wielkiego przejścia misterium Paschy Jezusa i jego exodusu z tego świata do Ojca. Naśladowanie Ukrzyżowanego Pana oznacza wejście w ten proces, który prowadzi człowieka do przejścia drogą Chrystusa osadzoną w perspektywie sprawy Boga i człowieka. Ten model nowej ewangelizacji promuje nabożeństwo Drogi Krzyżowej. Dlatego luterański teolog Jörg Zink zalicza Drogę Krzyżową do cennych środków duszpasterstwa skierowanych do ludzi naszych czasów[5149]. Ekumeniczną wartość tej praktyki potwierdzają nie tylko pielgrzymki na kalwarie i częste odprawianie Drogi Krzyżowej w sanktuariach, a także nowy zwyczaj jej przeżywania na ulicach miast przez młodzież czy także zakładanie nowych cyklów Drogi Krzyżowej. Świadomie przeżywana Droga Krzyżowa może odegrać ważną rolę w budzeniu i ugruntowaniu autentycznych postaw chrześcijańskich. Nabożeństwo to bowiem łatwo można przekształcić w osobistą lub zespołową rewizje życia, aby odkryć życzenie Boga względem siebie, sióstr i braci. Temu refleksyjnemu celowi winny służyć zwłaszcza treści rozważań przy kolejnych stacjach, dalekie od intencji wywoływania tylko przemijających wzruszeń i nastroju grozy. Każde z wydarzeń dramatu pasyjnego jest znakiem Bożej inicjatywy, zaproszenia człowieka do współpracy z Bożą łaską. Konfrontacja drogi życiowej chrześcijanina z ofiarną miłością Zbawiciela ma zmierzać ku ciągłemu odnawianiu w życiu wyznawcy Chrystusa świadomości chrzcielnej. Konsekwencją takiej postawy będzie stała gotowość, aby obumierać grzechowi, wyzwalać się ze starego człowieka, wcielając się codziennie w Chrystusa przez współudział w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, oraz umacnianie w sobie nowej kategorii bytowania, czyli życia łaski. Podstawą tej nowej teologicznej wizji Drogi Krzyżowej powinno stać

49 R. Walter, „Kreuzwegandachten neu entdect. Spiegel der Wirklichkeit". Rheinischer Merkur. Christ und Welt Nr. 15 — 13. April 1984, s. 23.

się paschalne ukierunkowanie tego nabożeństwa. Wymiar paschalny tej praktyki, która akcentuje przede wszystkim bolesne wydarzenie krzyża, przybliżyłyby jej ducha ku samemu centrum kultu liturgicznego — tajemnicy zbawienia przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa[50].

Uwzględnienie z kolei w Drodze Krzyżowej obydwu konstytutywnych elementów dzieła Odkupienia, tj. męki i śmierci Chrystusa oraz Jego chwalebnego zmartwychwstania, podkreślałoby pełny wymiar zwycięskiej łaski Zbawiciela, która prześwietla całe życie chrześcijańskie. Stawiałoby to jednocześnie samo nabożeństwo w pełnym kontekście Objawienia. Mocne wreszcie osadzenie męki Pana w ramach Jego tajemnicy paschalnej przez wskazanie na role pasji jako drogi ku zwycięstwu i tryumfowi zmartwychwstania ustrzegłoby sam kult pasyjny przed zbytnim zewnętrznym udramatyzowaniem, rażącym współczesnych ludzi. Ujawniłby się tu również dodatkowy walor Drogi Krzyżowej i ogromne możliwości tego ćwiczenia w zakresie formowania poprawnej pobożności chrześcijańskiej. Każdorazowe nawiązanie osobowego dialogu z Chrystusem, który w swej ludzkiej naturze ukrywa i objawia niewidzialne Bóstwo, prowadziłoby z natury rzeczy do uwzględnienia we właściwych proporcjach roli Jego człowieczeństwa jako narzędzia naszego zbawienia. Dzięki temu w sposób wyraźny podkreślona byłaby funkcja Chrystusa jako jedynego Pośrednika u Ojca.

Biorąc pod uwagę aspekt duszpasterski Drogi Krzyżowej, należy zaznaczyć, że nabożeństwo to jest mało wykorzystane w kształtowaniu u chrześcijan stałej gotowości do nawracania się i pokuty, objawiającej się w szczerym żalu, zwłaszcza w zadośćuczynieniu oraz woli naprawy tego, co przez zło zostało zepsute. Taka zaś postawa, określana mianem *metanoi,* należy do samej istoty egzystencji chrześcijańskiej. Podczas Drogi Krzyżowej powinna dokonać się świadoma ocena chrześcijańskich ideałów i stopnia wszczepienia ucznia Pana w Chrystusa. Nabożeństwo to ma pomóc w dostrzeżeniu społecznej tragedii każdego grzechu, w ożywieniu zapału, by aktywnie uczestniczyć z Panem w pomnażaniu dobra w świecie. Zwłaszcza dla dzieci i młodzieży nabożeństwo to może stanowić okazje do oceny swojej drogi życiowej w obliczu wskazań Pana, umiejętności kroczenia po szlaku, który On wytyczył, zawierzenia prawdzie, która rozświeca ludzkie mroki, udziału w życiu, którego pełni wszyscy się spodziewamy. Wskazując na zwycięską moc Chrystusa i świadome podjęcie przez Niego misji zbawienia świata, nabożeństwo to dalekie będzie od wyzwalania u młodych uczniów Jezusa nastrojów przygnębienia, smutku czy beznadziejności, które rażą młodzież w tradycyjnym modelu Drogi Krzyżowej. Aktywną postawę uczestników

50 G. Mertinelli, „La *Via Crucis*". Il Divin Crocifisso. Rivista passionista 34(1982), nr 4, s. 8-11.

tego nabożeństwa można by osiągnąć przez przydzielenie im poszczególnych ról, formę dialogu, chwile medytacji w milczeniu, stosownie dobrane śpiewy czy aklamacje, pewne symboliczne czynności, np. przenoszenie od stacji do stacji dużego drewnianego krzyża. Wszystko to bowiem odpowiada zapotrzebowaniu młodych. Ogólnie można powiedzieć, że przy odprawianiu Drogi Krzyżowej należy obecnie bardziej akcentować formy osobistego udziału aniżeli stereotypy modlitw ustnych.

W zakreśleniu nowej perspektywy nabożeństwa Drogi Krzyżowej specjalną rolę ma do spełnienia znajomość faktów ewangelijnych, leżących u jego genezy. Wydarzenia z ostatnich dni życia Chrystusa na ziemi, przekazane w tak prostym, ale przejmującym skrócie przez ewangelistów, powinny należeć do tych fragmentów biblijnych, które zna się dosłownie. Opisy te są po prostu niezastąpione jako wstęp do samego rozważania. Można z nich zrezygnować dopiero wtedy, gdy znajomość Ewangelii jest już wystarczająco zaawansowana; i wtedy jednak nie wolno pomijać całego biblijnego kontekstu dzieła zbawienia, który powinien mieć zawsze rozstrzygające znaczenie w ukazaniu przedziwnego działania Bożego. Mocno zwłaszcza należy podkreślić tajemnicę ciągłego wychodzenia Boga na spotkanie człowieka, specyfikę całego klimatu zbawienia, to, że Boża inicjatywa zakłada zawsze poszanowanie godności i wolnej woli człowieka. Ukazać też trzeba w pełni życiową i eschatologiczną perspektywę ludzkiej egzystencji. Te idee przewodnie włączone w treść nabożeństwa nadadzą mu bardziej refleksyjno-kontemplatywny charakter, bez odbiegania od realizmu codziennego życia. Powiązanie Drogi Krzyżowej z duchem Ewangelii oraz istotnymi problemami życia z wiary sprawi, że nabożeństwo to będzie miało większe znaczenie i stanie się bliższe współczesnemu człowiekowi.

Odnowa Drogi Krzyżowej

Droga Krzyżowa zachowała do dziś swój sens, wartość i znaczenie wśród praktyk religijnych. Zajmuje nadal ważne miejsce wśród nabożeństw zalecanych i popieranych przez Kościół. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że wszystkie przejawy chrześcijańskiej pobożności ulegają bardziej lub mniej wyraźnym przemianom, należy dołożyć wszelkich starań, aby to popularne ćwiczenie duchowe włączone było we współczesną duchowość Kościoła. Praktycznym przejawem pogłębienia świadomości teologicznej nabożeństwa jest spotykana dość często propozycja, by uzupełnić tradycyjny cykl Drogi Krzyżowej o stację Zmartwychwstania. Tak kończące się nabożeństwo uzmysławiałoby chrześcijaninowi, że krzyż i zmartwychwstanie stanowią dwa nierozłączne aspekty jednego misterium Chrystusowej Paschy. Z tej samej tendencji wywodzi się zresztą inna propozycja, by cykl 14 stacji poszerzyć również o stację początkową, przez wspomnienie Ogrójca, a może nawet Wieczernika. Przyczyniłoby się to bowiem do pełniejszego

osadzenia Drogi Krzyżowej w tajemnicy zbawienia. Propozycje tego typu, wysuwane już przez wielu teologów okresu międzywojennego, znalazły obecnie powszechne uznanie zarówno za granicą, jak i w Polsce. Ich praktyczną realizacją jest stałe łączenie myśli o zmartwychwstaniu z treścią XIV stacji Drogi Krzyżowej, a także uwzględnianie coraz częściej tego tematu jako osobnej stacji przez twórców ujęć plastycznych. Wystarczy podać tu takie przykłady z terenu Polski, jak stacje Drogi Krzyżowej z kaplicy seminaryjnej we Wrocławiu (XV — Zmartwychwstanie) czy cykl 16-stacyjny (I — Ogrójec; XVI — Zmartwychwstanie) z bazyliki katedralnej w Poznaniu. Ujęcia tego ostatniego typu są realizowane może nawet częściej w praktycznym sposobie odprawiania Drogi Krzyżowej niż w jej wyobrażeniach plastycznych. Wielu bowiem duszpasterzy, odprawiających wraz z ludem Bożym to nabożeństwo, stara się w krótkiej katechezie wprowadzić uczestników w klimat Wieczernika i Ogrójca, a dopiero później zaczyna wędrówkę od stacji do stacji. Podobnie w konkluzji Drogi Krzyżowej zwraca uwagę wiernych na nastrój nadziei i oczekiwania na objawienie mocy Zmartwychwstałego Chrystusa nierozłącznie związany ze sceną Jego grobu.

Praktyka ta jest godna polecenia, gdy nabożeństwo odprawia się z dorosłymi, a już niemal konieczna przy rozważaniu Drogi Krzyżowej z dziećmi i młodzieżą. Nawiązanie bowiem do Wieczernika, w którym Chrystus ukazał pod znakami chleba i wina swoją ofiarę, zanim zrealizował ją w sposób krwawy na krzyżowej drodze i Kalwarii, stanowi doskonałe wprowadzenie do ducha nabożeństwa, które nabiera niemal charakteru embolizmu i poszerzenia nakazu Pana, aby sprawować pamiątkę Jego męki i śmierci krzyżowej. Akcent paschalny zaś na zakończenie ćwiczenia jest również konieczny, bowiem chrześcijaństwo powinno stale ujawniać swoje nastawie-nie paschalne, odnawiając ustawicznie świadomość podstawowego faktu Zmartwychwstania, powiązanego z początkami Kościoła. Dzięki temu sama Droga Krzyżowa stałaby się formą pełniejszego udziału w centralnej tajemnicy chrześcijańskiej, jaką jest uczestnictwo w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa.

Oceniając omówione tu propozycje, należy stwierdzić, że wyróżniają się one większym bogactwem treści dogmatycznych aniżeli tradycyjny cykl czternastu stacji. Ujęcia te pomnożyłyby zapewne korzyści duszpasterskie i ascetyczne płynące z odprawiania Drogi Krzyżowej. Należy jednak dodać, że zasadę doboru poszczególnych epizodów trzeba bardziej sprecyzować. Sama ilość stacji powinna być przyjęta na stałe. Podobnie niezmienny byłby początek i zakończenie cyklu. Wybór natomiast byłby możliwy spośród kilku stałych propozycji, przy czym stacje w nabożeństwie odprawianym z dziećmi bliższe byłyby narracji ewangelijnej (charakter katechetyczny), podczas gdy epizody nabożeństwa dla młodzieży i dorosłych podkreślałyby bardziej te wydarzenia zbawcze, które wiążą się mocniej z newralgicznymi momentami życia

ludzkiego (charakter parenetyczno-mistagogiczny). Te ostatnie postulaty uwzględniają np. rozważania Drogi Krzyżowej Tadeusza Żychiewicza oraz felicjanki siostry Imeldy. Drugie z tych opracowań zatytułowane „Śladami Męki mojego Pana”[51] podaje nawet nowe nazwy stacji uwzględniających całą tajemnice zbawienia. Ogólnie można powiedzieć, że nowe cykle powinny bazować na prawdzie ewangelicznej, odznaczać się perspektywą paschalną, ukazywać w pełni funkcje pośredniczą Chrystusa oraz dialogiczną strukturę odkupienia, opartą na świadomym przyjęciu przez człowieka zaproszenia Bożego, wreszcie uwzględniać wymiar eklezjalny, maryjny i ekumeniczny samego nabożeństwa. Cykl taki mógłby uwzględnić następujące sceny: 1. Chrystus idzie do Jerozolimy, aby przez mękę i zmartwychwstanie objawić swoją moc zbawcza. 2. Nowe przykazanie i ustanowienie „pamiątki męki” w Wieczerniku. 3. Modlitwa w Ogrójcu i pojmanie. 4. Odrzucenie Chrystusa przez przywódców narodu wybranego. 5. Biczowanie, cierniem ukoronowanie i scena *Ecce Homo*. 6. Skazanie na śmierć i włożenie krzyża. 7. Pomoc Szymona z Cyreny. 8. Spotkanie z niewiastami. 9. Obnażenie z szat i ukrzyżowanie. 10. Testament miłości: przebaczenie łotrowi i katom, oddanie Matki umiłowanemu uczniowi. 11. Spełnienie do końca woli Ojca. 12. Otwarcie boku — znak łask wysłużonych ludzkości. 13. Zdjęcie z krzyża i złożenie w grobie. 14. Chwała zmartwychwstałego Chrystusa jako znak przyjęcia Jego ofiary przez Ojca.

Propozycja powyższa realizuje wszystkie postulaty odnowy praktyki Drogi Krzyżowej. Nawiązuje ona do starszego typu tego nabożeństwa, tzw. dłuższego cyklu, spotykanego powszechnie na kalwariach. Zachowując istotnego ducha Drogi Krzyżowej, proponuje ujecie tego nabożeństwa na tle szerszej wizji ekonomii zbawienia, odczytanej zarówno w kontekście historycznym, jak i mistagogicznym. Praktyka odprawiana według tego schematu uczyłaby wiernych żyć na co dzień tajemnicą paschalną i byłaby dobrym wprowadzeniem w ducha liturgii. Wydobywając wiele nowych wartości ukrytych w Drodze Krzyżowej, można by przy pomocy tego nabożeństwa otworzyć przed oczyma wiernych szerokie horyzonty duchowe, ułatwiając im głębsze zrozumienie Bożego planu zbawienia i miejsca w nim współczesnego człowieka. Praktyka pozwoliłaby lepiej dostosować nabożeństwo do poszczególnych okresów roku liturgicznego, ułatwiając wiernym świadome włączenie się w tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, uobecnianą ustawicznie w liturgii.

Duszpasterski i formacyjny problem stanowi pytanie czy Drogę Krzyżową należy odprawiać w okresie adwentu i Bożego Narodzenia oraz w pięćdziesiątnicę paschalną. Trzeba tu podkreślić, że zwłaszcza adwent i czas Bożego Narodzenia mają własną

51 J.J. Kopeć, *Droga Krzyżowa. Dzieje nabożeństwa…, s.* 304-320, 424-433.

tematykę liturgiczną. Uwzględniają one realizacje planu zbawienia i wypełnienie go w czasie przyjścia do nas Boga z nami. Dlatego w tych okresach należałoby zastąpić Drogę Krzyżową tematycznymi nabożeństwami Słowa Bożego, które podkreślałyby realizację przedziwnego zamysłu Bożego zbawienia w czasie. Chodzi tu o nabożeństwa adwentowe oraz podobne im nabożeństwa przy żłóbku.

Inny charakter miałoby odprawianie Drogi Krzyżowej w okresie paschalnym. Za mało udaną próbę należy uznać tu propozycję ks. Sabino Palumbieri SDB zastąpienia Drogi Krzyżowej tzw. Drogą Światła[52]. To nowe nabożeństwo kieruje się innym duchem aniżeli Droga Krzyżowa, która nosi w sobie sens paschalny. By uwypuklić bardziej ten temat okresu paschalnego wystarczyłoby wzbogacić werset *„Uwielbiamy cię Chryste i błogosławimy Ciebie”* odpowiedzią *„Któryś przez mękę, krzyż i zmartwychwstanie swoje świat odkupić raczył”*. Droga Krzyżowa akcentuje bowiem pierwotny sens krzyża jako tryumfalnego znaku Zmartwychwstałego Chrystusa. Dla chrześcijaństwa Apostołów i Ojców Kościoła obraz rozpiętego na krzyżu Zbawiciela był zarazem paschą krzyża i paschą radości. Droga Krzyżowa odprawiana w okresie paschalnym winna opowiadać o mocach, które Zbawiciel złożył w swoim Kościele, aby pełnił on role fermentu wobec świata[53].

Wnioski pastoralne

Nabożeństwa pasyjne należą do popularnych form pobożności, w których podkreślony jest medytacyjny wyraz wiary. W ich antropologicznej i teologicznej wizji zaakcentowany jest fakt, że tajemnica Chrystusa i Jego ofiarna miłość dotyka najgłębiej każdego człowieka. W tej postaci kultu przybliżają się ku sobie prawda o Chrystusie i historia ludzkiej egzystencji. Naśladować Chrystusa i iść drogą Jego męki nie znaczy bynajmniej postępować jak wszyscy. Uczestnicząc w zbawczym misterium Jezusa z Nazaretu, które zaczęło się wraz ze wcieleniem, a punkt kulminacyjny znalazło w cierpieniu, kenozie śmierci i zmartwychwstaniu, naśladowca Zbawiciela zatrzymuje się na konkretnym momencie Jego życia, by z tego punktu ogarnąć i przeżyć głębiej bogactwo dzieła Pana. Postępując drogą wytyczoną przez Ukrzyżowanego przyswajamy sobie Jego paschalne nastawienie służby Ojcu i ludziom przez miłość prowadzącą do całkowitego zaparcia się i oddania innym. Tym bowiem co nadaje męce i krzyżowi wartość odkupieńczą nie jest cierpienie, lecz miłość Boga, która wciela się w cierpienie

52 S. Palumbieri, *Via Lucis,* Roma 1990.

53 Por. A. Durak, „Od ‘Drogi Krzyżowej’ do ‘Drogi Światła’”. CT 61(1991), z. 2, s. 126-129.

Chrystusa, stanowiąc najbardziej realny wyraz tego, jak Bóg kocha człowieka i do jakiego stopnia chce dla niego zbawienia.

Wytwarzając atmosferę rodzinna, w Kościele, nabożeństwa nie powinny się zasadzać na wielu ćwiczeniach pobożnych, lecz raczej na tym, by one przyczyniały się rzeczywiście do duchowego pożytku wiernych, a przez to do wzrostu wspólnoty siostrzano-braterskiej. Pierwszym z postulatów ich odnowy ma być zasada ich zgodności z liturgią, pochodzenia z liturgii i prowadzenia do liturgii. Winny one zachować integralną i teologiczną hierarchie w ukazaniu i prze-życiu misteriów wiary, a więc uwzględniać całą historię zbawienia i sam porządek czci w duchu i prawdzie Boga Trójosobowego. Wyłączne zatrzymanie się na jednej ich tematyce, groziłoby wypaczeniem depozytu wiary, zubożeniem duchowym tych ćwiczeń i religijną stagnacją. Te formy wspólnotowego doświadczenia spotkania z Panem winny respektować zgodność celów i hierarchii kultu to jest mieć na uwadze zarówno uświęcenie ludzi, jak i chwałę Bożą (KL 7). Wreszcie zgodność ta winna wyrażać się w uwzględnieniu rytmu i treści roku liturgicznego (KL 13), stanowiąc przypomnienie, manifestację i pogłębienie jego celebracji we wspólnocie Kościoła. W związku treściowym nabożeństw ze skarbcem liturgii nie chodzi tylko o czerpanie z liturgii całego bogactwa czytań, formuł kultowych i modlitw, ale naśladowanie liturgii w samej jej strukturze historio-zbawczej jako życzliwego zwrotu Boga do ludzi i odpowiedzi człowieka na dobroć Boga czyli przede wszystkim przepojenie tych ćwiczeń pobożnych duchem świętej liturgii (KL 17). Liturgię cechuje bowiem zawsze rozsądna trzeźwość, autentyczna religijność i głęboka prawda dogmatyczna. Logos ma w niej zawsze pierwszeństwo przed uczuciowością serca, choć zarówno duch jak ciało człowieka powinny być miejscem uwielbienia Boga.

Jeśli więc duch liturgii ma stanowić model dla nabożeństw, to w praktycznych ich formach duszpasterskich, należy wystrzegać się nadmiernej uczuciowości, infantylizmu, sztucznego szukania sensacyjności i cudowności. Nabożeństwa takie nie budują bowiem zdrowej i trwałej pobożności, ale wypalają duszę, zostawiają rozczarowanie i niechęć do praktyk religijnych, o ile nie powodują zupełnej utraty wiary.

Historia chrześcijańskiej duchowości zna niezdrowe praktyki pasyjnej pobożności wiernych, karmione egzaltacją, fałszywą mistyką, cudownością i rzekomymi objawieniami.

Formy pobożności pasyjnej są szczególnie otwarte na bliskość doświadczenia człowieka i Boga. Między ich duchem a liturgią powinna zachodzić swoista symbioza, wzajemne przenikanie się i ożywianie. Korzystając z formuł, czytań, tekstów euchologijnych, związanych z tajemnicą męki i krzyża, winny one prowadzić

do spotkania z dziś ukrzyżowanymi przez cierpienie i ubóstwo, by przez tych braci doświadczyć żywego spotkania z Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym *Kyriosem*.

Nabożeństwa pasyjne winny więc być wzbogacane i ewangelizowane przez słowo Boże, by w duchu mądrości chrześcijańskiej odpowiadać na podstawowe pytania egzystencjalne z promocją chrześcijańskiego humanizmu, który rozważając miłość Chrystusa, objawioną w Jego Krzyżu i Męce podkreśla godność każdej osoby ludzkiej jako dziecka Bożego, dla którego Chrystus podjął trud życia, cierpienia, ofiary całopalnej i pełnego oddania w posłuszeństwie Ojcu. Ten duch ofiary i świadomości niesienia codziennego krzyża w życiu, wyrzeczenia się dla innych i życzliwości do nich ma dopomóc człowiekowi w odnalezieniu motywacji życia w radości, pogodzie ducha i równowagi wśród codziennych trudów i doświadczeń ludzkiej egzystencji. Tym samym nabożeństwa pasyjne doprowadzą człowieka wiary do odkrycia właściwych form pobożności i poznania misterium Chrystusa, oddanego przez miłość Jego ofiary Bogu i ludziom.

Władysław Sinkiewicz

Medyczne aspekty śmierci krzyżowej Jezusa – spojrzenie kardiologa[1]

Ukrzyżowanie, jak podają starożytne źródła, było niewątpliwie jednym z najbardziej okrutnych i poniżających rodzajów kary w antycznym świecie. Rzymianie zaczęli stosować ukrzyżowanie w III wieku p.n.e. i szeroko rozpowszechnili w całym imperium.

Przed ukrzyżowaniem zwyczajowo ofiarę poddawano bezlitosnemu biczowaniu. Okrucieństwo wykonania tej kary powodowało często zmasakrowanie ciała, co w połączeniu z silnym bólem i utratą krwi było często przyczyną wstrząsu oraz miało wpływ na skrócenie agonii na krzyżu. Zgodnie ze znajomością anatomii i wiedzą dotyczącą starożytnych metod krzyżowania można dzisiaj zrekonstruować prawdopodobne aspekty tej formy powolnej egzekucji, w czasie której każda zadawana kolejna rana miała przyspieszać zgon skazańca. Ocenia się, że Jezus już przed ukrzyżowaniem był w stanie krytycznym.

Przyczyna zgonu Jezusa była wieloczynnikowa, chociaż do szybkiej śmierci mógł doprowadzić niezależnie każdy z opisywanych czynników. Wymienia się wstrząs pourazowy, pokrwotoczny i hipowolemiczny, ostrą niewydolność oddechowo-krążeniową spowodowaną ciężkimi penetrującymi urazami klatki piersiowej, ciężkie zapalenie płuc z płynem wysiękowym w jamie opłucnowej, niewydolność wydechową spowodowaną ukrzyżowaniem, zawał serca czy groźne zaburzenia rytmu serca.

1 Autor jest doktorem habilitowanym nauk medycznych, Ordynatorem Oddziału Kardiologii z Zakładem Diagnostyki Kardiologicznej Szpitala Wojewódzkiego im. dr J. Biziela w Bydgoszczy. Tekst został opublikowany w czasopiśmie *Kardiologia po Dyplomie* 6(2007), nr 3, s. 13-17.

Ukrzyżowanie jako najbardziej okrutnie zadana śmierć

Jak podają starożytne źródła, ukrzyżowanie było niewątpliwie jedną z najsroższych i najbardziej poniżających rodzajów kary. Żydowski historyk Józef Flawiusz najlepiej opisał je w kontekście oblężenia Jerozolimy przez Rzymian w latach 66-70 n.e. jako „najbardziej wstrętną ze śmierci"[2]. Ukrzyżowanie prawdopodobnie wywodzi się z Asyrii i Babilonu. Aleksander Wielki wprowadził je w krajach śródziemnomorskich w IV wieku p.n.e., a Fenicjanie zapoznali Rzymian z tym okrutnym rodzajem zadawania śmierci w III wieku p.n.e. Od śmierci Heroda I Wielkiego (4 r. p.n.e.) do upadku Jerozolimy (70 r. n.e.), ukrzyżowanie było karą stosowaną w Judei powszechnie[3]. Zniósł je dopiero cesarz Konstantyn Wielki w 337 r. n.e. zastępując wieszaniem na *patibulum* - szubienicy, która w porównaniu z krzyżem była, można rzec, humanitarna.

Różnicę między śmiercią na krzyżu a powieszeniem na szubienicy wyjaśniał Izydor z Sewilli (560-636 r. n.e.): „...zawieszony na *patibulum* umiera natychmiast, na krzyżu zaś przybity długo cierpi".

Najczęściej stosowano przybijanie rąk i nóg ofiary gwoździmi, przywiązywanie do krzyża było wyjątkiem. Józef Flawiusz wspomina, że po upadku Jerozolimy w 70 r. n.e., „zionąc złością i nienawiścią żołnierze nawet dla zabawy przybijali pochwyconych Żydów do krzyża w różnych położeniach"[4]. W przypadku dużej liczby osób skazanych rodzaj egzekucji był określany jego wydajnością. Proste przywiązanie ofiary do drzewa lub krzyża z rękoma umocowanymi bezpośrednio ponad głową powodowało, że śmierć następowała w ciągu kilku minut[5]. Dowodem na stosowanie gwoździ jest znaleziony w 1968 r. w czasie robót budowlanych na przedmieściach Jerozolimy szkielet młodej, 20-letniej osoby, ukrzyżowanej kilkadziesiąt lat po Chrystusie[6].

Jak wynika z badań archeologicznych i danych historycznych, Rzymianie najczęściej wykorzystywali niski krzyż w kształcie litery T (*crux commissa*, *low tau cross*), składający się z pionowego słupa (*stipes*) wysokości 1,8-2,4 m i poprzecznej belki (*patibulum*) długości 1,5-1,8 m. W różnych regionach imperium stosowano jednak również inne rodzaje ukrzyżowania, w tym również tzw. krzyż łaciński (*crux immissa*)[7].

---

2 Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, 7,6,4 § 203.

3 Tamże, 5,11,2 § 451; G. Vermes, *The Passion*, New York 2005.

4 Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, 7,6,4 § 203.

5 P. Barbet, *A Doctor at Calvary. The Passion of our Lord Jesus Christ as Described by a Surgeon*, Garden City, 1953.

6 M. Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, Philadelphia 1977, s. 22-45.

7 Tamże, F.T. Zugibe, D. Caroll, *Dissecting Death: Secrets of a Medical Examiner*, New York 2005.

Zwyczajowo skazaniec musiał dźwigać krzyż od miejsca biczowania aż na miejsce stracenia, zwykle poza murami miejskimi[8]. Ze względu na duży ciężar całego krzyża (około 140 kg), skazaniec niósł tylko belkę poprzeczną, ważącą od 37 do 54 kg, trzymając ją na karku i balansując podczas dźwigania ramionami przywiązanymi do niej rzemieniami[9].

Na miejscu kaźni belka była osadzana na słupie, ewentualnie dodatkowo mocowana linami. Aby przedłużyć agonię, w środkowo-dolnej części słupa przymocowywano niekiedy kawał nieociosanego klocka lub deski (*sedulum*). Tylko bardzo rzadko i prawdopodobnie w czasach po Jezusie przymocowywano dodatkowy klocek pod stopy, by dokładniej móc przybić je do krzyża[10].

Przed ukrzyżowaniem, według żydowskiego prawa, skazańcowi podawano mieszaninę mocnego wina z mirrą lub żółcią jako łagodny środek odurzający[11]. Ofiarę rzucano na ziemię, rozkładano ramiona i przymocowywano je do przyniesionej przez nią belki. Przybijanie gwoździami było przez Rzymian stosowane częściej niż przywiązanie rzemieniami[12]. Gwoździe (o kształtach podobnych do używanych dzisiaj do podkładów kolejowych) miały długość 13-18 cm i średnicę 1 cm[13]. Po przymocowaniu do belki ofiarę unoszono do góry i mocowano na słupie. W przypadku krzyża Jezusa dwóch żołnierzy mogło wykonać to bez trudu bez użycia drabiny. Następnie przybijano stopy, przeważnie do przedniej części słupa. Aby przymocować je skutecznie, kończyny musiały być ugięte w kolanach, a stopy bocznie zgięte. U Jezusa, według śladów na Całunie Turyńskim, spowodowało to zwichnięcie prawej stopy[14].

Długość agonii na krzyżu wahała się w granicach 3-4 godzin, ale mogła trwać do 3 dni i była odwrotnie proporcjonalna do intensywności torturowania. Żołnierze zawsze mogli skrócić agonię łamiąc nogi poniżej kolan[15]. Nierzadko ofiary były po śmierci

8 S.M. Tenney, „On Death by Crucifixion". AmHeartJ 68(1964), s. 286-287.

9 F.T. Zugibe, D. Caroll, *Dissecting Death: Secrets of a Medical Examiner*, New York 2005; C. Johnson, „Medical and Cardiological aspects of the Passion and Crucifixion of Jesus". ChristBolAsocMedPR 70(1978), nr 3, s. 97-102.

10 F.T. Zugibe, D. Caroll, dz. cyt.; N.P. De Pasquale, G.E. Burch, „Death by Crucifixion". AmHeartJ 66(1963), s. 434-435.

11 C.T. Davis, „The Crucifixion of Jesus: The Passion of Christ from a Medical Point of View". ArizMed 22(1965), s. 183-187.

12 F.T. Zugibe, D. Caroll, dz. cyt.; S.M. Tenney, art. cyt.

13 N. Hass, „Anthropological Observations on the Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar". IEJ 20(1970), s. 38-59; V. Tzaferis, „Jewish Tombs at and Near Giv'at ha-Mivtar". IEJ 20(1970), s. 18-32.

14 R. Bucklin, „The Shroud of Turin: a Pathologist's Viewpoint". LegMed 1982, s. 33-39.

15 S.M. Tenney, art. cyt.

narażone na inwazję insektów, atak dzikich ptaków lub drapieżnych zwierząt, chyba że rodzina skazańca uzyskała zgodę na pogrzeb i mogła zabrać ciało[16]. Wydanie zwłok mogło się dokonać dopiero po uzyskaniu całkowitej pewności, że nastąpił zgon. Według rzymskiego zwyczaju jeden z żołnierzy przebijał ciało mieczem lub włócznią, zadając śmiertelny cios z prawej strony klatki piersiowej, co miało być potwierdzeniem śmierci skazańca. Najczęściej stosowano włócznię długości 1,5-1,8 metra, łatwo ją więc można było jej użyć przy niskim krzyżu, na jakim prawdopodobnie zawisł Jezus[17].

Zgon w następstwie ukrzyżowania, jak dzisiaj się uważa, był najczęściej wypadkową wielu czynników. Jednym z nich była sama pozycja ciała zawieszonego, uniemożliwiająca prawidłowe oddychanie. Jeżeli ofiara była powieszona za ręce wyciągnięte nad głową, śmierć mogła nastąpić w przeciągu niespełna godziny, zwłaszcza gdy nogi były tak przybite, że nie można było użyć ramion do podniesienia ciała do wydechu. Przeprowadzone u ochotników badania Zugibe, z ciągłym monitorowaniem oddechu i krążenia, wykazały, że już po 6 minutach objętość oddechowa u badanych spadała średnio o 70%, ciśnienie tętnicze o 50%, a częstość serca wzrastała dwukrotnie. Po 12 minutach oddychanie odbywało się tylko za pomocą przepony. Okresowe unoszenia ciała przez 20 sekund znacznie poprawiało funkcje krążenia i oddychania. Eksperyment przerywano najczęściej po 30-40 minutach, najczęściej z powodu rozdzierającego bólu nadgarstków[18].

Należy pamiętać również, że ofiary ukrzyżowania były w czasach rzymskich poddawane okrutnemu biczowaniu, które nawet jeśli nie skończyło się śmiercią, to powodowało znaczne wyczerpanie ofiary, głównie z powodu szoku bólowego i utraty krwi[19].

Prawdopodobny świadek cierpienia i ukrzyżowania – Całun Turyński

Za bardzo prawdopodobny dokument cierpienia i ukrzyżowania Jezusa uważa się Całun Turyński, stale pozostający przedmiotem wielospecjalistycznych badań naukowych. Wyniki ostatnio przeprowadzonych ekspertyz wykazały, że płótno całunu z całą pewnością pochodzi z czasów Chrystusa, a tym samym odrzucono wyniki badań

16 M. Hengel, dz. cyt., s. 22-45; 86-90.

17 S.M. Tenney, art. cyt.

18 F.T. Zugibe, D. Caroll, dz. cyt.

19 C. Johnson, dz. cyt.; W.D. Edwards, W.J. Gabel, F.E. Hosmer, „On Phisysial Death of Jesus Christ". JAMA 1986, nr 255(11), s. 1455-1463.

przeprowadzonych metodą węgla C^{14} w 1997 r.[20]. Całun odtwarza przebieg okrutnej kaźni i krzyża, dając wyobrażenie, jak wielkie cierpienia przeżył skazaniec. Płótno długości 4,36 m i szerokości 1,10 m jest kliszą fotograficzną przodu i tyłu ciała ofiary, powstałą, jak się aktualnie przypuszcza, od wybuchu tajemniczej energii od wewnątrz w wyniku przypalenia powierzchni włókien przez promieniowanie podczerwone lub bombardowania protonami. Pozostaje to nadal nierozwiązaną zagadką naukową. Trójwymiarowe odbicie w całunie to negatyw, natomiast plamy krwi są w pozytywie. Całun spowijał martwe ciało ukrzyżowanego człowieka o wzroście 180-183 cm, semickich rysach twarzy i mocnej, proporcjonalnej budowie ciała[21]. Badania wykazały, że ciało pozostawało w nim do 36 godzin, gdyż nie ma na płótnie żadnych oznak rozkładu. Co warto podkreślić, na całunie pozostały nienaruszone ślady krwi, bez śladów odrywania, co może świadczyć, że zwłok z płótna nie wyjmowano[22]. Na całunie ujawniono również obecność żółci.Nadmierna ilość bilirubiny może pojawiać się we krwi z powodu zwiększonego jej wytwarzania po dużych wysiłkach fizycznych (cierpienie fizyczne, ból) oraz w wyniku niezdolności wychwytywania przez wątrobę nadmiernie wytworzonej bilirubiny podczas hemolizy krwinek, zwłaszcza w ostrych stanach hemolitycznych[23].

Całun zawiera ślady całej męki ofiary. Zidentyfikowano na nim ponad 700 śladów różnych ran. Wstępem do ukrzyżowania było zwyczajowe bicie skazańca, zwłaszcza po twarzy. Wymierzane razy, zwane policzkowaniem, były w rzeczywistości uderzeniami pięściami lub wręcz kijem. Ze śladów na całunie wynika, że na uderzenia narażona była głównie prawa strona twarzy, która została prawie zmasakrowana. Wytworzony duży krwiak pod okiem znacznie utrudniał, jeżeli nie uniemożliwiał widzenia. Szeroka rana od nosa przez policzek, obrzęk, liczne krwiaki i pęknięta żuchwa świadczą o szczególnym okrucieństwie. Całun zawiera ślady 121 głębokich ran po biczowaniu. Można z nich wnioskować, że Jezusa biczowano biczami o krótkiej rękojeści z kilkoma rzemieniami zakończonymi żelaznymi kulkami lub ostrymi kośćmi

20 R.N. Rogers, „Studies on the Radiocarbon Sample from the Shroud of Turin". Thermochimica Acta 2005, nr 425, s. 189-194.

21 G. Fanti, R. Maggiolo, „The Double Superficiality of the Frontal Image of the Turin Shroud". Journal of Optics 2004, nr 6, s. 491-500; F. Zugibe, *Crucifixion of Jesus. A Forensic Inquiry*, New York 2005.

22 M. Warner, „The Shroud of Turin". Anal Chem 1989, nr 61(2), s. 101A-103A; A. Adler, R. Selzer, F. De Blase, „Further Spectroscopic Investigations of Samples of the Shroud of Turin". w: *The Shroud of Turin, unraveling of mystery. Proceedings of 1998 Dallas Symposium*, San Francisco 2002, s. 166-181.

23 *Diagnostyka laboratoryjna z elementami biochemii klinicznej*, red. A. Dembińska-Kieć, J.W. Naskalski, Wrocław 1998, s. 12; 258.

zwierzęcymi (*flagellum*), które podczas uderzeń wyrywały często ciało ofiary, rozrywały naczynia, odsłaniały nerwy i penetrowały do kości.

Ważnym świadkiem autentyczności dowodów męki skazańca odsłanianych przez całun są ślady po ukoronowaniu cierniem, uplecionym w kształcie czepca wgniecionego na głowę. Ukoronowanie było oryginalnym pomysłem dla cynicznego podkreślenia głównego oskarżenia przeciw Jezusowi, że śmiał mienić się królem - ani wcześniej, ani później nie było takiego zwyczaju. Głębokie kolce czepca cierniowego wbijając się przez skórę i często dochodząc do okostnej spowodowały nieznośny ból o charakterze neuralgii nerwu trójdzielnego. Na czole można doliczyć się 13 przekłuć, zaś z tyłu głowy 20 takich śladów ran. Ponieważ całun nie uwidacznia boków głowy, przyjmuje się, że wszystkich urazów cierniowych mogło być około 50.

Na płótnie są liczne ślady głębokich ran ramion, zwłaszcza prawego. Niesymetryczne umocowanie na barkach ważącej około 60 kg belki krzyżowej powodowało, że skazaniec, nie mogąc amortyzować upadku lub podpierać się ręką, najczęściej upadał na lewe kolano lub na twarz. Kolano zostało tak zniszczone, że jest mało prawdopodobne, by torturowana ofiara mogła iść samodzielnie. Na ostatnim odcinku drogi była prawdopodobnie wleczona pod górę. Ślady na całunie ukazują również finał cierpienia - przybicie rozłożonych rąk i stóp i zawieszenie ciała na krzyżu oraz ślad szerokiej rany o rozmiarze 3,4 x 1,4 cm na wysokości V-VI żebra prawej strony klatki piersiowej, w odległości 13 cm od mostka. Została zadana szerokim narzędziem klującym, prawdopodobnie jedną z włóczni rzymskich[24].

Kliniczne aspekty męki i śmierci Jezusa

Pierwsze objawy cierpienia psychicznego i fizycznego opisuje ewangelista Łukasz podczas modlitwy Jezusa w Ogrodzie Oliwnym po Ostatniej Wieczerzy. Krwawy pot (*haematidrosis*), który pojawił się na ciele Jezusa, był bardzo rzadko, bo zaledwie kilkakrotnie, opisywany w światowym piśmiennictwie medycznym. Uważa się, że może być powodowany gwałtownym strachem, niezwykle intensywnymi przeżyciami psychicznymi czy też nadmiernym wysiłkiem[25]. Wzmagający się lęk przed czekającym cierpieniem i rychłą, okrutną śmiercią oraz osamotnienie i silne przeżycia psychiczne spotęgowane opuszczeniem przez najbliższych mogły wywołać takie objawy u skazańca.

24 R. Bucklin, art. cyt.

25 J.E. Holoubek, A.B. Holoubek, „Blood, Sweat and Fear. A Classification of Hematidrosis". JMed 1996, nr 26(3-4), s. 115-133.

W nocy po aresztowaniu Jezus przebył około 4 km, popychany i bity w czasie marszu oraz podczas przesłuchań. Bezsenna noc w więzieniu, prawdopodobnie w ciężkich warunkach, przymusowej pozycji i bez jakiejkolwiek możliwości zaspokojenia pragnienia, musiała poważnie osłabić skazańca przed czekającym go biczowaniem i ukrzyżowaniem.

Biczowanie było zwyczajowym wstępem do egzekucji. Nie stosowano go wobec kobiet, senatorów i żołnierzy, z wyjątkiem dezerterów[26]. Przed biczowaniem skazańca obnażano z szat i przywiązywano do słupa z rękami wzniesionymi do góry. Najczęściej biczowanie wykonywali dwaj żołnierze, od których dyspozycji fizycznej i nastawienia psychicznego do ofiary zależała intensywność i siła uderzeń. Miały one na celu doprowadzenie do omdlenia lub nawet do śmierci[27].

Z powodu całkowitej utraty sił wywołanej wcześniej zadawanymi mu cierpieniami Jezus z dużym prawdopodobieństwem nie mógł sam nieść krzyża. Nawet krótki dystans, długości 600-650 m, między pretorium pałacu Piłata, gdzie nastąpiło biczowanie, a miejscem ukrzyżowania naznaczony był kilkunastoma upadkami.

Tak więc można przypuszczać, uwzględniając utratę krwi, silne przeżycia emocjonalne i wielkie cierpienie fizyczne oraz brak snu, posiłku i podawania jakichkolwiek płynów (co w gorącym klimacie śródziemnomorskim miało istotne znaczenie), że Jezus już przed ukrzyżowaniem był w stanie krytycznym.

Utratę krwi pogłębiło otwarcie zaschniętych ran podczas powalania na ziemię przed przybiciem do krzyża. Również z każdym oddechem na krzyżu niezagojone rany od biczowania były narażone na otwieranie się i dalsze krwawienie w zetknięciu z surowym i szorstkim drzewem krzyża[28].

Gwoździe w rękach wbijano w nadgarstki, gdyż, jak wykazano, tylko kości i więzadła przegubu ręki, a nie dłonie, mogą utrzymać ciężar ciała. Wbijano je między kość promieniową a kości nadgarstka lub między same kości nadgarstka, proksymalnie do troczka mięśni zginaczy i więzadeł nadgarstka. Mimo że gwóźdź przechodził przeważnie między kośćmi i nie powodował złamań, samo uszkodzenie okostnej wywoływało ból nie do zniesienia. Co więcej, wbijany gwóźdź mógł miażdżyć lub uszkodzić nerw pośrodkowy, powodując rozrywający ból obu ramion, porażenie części kończyny i przykurcze niedokrwienne[29].

26 M. Hengel, dz. cyt., s. 22-45; 86-90.

27 Tamże, s. 22-45; 86-90; W.D. Edwards, W.J. Gabel, F.E. Hosmer, art. cyt.

28 W.D. Edwards, W.J. Gabel, F.E. Hosmer, art. cyt.

29 C.T. Davis, art. cyt.; W.D. Edwards, W.J. Gabel, F.E. Hosmer, art. cyt.

Stopy były najczęściej przybijane do przedniej części krzyża przez pierwszą lub drugą przestrzeń śródstopia, dystalnie do połączenia kości stępu i śródstopia[30]. Jest bardzo prawdopodobne, że zarówno nerw strzałkowy, jak i gałązki nerwu podeszwowego również ulegały urazom, co powodowało rozdzierający ból (*causalgia*), który, jak dzisiaj wiemy, jest trudny do opanowania nawet środkami narkotycznymi[31].

Najbardziej brzemiennym w skutkach, patofizjologicznym następstwem ukrzyżowania, było uniemożliwienie prawidłowego oddychania, zwłaszcza uzyskania prawidłowego wydechu. Ciężar, ciągnący w dół ciało osoby powieszonej na rozciągniętych ramionach i zgiętych kolanach, wymuszał ustawienie mięśni międzyżebrowych w pozycji wdechowej i uniemożliwiał bierny wydech. Wydech mógł się dokonywać tylko za pomocą mięśni przepony, oddychanie było więc płytkie, niewydolne, z szybko rozwijającą się hiperkapnią i kwasicą oddechową[32]. Aby dokonać wydechu, ofiara musiała wznieść ramiona i opierając się na stopach rozprostować kolana. Ten manewr wywoływał z kolei przeszywający ból przebitych stóp i nadgarstków z podrażnionych i uszkodzonych gwoździmi nerwów oraz ból poranionych pleców, ocierających się o nieociosane, surowe drzewo krzyża[33]. Rozwijające się w następstwie zmęczenia i zaburzeń gospodarki wodno-elektrolitowej tężcowe kurcze mięśniowe powodowały, że oddychanie stawało się niemożliwe[34].

Jak podaje przekaz ewangeliczny, Jezus odezwał się z krzyża tylko siedem razy. Każde wypowiadane słowo musiało sprawiać duże cierpienie, gdyż wypowiedzi mogły odbywać się tylko w fazie czynnego, niefizjologicznego wydechu, uzyskiwanego dzięki zmianie pozycji ciała. W końcowej fazie Jezus wydał głośny okrzyk i zwiesił głowę, co pilnujący żołnierze i obecni przy krzyżu uznali za moment zgonu, potwierdzonego następnie przebiciem boku Jezusa żołnierską włócznią i wypływem z rany krwi i wody (J 19,34).

Ewangelista Jan w opisie ukrzyżowania nie precyzuje dokładnie strony przebitego ciała. Rzymski zwyczaj wskazuje na prawy bok, a duża ilość wypływającej krwi pochodziła raczej z wypełnionych jam prawego serca niż z grubościennej, obkurczonej lewej komory. Pewne utrudnienia w medycznym ujęciu tego faktu związane są z interpretacją opisu dotyczącego kolejności wypływu „krwi i wody" z rany. W opisie

30 S.M. Tenney, art. cyt.; R. Bucklin, „The Legal and Medical Aspects of the Trial and death of Christ". SciLaw 1970, nr 10, s. 14-26.

31 Tamże.

32 J.E. Holoubek, A.B. Holoubek, „Execution by Crucifiction. History, Methods and Cause of Death". JMed 1995, nr 26(1-2), s. 1-16.

33 C. Johnson, dz. cyt.; N.P. De Pasquale, G.E. Burch, art. cyt.

34 Tamże.

Jana umiejscowienie krwi przed wodą nie musiało oznaczać kolejności wypływu obu płynów, gdyż w tradycji starogreckiej kolejność słów wynikała raczej z ich znaczenia i nie musiała koniecznie oznaczać ich czasowej zależności. Słowo „woda" mogło odpowiadać surowiczemu płynowi z opłucnej i/lub worka osierdziowego. Źródłem wypływającej krwi z kolei mogły być jamy prawego serca lub worek osierdziowy[35]. Należy również wziąć pod uwagę obecność krwistego płynu w jamie opłucnowej, pochodzącego z uszkodzenia klatki piersiowej przez uderzenia zadawane Jezusowi kijem (zespół mokrego płuca, *acute lung injury*) i przez samo biczowanie, rozrywające skórę, mięśnie i naczynia międzyżebrowe oraz prowadzące do poważnych urazów kostnych[36].

Jezus zmarł stosunkowo szybko, w ciągu 3-6 godzin po ukrzyżowaniu. Fakt, że Jezus zwiesił głowę i skonał po głośnym okrzyku, może sugerować dodatkową, nagłą przyczynę zgonu. Najprostsza interpretacja wskazuje na pęknięcie serca wolnej ściany lewej komory z wylaniem się krwi do worka osierdziowego i wtórną tamponadą, chociaż w pierwszych godzinach zawału rzadko dochodzi do tego powikłania[37]. Wstrząs z utraty krwi i płynów ustrojowych, duże urazy ciała i wielkie cierpienie fizyczne mogły być również przyczyną rozsianego krzepnięcia wewnątrznaczyniowego (DIC) z ewentualną embolizacją naczyń wieńcowych serca drobnymi skrzeplinami i wtórnym zawałem serca[38].

W mechanizmie zgonu należy także uwzględnić opisywany w piśmiennictwie toksyczny wpływ na serce wysokich stężeń katecholamin uwalnianych w wyniku nadmiernie silnych doznań fizycznych i emocji, uszkadzających mięsień lewej komory - z dramatycznym spadkiem frakcji wyrzutowej, obrzękiem płuc i wstrząsem kardiogennym - i wyzwalających śmiertelne arytmie z migotaniem komór włącznie[39].

---

35 C.T. Davis, art. cyt.; R. Bucklin, „The Legal and Medical Aspects…"; F.V. Mikulicz-Radecki, „The Chest Wound in the Crucified Christ". MedNews 14(1966), s. 30-40.

36 Tamże; G.D. Rubenfeld, E. Caldwell, E. Peabody, „Incidence and Outcomes of Acute Lung Injury". NEnglJMed 2005, nr 353(16), s. 1685-1693.

37 Y. Birnbaum, A.J. Chamoun, A. Anzuini i in., „Ventricular Free Wall Rupture Following Acute Myocardial Infraction". CorArteryDiss 2003, nr 14, s. 463.

38 H.S. Kim, M. Suzuki, J.T. Lie, „Nonbacterial Thrombotic Endocarditis (NBTE) and Disseminated Intravascular Coagulation (DIC). Autopsy Study of 36 Patients". ArchPatholLabMed 1977, nr 101, s. 65-68; S. Miniello, M. Testini, M.G. Balzanelli i in., „Coagulation Disorders Following Severe Trauma: Surgeon's Role in Prevention". AnnItalChir 2004, nr 75(3), s. 293-297; R.L. Bic, Disseminated Intravascular Coagulation: a Review of Etiology, Pathophysiology, Diagnosis, and Management: Guidelines for Care". ClinApplThromHemost 2002, nr 8(1), s. 1-31.

39 I.S. Wittstein, D.R. Thiemann, J.A.C. Lima i in., „Neurohumoral Features of Myocardial Stunning Due to Sudden Emotional Stress". NEnglJMed 2005, nr 352, s. 539-548.

Podsumowując, wydaje się, że przyczyna zgonu Jezusa była złożona, jakkolwiek każdy z opisywanych czynników (wstrząs pourazowy, pokrwotoczny i hipowolemiczny, ostra niewydolność oddechowo-krążeniowa spowodowana ciężkimi penetrującymi urazami klatki piersiowej, ciężkie zapalenie płuc z płynem wysiękowym w jamie opłucnowej, niewydolność wydechowa spowodowana ukrzyżowaniem, zawał czy groźne zaburzenia rytmu serca) mógł doprowadzić do szybkiego zgonu[40].

Cicero w I wieku po narodzeniu Chrystusa napisał, że „ze wszystkich kar, ta przez ukrzyżowanie jest najbardziej okrutna i najbardziej poruszająca". Nie można chyba dzisiaj mieć najmniejszych wątpliwości co do przerażającej słuszności tych słów.

40 W.D. Edwards, W.J. Gabel, F.E. Hosmer, art. cyt.; S.C. De Boer, C.L. Maddow, „Emergency Care of the Crucifixion Victim". Accident and Emergency Nursing 2002, nr 10, s. 235-239; F.P. Retief, L. Cilliers, „The History and Pathology of Crucifixion". AfrMedJ 2003, nr 93(12), s. 938-941.

Bibliografia pasjologiczna za lata 2005-2006

Książki

2005

1. IWIŃSKI G., *Staurologiczne objawienie się Boga w nauczaniu Jana Pawła II* (Biblioteka *Studia Gnesnensia* 10), Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum, Gniezno 2005.
2. ŚWIĘCICKA-WYSTRYCHOWSKA P., *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego. Studium z zakresu rzymskiego procesu karnego w prowincjach wschodnich w okresie wczesnego pryncypatu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

2006

1. CHINEZE Ā.M., J.H. PRADO FLORES, *Urzekająca śmierć Jezusa*, Wydawnictwo JEDNOŚĆ Kielce 2006.
2. HASEMANN M., *Milczący świadkowie Golgoty. Fascynująca historia relikwii męki Chrystusa*, Wydawnictwo Salwator Kraków 2006.
3. LOHFINK G., *Ostatni dzień Jezusa - co się stało w Wielki Piątek*, Wydawnictwo W drodze Poznań 2006.
4. POTTERIE I., de la, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.

Artykuły w czasopismach i pracach zbiorowych

2005

1. ADRICH S., „Jak mówić uczniom o cierpieniu i chorobie". *Katecheta* 49(2005) nr 2, s. 66-67.
2. AXER J., „Antygona - pierwsza męczennica chrześcijańska". *Teologia polityczna* 1(2004/2005), s. 112-120.
3. CHYLEWSKA A., „Ekspiacja za lud żydowski w świetle korespondencji i pism autobiograficznych Edyty Stein (s. Teresy Benedykty od Krzyża)". *Collectanae Theologica* 75(2005), nr 2, s. 83-95.

4. DANISCH I., „Śladami Twojej męki". *Katecheta* 49(2005), nr 2, s. 28-31.
5. DANISCH I., „Znaki powszednie na drodze krzyżowej". *Katecheta* 49(2005), nr 2, s. 31-34.
6. FREY-STECOWA B., „Geneza artystyczna scen pasyjnych na kolumnie zwanej Bożą Męką przed klasztorem kamedułów na Bielanach czyli o popularności ruin ilustrujących evangelicae historie imagines... Hieronymusa Natalisa". *Folia Historica Cracoviensia* 11(2005), s. 133-153.
7. KLIŚ ZDZISŁAW, „Niektóre cykle pasyjne Chrystusa w sztuce od Karola Wielkiego do XII w.". *Analecta Cracoviensia* 27(2005), s. 375-396.
8. MIKOŁAJCZAK M., „Znaczenie świątyni (ναός) w opisie niezwykłych wydarzeń po śmierci Jezusa na krzyżu (Mk 15,38-41", w: *Żyjemy dla Pana. Księga Pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskich OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Rosik, Papieski Wydział teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2005, s. 405-441.
9. MISIJUK W., „Obrazy zmartwychwstania". *Ecclesia*, 2(2006), nr 3-4, s. 55-56.
10. MYCEK S., „Światło wiary spojrzenie na świat, człowieka i Boga w Epilogu Hansa Ursa Von Balthasara". 25(2005) *Communio*, nr 6(150), s. 81-95.
11. NAGEL J., „Wielki Post - czasem łaski i przemiany". *Katecheta* 49(2005), nr 3, s. 28-31.
12. PASIONEK E., „Na krzyż z Nim (Mt 27,22), w: *Żyjemy dla Pana. Księga Pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskich OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Rosik, Papieski Wydział teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2005, s. 495-510.
13. SZYMKOWIAK R., „Krzyżowa szachownica. Sceniczna droga krzyżowa". *Katecheta* 49(2005), nr 3, 46-49.
14. WILCZEWSKA A., „Misterium Męki Pańskiej na podstawie „Jezusa z Nazaretu" Romana Branstaettera". *Katecheta* 49(2005) nr 2, s. 35-39.
15. ŻOŁĄDEK A., „Inscenizowana droga krzyżowa dla dzieci". *Katecheta* 49(2005), nr 3, s. 44-45.

2006

1. ADAMCZYK D., „Chrześcijańska postawa wobec „Misterium mortis" jako źródło niepokoju i nadziei". *Communio* 26(2006), nr 6(156), s. 71-89.
2. ADAMCZYK D., „Jezus obiecanym Mesjaszem w Świetle Ewangelii wg św. Mateusza. *Communio* 26(2006), nr 1(151), s. 120-136.

3. BRAGUE R., „Sens śmierci Chrześcijanina". *Communio* 26(2006), nr 6(156) s. 130-145.
4. CIURAJ B. HIBNER H., „Idę z Jezusem drogą krzyżową. Droga krzyżowa dla dzieci". *Katecheta* 50(2006), nr 3, s. 28-30.
5. CZĘSZ B., „Śmierć. Kres i początek życia w przekazach patrystycznych". *Teologia Patrystyczna* 3(2006), s. 11-23.
6. CZYŻEWSKI B., „Życie doczesne człowieka w ocenie Ojców Kościoła", *Teologia patrystyczna* 3(2006), s. 25-42.
7. GROŃ R., „Śmierć Aelreda z Rievaulx – między teorią a rzeczywistością", *Vox Patrum* 26(2006), t.49, s. 195-209.
8. HARDYŚ J., „Rola cierpienia na drodze do zjednoczenia z Bogiem". *Ateneum Kapłańskie* 147(2006), z. 3, s. 494-502.
9. KŁUSEK U., „Droga uzdrawiającej miłości. Droga krzyżowa dla młodzieży". *Katecheta* 50(2006), nr 3, s. 34-39.
10. KŁUSEK U., „A jeśli On zmartwychwstał". *Katecheta* 50(2006), nr 4, s. 34-38.
11. KOT A., „Gdzie jest Abel, brat twój?. Przemoc w Biblii, sympozjum biblijne", Warszawa 12.IV.2005, *Collectanea Theologica* 75(2005), nr 3, s. 207-210.
12. KOTAŃSKI J., „Męczeństwo ks. Popiełuszki". *Teologia polityczna* (2004/2005), s.90-102.
13. KOZŁOWSKI J.M., „Męczeństwo jako paradoksalne świadectwo życia w Aktach i Pasjach Męczenników", *Vox Patrum* 26(2006), t.49, s. 307-319.
14. KROPIDŁOWSKI K., „Cierpienie jedną z dróg prowadzących do Boga". *Katecheta* 50(2006), nr. 4, s. 38-40.
15. KULCZYCKA A., RÓŻAŃSKI E., „Maryja w tajemnicy Krzyża wg Jana Pawła II". *Ateneum Kapłańskie* 146(2006) z. 1, s. 31-42
16. KUŚMIREK A., „Zbawienie poza miastem". *Communio* 26(2006), nr 5(155), s. 44-53.
17. MOIOLI G., „Doświadczenie chrześcijańskie a sens umierania". *Communio* 26(2006), nr 6(156), s. 27-53.
18. MODL L., „Malowidła w kościele błogosławieństwo czy balast?". *Communio* 26(2006), nr 3(153), s. 118-131.
19. MOSKIEWSKI M., SOCHA J., „Terroryzm jako problem etyczny", *Studia gdańskie,* 18-19(2005-2006), s. 35-63.

20. O'Callaghan P., „Śmierć chrześcijanina jako ucieleśnienie Paschy Pana". 26(2006) *Communio*, nr 6 (156), str. 90 –114.
21. Orzechowska E., „Droga krzyżowa dla dzieci". *Katecheta* 50(2006), nr 3, s. 40-42.
22. Orzechowska E., „Droga krzyżowa dla młodzieży". *Katecheta* 50(2006), nr 3, s. 42-45.
23. Witkowski R., (rec.) Jacobus de Paradisso *„Pasio Christi*" übersetzt von Heinrich Haller herausgegeben von Erika Bauer (Analecta Cartusiana 137), Salzburg 2005, *Nasza przeszłość* 105(2006), s. 329-333.
24. Zieleń G., „Ta nadzieja zawieść nie może. Droga krzyżowa dla młodzieży". *Katecheta* 50(2006), nr 3, s. 31-34.

oprac. W. Linke CP, D. Szafarz CP, P. Wójcik CP

Recenzje

Gerhard Lohfink, Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek (tytuł oryginału: Der letzte Tag Jesu. Was bei der Passion wirklich geschah) „W Drodze", Poznań 2006, ss. 108.

Wydarzenie męki i śmierci Jezusa wciąż na nowo wymaga nowego spojrzenia, mogącego ustrzec je zarówno od zbyt jednostronnych interpretacji, jak i od pewnego rodzaju sakralnej rytualizacji. Trudu takiego ponownego spojrzenia podjął się niemiecki egzegeta, Gerhard Lohfink, w pozycji *Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek*. Można w niej dostrzec staranie autora, aby pozwolić przemówić temu wydarzeniu bez wcześniejszego narzucania jakichś uprzednich koncepcji, a także bez wchodzenia w szczegółowe zagadnienia egzegetyczne związane z opisem męki Jezusa. Nie zauważa się też dążenia do oryginalności, które może prowadzić do nadinterpretacji, szczególnie w tak wrażliwym temacie.

Metoda, jaką się posługuje autor, w pewnym sensie ma jego samego chronić przez ewentualnym własnym przedrozumieniem. Po części można tę metodę określić jako fenomenologiczną. Cała pierwsza część książki opowiada kolejno o tym, co się wydarzyło kiedyś w Jerozolimie w „ostatni dzień Jezusa". Pierwotnym zamiarem autora był opis „faktów historycznych". W systematycznym opisie kolejnych wielkopiątkowych zdarzeń wciela się on w rolę historyka, który rejestruje i rekonstruuje przebieg i sekwencję następujących po sobie faktów. celowo pominięte zostają wydarzenia z Wielkiego Czwartku, Wielkiej Soboty i dnia Zmartwychwstania.

Tytuł pierwszej części brzmi: *Co rzeczywiście wydarzyło się w czasie Męki? Fakty*. Opis zaczyna się od zawiązania konfliktu między Jezusem a różnymi polityczno-religijnymi ugrupowaniami: faryzeuszami i uczonymi w Piśmie, saduceuszami, arcykapłanami, herodianami, a nawet esseńczykami. Kwestia historycznych przyczyn męki Jezusa znajduje wiele sprzecznych wyjaśnień.

Lohfink swoje widzenie przedstawia w ten oto sposób: Jezus swoją działalnością i nauczaniem doprowadził Izraela do kryzysu, który wymagał od tej społeczności zdecydowanej reakcji od Po podjęciu decyzji o pojmaniu Wysoka Rada, która zebrała się na swoje nadzwyczajne posiedzenie, chcąc stworzyć pozory działania zgodnego z prawem, przesłuchiwała świadków. Gdy to okazało się problematyczne z uwagi na sprzeczność zeznań, sprowokowano Jezusa do wyznania Jego mesjańskiego posłannictwa. Dla Żydów sprawa winy Jezusa była przez to wyznanie przesądzona. Pozostało im przekonać namiestnika rzymskiego, Piłata, do wydania wyroku skazującego na śmierć, co jednak nie obyło się bez poważnych trudności. Świadczy o tym spotkanie z Herodem oraz nieudany wybieg Piłata dotyczący wydania na śmierć Barabasza, co – według jego planu – miało uniemożliwić skazanie Jezusa. Autor przedstawia ten wybieg jako pomyłkę namiestnika i stworzenie sytuacji, w której ustępstwo Wysokiej Radzie stało się nieuniknioną koniecznością.

Najwięcej miejsca Lohfink poświęca „kaźni". Za tym pojęciem kryje się wszelkie cierpienie fizyczne, psychiczne oraz upokorzenie moralne i duchowe, jakie zgotowano Chrystusowi aż do momentu śmierci na krzyżu. Znowu mamy do czynienia z trzeźwością historyka, który pieczołowicie zbiera informacje pochodzące z ewangelicznych opisów i porównuje je ze sobą, a także korzysta ze świadectw pozabiblijnych. Nieustannie widać troskę autora o to, by faktyczności i okrutnej dosłowności opisów wydarzeń nie przekreślić pochopnymi dywagacjami egzegetycznymi, podważającymi ich historyczne znaczenie czy nawet historyczną realność. Chodzi tu głównie o takie fakty, jak: rodzaj i rozmiar chłosty Jezusa, sposób niesienia krzyża, długość oczekiwania na śmierć na krzyżu oraz ostatnie słowa Jezusa. Część historyczną zamykają kwestie pochówku Jezusa i związane z tym wątpliwości.

Dystans wobec faktów, potrzebny historykowi, nie neutralizuje oceny moralnej i teologicznej ludzi obecnych w chwili Męki. Autor nie obciąża Żydów odpowiedzialnością za cierpienie i śmierć Jezusa jako w większym stopniu, niż każdego, kto by nie rozpoznał, że wystąpienia Jezusa przeciw uświęconym instytucjom społeczno-religijnym tylko pozornie podkopują dotychczasowy porządek. Po tych uwagach autor przechodzi do drugiej części książki, zredagowanej wiele lat później niż pierwsza, właśnie po to, by rozprawić się z trudnym zagadnieniem faktów Męki Pańskiej i ich interpretacji.

Można tutaj zacząć od pytania, czy opis tak zwanych „faktów historycznych" w tym przypadku nie jest ograniczeniem bądź jakimś nadużyciem, nawet jeśli nieszkodliwym. Choć sam autor historycznej części książki, która pierwotnie

ukazała się jako osobna pozycja, zdobył się na faktograficzną rekonstrukcję wydarzeń Wielkiego Piątku, to z biegiem czasu sam też zauważył, że taka rekonstrukcja bynajmniej nie daje dostępu do wydarzeń. Druga część książki jest więc równoległym odpowiadaniem na dwa pytania; po pierwsze: co rzeczywiście się wydarzyło w Jerozolimie w dzień stracenia Jezusa i jakie to wszystko ma znaczenie teologiczne, a po drugie: czym są, a czym nie są fakty historyczne, zwłaszcza w odniesieniu do męki Jezusa.

Opisy Męki nie są zwykłą rejestracją faktów historycznych, mimo że nadal zachowują charakter historyczny. Są od samego początku interpretacją dokonaną przez pierwotną wspólnotę chrześcijańską, której zależało zarówno na uratowaniu od zapomnienia samego wydarzenia, jak i na nadaniu mu właściwego znaczenia. Znaczenie to zostało zakodowane tak w treści, jak i w samej formie opowiadań. Stąd właśnie mogą się wyłaniać problemy egzegetyczne i interpretacyjne. W tej części książki autor z płaszczyzny przedmiotu interpretacji, jakim są fakty, przechodzi na płaszczyznę podmiotu interpretacji, jakim jest wspólnota interpretacyjna.

Za podstawową tezę tej części książki, a może nawet całej pozycji, można chyba uznać przekonanie, że właściwa interpretacja wydarzeń męki Jezusa możliwa jest dopiero we wspólnocie, inaczej – w Kościele. Ujawnia się tutaj pewna teologiczna orientacja G. Lohfinka, który, będąc etatowym profesorem renomowanej uczelni, zrezygnował ze stanowiska uniwersyteckiego, by swoim życiem i pracą oddać się na służbę *Katholische Integrierte Gemeinde* - wspólnoty, której centralną ideą jest idea Ludu Bożego. Dla autora to właśnie Lud Boży, utworzony przez Chrystusa i opierający się na fundamencie Apostołów, jest ową uprawnioną wspólnotą interpretacyjną. Ewangelie są rejestracją faktów historycznych, ale zarazem ukazują stojącą za nimi wspólnotę jako wspólnotę wiary. Egzegeta kończy skupieniem się na Janowej wersji Pasji, gdzie najwyraźniej widać, jak w proces rekonstrukcji faktów włącza się wiara wspólnoty. Taka jest natura opowiadania ewangelicznego. Za każdym innym historycznie ważnym opowiadaniem stoi również jakaś wspólnota, dlatego chrześcijanie winni się pozbyć kompleksu niższości, jaki został im wpojony przez mentalność oświeceniową, wciąż pokutującego w wielu wydaniach komentarzy biblijnych i tekstów egzegetycznych.

Marek Miotk CP

Damian H. Wojtyska CP, Historia Pasjonistów w Polsce, t. 1, Prehistoria i okres fundacyjny do 1938 r., Papier-service, Łódź 2006, ss. 488; t. 2, Hekatomba wojenna i okupacja (1939-1945), Polska Prowincja Zgromadzenia Pasjonistów, Przasnysz 2007, ss. 333.

Różne męskie wspólnoty zakonne, działające w Polsce, piszą swą historię lub troszczą się o jej spisywanie. Dla zilustrowania tego stwierdzenia przytoczyć można liczne opracowania krytyczne, napisane ze wszystkimi rygorami warsztatu historycznego[1] bądź nastawione na popularyzację instytutu zakonnego, którego dotyczą[2]. Jeśli chodzi o Pasjonistów, to nie doczekali się jeszcze do tej pory książkowego opracowania, które opisywałoby ich obecność i działalność na ziemiach polskich. Wielotomowa i nie zakończona jeszcze *Storia dei Passionisti*, wydawana staraniem Komisji Historycznej przy Kurii Generalnej tego

1 *Marianie 1673-1973*, red. J. Bukowicz – T. Górski, Rzym 1973; *Salwatorianie w Polsce*, red. A. Kiełbasa, Rzym 1975; B. Majdak, *Dzieje Zgromadzenia Ks. Ks. Orionistów w Polsce 1923-1945*, Warszawa 1976; *Zakony św. Franciszka w Polsce 1772 – 1970*, tt. 1-3, Warszawa, 1978; B. Wanat, *Zakon Karmelitów Bosych w Polsce: Klasztory Karmelitów i Karmelitanek Bosych 1605-1975*, Kraków 1979; *Pijarzy w kulturze dawnej Polski. Ludzie i zagadnienia*, red. J. Buba, Kraków 1982; R. Malek, *Werbiści w Polsce*, Pieniężno 1982; B. Kołodziej, *Historia Towarzystwa Chrystusowego dla wychodźców 1939-1948*, Poznań 1983; P.P. Gach, *Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773-1914*, Kraków 1984; J.L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, tt. 1-2, Wrocław 1985-1986; F. Berlik, *Historia Towarzystwa Chrystusowego dla wychodźców 1932-1939*, Poznań 1987; E. Śliwka, *Formacja intelektualna, działalność dydaktyczno-naukowa i wydawnicza Werbistów polskich (1919-1982)*, Pieniężno 1988; D. Olszewski, *Cystersi w Polsce*, Kielce 1990; W.F. Murawiec, *Reforma potrydencka zakonu braci mniejszych w Polsce (W. XVI - XVIII)*, Kraków 1990; H.E. Wyczawski, *Bernardyni Polscy 1772-1946*, t. 3. Kalwaria Zebrzydowska, 1992; F. Paluszkiewicz, *Mały słownik jezuitów w Polsce*, Warszawa 1995; L. Grzebień, *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, Kraków 1996; A. Kiełbasa, *Salwatorianie z ziem polskich w latach 1881-1903. Dokumentacja*, Wrocław 1998; P.P. Gach, *Struktury i działalność duszpasterska zakonów męskich na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska w latach 1773-1914*, Lublin 1999; J. Dyl, *Pallotyni w Polsce w latach 1907-1947*, Lublin 2001; *Misjonarze św. Wincentego a Paulo w Polsce (1651-2001)*, t. 1, Dzieje, red. S. Rospond, Kraków 2001.

2 J. Pielorz, *Oblaci polscy. Zarys dziejów Prowincji Polskiej Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej z okazji 50-lecia istnienia 1920-1970*, Rzym 1970; J.A. Spież, *Dominikanie w Polsce. Rys historyczny*, mps., Kraków 1971; *Pięćdziesiąt lat Werbistów w Polsce*, red. J. Arlik, Pieniężno 1973; H. Łań-Mirowska, *Bonifratrzy w Polsce (1609-1983)*, Rzym 1984; P. Szczaniecki, *Benedyktyni polscy. Zbiór szkiców i opowiadań*, Tyniec 1989; K. Krucz, *Krótki zarys historii Wspólnoty Ducha* Świętego, Gdańsk 1993.

Zgromadzenia[3], nie została jeszcze opracowana w zakresie, jaki pozwalałby przedstawić losy Pasjonistów w Polsce. W części 1 tomu 2 tej pracy, napisanej przez o. Carmelo A. Nasellego, możemy znaleźć wzmiankę o próbach przeszczepienia Zgromadzenia na teren Rzeczypospolitej[4]. Autor ten powołuje się na badania przeprowadzone przez lubelskiego historyka i zakonnika Zgromadzenia Męki Pańskiej, o. Damiana H. Wojtyskę[5], nie roszcząc sobie prawa do oryginalności. W dość zwięzłej pracy F. Giorginiego *La Congregazione della Passione di Gesù. Saggio storico* o Pasjonistach w Polsce nie ma prawie nic, poza wzmianką o utworzeniu prowincji zakonnej[6]. W Polsce prace przyczynkarskie do historii Zgromadzenia powstawały dzięki niezmordowanej pracy o. Michała Stolarczyka CP, założyciela „Słowa Krzyża" (zm. 1981), który, choć był biblistą, zrobił wiele dla zebrania materiałów na ten temat. To właśnie jego pisma, opublikowane tylko w formie maszynopisu, cytuje Giorgini[7]. Prawdziwą historię Pasjonistów w Polsce, uzupełniającą lukę w historii życia zakonnego w naszym kraju, zaczyna dopiero pisać o. prof. dr hab. Henryk D. Wojtyska CP.

Badacz ten, znawca stosunków dyplomatycznych między Stolicą Świętą a Polską[8], a później zasłużony wydawca akt Nuncjatury polskiej[9], nie stronił od zajmowania się charyzmatem[10] i historią swego Zgromadzenia w Polsce.

3 *Storia della Congregazione della Passione di Gesù Cristo*, t. 1, F. GIORGINI, *L'epoca del Fondatore (1720-1775)*, Pescara 1981, t. 2, *L'epoca italiana: le rivoluzioni e le soppressioni (1775-1839)*, cz. 1, C.A. NASELLI, *La successione (1775-1796)*, Pescara 1981; cz. 2, F. GIORGINI, *Soppressione, ripristinazione, espansione (1796-1839)*, Roma 2000.

4 C.A. NASELLI, dz. cyt., ss. 187-193.

5 H.D. WOJTYSKA, „Próby sprowadzenia zgromadzenia oo. pasjonistów do Polski w roku 1782". Roczniki Humanistyczne KUL 22(1974), z.2, ss. 47-59.

6 F. GIORGINI, *La Congregazione della Passione di Gesù. Saggio storico*, Roma 1986, s. 149.

7 Giorgini cytuje M. STOLARCZYK, *Cenni storici dei Passionisti in Polonia*, b.m., 1975, zob. F. GIORGINI, *La Congregazione*..., s. 150.

8 H.D. WOJTYSKA, *Papiestwo - Polska : 1548-1563. Dyplomacja*, Lublin 1977.

9 Dzieło edytorskie prowadzone przez Polski Instytut Historyczny w Rzymie zapoczątkował tom autorstwa H.D. WOJTYSKI, *De fontibus eorumque investigatione et editionibus. Instructio ad editionem. Nuntiorum series chronologica*, (Acta Nuntiaturae Polonae 1), Romae 1990. Dla tej serii opracował także następujące tomy: *Zacharias Ferreri (1519-1521) et nuntii minores (1522-1553)*, (Acta Nuntiturae Polonae 2), Romae 1992; *Aloisius Lippomano (1555-1557)*, (Acta Nuntiaturae Polonae 3/1), Romae 1993; wspólnie z M. KOROLKO, *Vincentius Lauro (1572-1578)*, t. 1 (25.VII.1572 - 30.IX.1574), (Acta Nuntiaturae Polonae 9/1), Romae 1994.

10 H.D. WOJTYSKA, „Pasjoniści – próba przeżywania tajemnicy Krzyża i Męki Chrystusa we wspólnocie zakonnej i w przepowiadaniu". w: *Męka Chrystusa wczoraj dziś*, red. H.D. Wojtyska, J.J. Kopeć, Lublin 1981, s. 223-230.

Podsumowaniem tych zainteresowań jest jego niedawno opublikowany artykuł „Pasjoniści w Polsce”[11]. Ma on jednak charakter syntetyczny. *Historia Pasjonistów w Polsce* pozwala mieć nadzieję, że doczekamy się ujęcia o wiele bardziej szczegółowego, opartego na drobiazgowej kwerendzie w licznych archiwach w kraju i za granicą. Jak widać z wcześniej przedstawionych prac, Autor jest najlepiej do tej pracy przygotowanym historykiem, jaki współcześnie mógł się tego zadania podjąć. Od lat zbierał materiały do pracy, której pierwszy tom, poświęcony dziejom Pasjonistów w Polsce do roku 1938, przygotował już do druku. W stosunku do swych wcześniejszych badań nad kontaktami Polaków ze Zgromadzeniem Męki Pańskiej o. Wojtyska poszerzył zakres prezentowanego materiału. Ukazał rolę, jaką odegrał rzymski dom rekolekcyjny na Monte Celio w kształtowaniu się Zgromadzenia Zmartwychwstańców i innych kręgów emigracji po powstaniu listopadowym. Przedstawił też ważną rolę zakonników polskiego pochodzenia w ekspansji i umacnianiu się obecności Zgromadzenia w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej czy w Bułgarii. Ta faza, którą Autor nazywa prehistorią, a którą nie bez racji można nazwać historią Polaków w Zgromadzeniu Pasjonistów, jest kartą ważną, a dotychczas zapoznaną tak w historii całego Zgromadzenia (z wyjątkiem żywej pamięci w prowincjach północnoamerykańskich), jak i w Polsce. W Polsce w ogóle mało kto ma pojęcie o Pasjonistach jako takich, to zdanie jest bez sensu!

Tom drugi złożony jest z dwóch części obszerniejszych, dotyczących dziejów wojennych Pasjonistów w Polsce i polskich Pasjonistów rozrzuconych przez dziejową zawieruchę po świecie, oraz z Epilogu, będącego esejem mówiącym o kulcie Najświętszej Maryi Panny pod tytułem Matki Bożej Świętej Nadziei. Pierwsza część opracowania dotyczy losu Pasjonistów na terenach przyłączonych do Rzeszy. Jest to w większości opracowanie dotyczące Przasnysza i wspólnoty tego klasztoru. Jej tragiczne losy i męczeńska śmierć wielu jej członków doczekały się po raz pierwszy krytycznego opracowania opartego na dokumentach i wspomnieniach osób będących uczestnikami wydarzeń[12]. Zadanie, z jakim

11 H.D. WOJTYSKA, „Pasjoniści w Polsce”. w: *„Zachować żywą pamięć o męce Jezusa”. Materiały z konferencji poświęconej duchowości św. Pawła od Krzyża. Warszawa, 29 listopada 2003*, red. W. Linke, M. Miotk, Kielce 2004, ss. 107-112.

12 O ile męczeństwo duchowieństwa diecezji płockiej zostało przedstawione w pracy M.M. GRZYBOWSKI, *Martyrologium duchowieństwa diecezji płockiej w latach II wojny światowej 1939-1945*, Płock 1982 (wyd. II Włocławek 2002), o Pasjonistach, którzy zginęli w tym samym obozie co płoccy biskupi (bł. A.J. Nowowiejski i bł. L. Wetmański) można było znaleźć co najwyżej wzmianki na marginesie prac dotyczących innych, jak np. cytowana przez o. H.D. Wojtyskę książka T. PULCYNA, *Do nieba przez Działdowo*, Warszawa 2000.

zmierzył się Historyk, było bardzo ciężkie, bowiem warsztat historyczny nie dostarczał wielu możliwości odtworzenia wydarzeń sprzed ponad 60 lat. Musiał on podejmować niejednokrotnie działania, które częściej służą do ustalania prawdy śledczym i detektywom. Przesłuchania świadków i wizje lokalne dostarczyły materiału, który bardzo inteligentnie i z szacunkiem dla każdego śladu został połączony z bardzo skąpym materiałem dokumentalnym.

Ta wymagająca wielkiego trudu i zaangażowania praca przywraca wiarę, że możliwe jest ustalenie faktów wiążących się z męczeństwem Pasjonistów w hitlerowskim obozie w Działdowie. Jest to bardzo ważne osiągnięcie o. H.D. Wojtyski, ponieważ otwiera drogę do przedstawienia tej sprawy w perspektywie procesu informacyjnego, mającego na celu dołączenie polskich Pasjonistów do grona beatyfikowanych męczenników II wojny światowej. Wydobycie prawdy o nich spod grubej warstwy zapomnienia jest niewątpliwą zasługą dociekliwego badacza, który z pasją i obiektywizmem zaangażował się w odtworzenie ostatnich miesięcy ich życia. Istnieje więc nadzieja, że konferencje podobne do tej, jaka odbyła się w Działdowie 13 czerwca 2007 r., pod tytułem *Tragiczna historia obozu działdowskiego wyzwaniem i zadaniem w wychowaniu ku miłości* (zorganizowana przez działdowskie Centrum Caritas im. Abpa A.J. Nowowiejskiego), nie będą pomijać tematu męczeństwa zakonników Męki Pańskiej[13].

Także Sadowie znalazło swe miejsce w tej części pracy. Ta młoda jeszcze wspólnota zakonna nie została wystawiona na tak wielką próbę jak Przasnysz. Paradoksalnie przyczyniły się do tego bardziej stanowcze działania okupanta, które wymusiły szybsze rozwiązanie wspólnoty. Jednak także ocena tego fragmentu życia polskich Pasjonistów wymagała od Autora wiele trudu, by nie tylko opisać, ale także zinterpretować postawy poszczególnych bohaterów wydarzeń. Trudno bowiem w konkretnych sytuacjach odróżnić roztropność od braku odwagi, ryzykanctwo wynikające z braku wyobraźni od bohaterstwa.

Druga część drugiego tomu obecnie publikowanej pracy o. H.D. Wojtyski jest poświęcona w większości życiu jedynej działającej w czasie wojny wspólnoty: klasztoru w Rawie Mazowieckiej. Trudności wynikające z braków w źródłach są tu tylko nieco mniejsze, niż w przypadku Przasnysza i jego męczenników. Także

13 Można przypuszczać, że doczekał się on chociaż wzmianki w nie drukowanym jeszcze referacie ks. prof. dr hab. M.M. Grzybowkiego *Duchowieństwo katolickie w obozie hitlerowskim w Działdowie*, wygłoszonym na tej konferencji. Prawdopodobnie wiele ciekawych informacji zawiera nieosiągalna książka M.M Grzybowski, *Obóz hitlerowski w Działdowie w latach 1939-1945* wydana przez wydawcę, którego nie udało się ustalić, w 2004 roku.

istnienie opracowań dotyczących tego tematu, jak cytowana przez Autora praca Eugeniusza Wawrzyniaka[14], nie zawsze ułatwiało zadanie rzetelnemu badaczowi, jakim niewątpliwie jest o. H.D. Wojtyska. Wielką zasługą tej części dzieła jest krytyczna ocena obiegowych tez rodzących się niejednokrotnie z niesprawdzonych relacji świadków, którzy po latach uzupełniali nieznane lub zapomniane fakty fikcją. Okazuje się, że prawda wolna od upiększeń jest najbardziej porywającą wersją wydarzeń, jaką można przedstawić. Opis dramatycznych wysiłków okazuje się być świadectwem prawdziwie samarytańskiego ducha, jaki panował we wspólnocie zakonnej żyjącej w strachu i niedostatku.

Ważnym aspektem tej części pracy jest również ukazanie postaci o. Bernarda Kryszkiewicza. Postaci tej poświęcono dość obszerną bibliografię[15], jednak wciąż warto o niej pisać. Brakowało zwłaszcza do tej pory opracowania historycznego, które zweryfikowałoby legendy narosłe wokół postaci osnutej aurą świętości. Historyczna prawda czyni ją bardziej pociągającą i bliższą człowiekowi. Pomnikowa patyna nie dodawała jej uroku. Ukazanie tego niezwykłego człowieka i zakonnika w jego rozlicznych rolach: duszpasterza, wychowawcy kleryków, nauczyciela na tajnych kompletach - było zadaniem podejmowanym już wcześniej, jednak zasadniczym brakiem publikacji poświęconych o. Bernardowi było ukazywanie go w oderwaniu od tła, w którym żył. Dla dalszych publikacji o o. Kryszkiewiczu praca o. prof. H.D. Wojtyski będzie stanowiła podstawę do określenia proporcji między nadzwyczajnością tego człowieka a wyjątkowością czasów, w których przyszło mu realizować misję kapłańską i dać świadectwo życia zakonnego.

Zupełnie pionierskie są partie książki poświęcone polskim Pasjonistom poza ziemią ojczystą i ich posłudze wobec Polaków, których wojna rzuciła do Palestyny czy do Afryki. Dzięki nim można poznać bardzo ciekawe karty z dziejów nie tylko Zgromadzenia, ale także wychodźstwa polskiego. Ta rozmaitość polskich losów wojennych obrazuje złożoność, a niejednokrotnie beznadziejność sytuacji dotykających ludzi, którzy wszystko poświęcili, by służyć wolnej Polsce i sprawiedliwej Europie, a musieli oglądać Ojczyznę zniewoloną i rodzinny kontynent wplątany w targi dobijane koszem najsłabszych.

Pisząc o czasach, w których nadzieja była cnotą najtrudniejszą może do

14 E. Wawrzyniak, *Z dziejów rawskiego podziemia*, Warszawa 1994.

15 Jej zestawienie za lata 1945-1995 opublikował Z. Pisiałek, *Teksty i Studia z Duchowości Zgromadzenia Męki Pańskiej*, t. 2, Rawa Mazowiecka 1996, s. 75-76. Do tego zestawienia dodać warto S. Marczak, *Samowychowanie według Ojca Bernarda Kryszkiewicza*, Kielce 2003.

obronienia przed pokusami, o. Wojtyska bardzo trafnie kończy ten tom swych rozważań esejem poświęconym Matce Świętej Nadziei i jej kultowi. Ten charakterystyczny dla Pasjonistów wizerunek i tytuł Matki Bożej wart jest spopularyzowania i przybliżenia polskiemu czytelnikowi.

O. Wojtyska w swej pracy przedstawił szczegółowo rozmaite warianty, jakie brano pod uwagę przy podejmowaniu decyzji o pierwszej fundacji Pasjonistów w Polsce. Ta bardzo starannie przeprowadzona rekonstrukcja motywów i kryteriów, jakimi posługiwali się twórcy tej decyzji, pozwala z większym zrozumieniem spojrzeć na skutki wyboru Przasnysza i Północnego Mazowsza na kolebkę Pasjonistów w Polsce. Ten moment ważny był nie tylko dla Zgromadzenia, ale i dla ogołoconej z zakonów przez kasatę 1864 r. diecezji Płockiej. Czytając książkę o. prof. Wojtyski można obserwować, jak życie zakonne z trudem odradza się na terenie byłego zaboru rosyjskiego. Dynamizm tego procesu pokazuje też wielorakie potrzeby tego regionu II Rzeczpospolitej, którym zakonnicy starali się, z mniejszym lub większym powodzeniem, wyjść naprzeciw.

Zmagania o uczynienie z fundacji Pasjonistów w Polsce prawdziwie polskiego wcielenia charyzmatu św. Pawła od Krzyża stanowią dobrą ilustrację procesu inkulturacji. Do Polski przybywali zakonnicy z Włoch, z Francji i Stanów Zjednoczonych, staruszek o. Grzegorz Piegża, Ślązak naturalizowany w Bułgarii. Bogactwo kultur, jakie wnieśli do dzieła fundacji, było wielkim wyzwaniem dla zakonników i dla przyjmowanych kandydatów. Od samego początku wniosło ono element uniwersalizmu w istnienie tej wspólnoty, mocno osadzonej w lokalnym kontekście przez związki z przasnyską fundacją Kostków i polską pobożnością ludową. Na miarę swych skromnych możliwości Pasjoniści już od samego początku swej obecności w Polsce starali się uczestniczyć w życiu kulturalnym tego kraju przez działalność oświatową i wydawniczą. Założona przez nich Szkoła Apostolska odegrała ważną rolę w rozwoju oświaty na lokalną skalę, ale zyskała też pewną popularność w całym kraju, skoro ściągała kandydatów z Małopolski i innych odległych stron. Ta kulturowa misja Zgromadzenia w nowym środowisku pokazuje, jak wielki potencjał tkwił w tej młodej, biednej i nie wolnej od problemów personalnych wspólnocie.

Historia napisana przez o. prof. Wojtyskę ma wymiar głęboko ludzki. Pokazuje jednostkowe losy, osobiste wybory i postawy jako nitki, z których splata się tkanina procesów historycznych. Człowiek, dramat jego sumienia, heroizm porywów jego dobrej woli, upadki i słabości są głównym przedmiotem studiów Autora. Potrafi on jednak ukazać poszczególne postacie w grze wzajemnych zależności, nie ujmując im nic w wymiarze społecznym. Zauważa rolę nie tylko osób sprawujących

ważne urzędy we wspólnocie, ale i tych, które pełniły funkcje pomocnicze. Nie sprowadza ich życia do roli tła, lecz podkreśla, że każdy człowiek odcisnął na życiu tej cząstki Kościoła, jaką jest Zgromadzenie w Polsce, swój niezatarty ślad. Człowiek, w ujęciu o. Wojtyski, to nie pionek na szachownicy dziejów, składnik statystycznych zestawień, ale świadoma osoba w poszukiwaniu wartości nadprzyrodzonych. Zrozumienie biegu dziejów w ujęciu zaprezentowanym w pierwszym tomie *Historii Pasjonistów w Polsce* wymaga zrozumienia ludzkiego ducha i dialogu, jaki prowadzi on ze Stwórcą i Odkupicielem. Autor podejmuje w ten sposób próbę prawdziwie humanistycznego podejścia do historii.

Drugi tom *Historii Pasjonistów w Polsce* ma charakter *martyrologium*, jest kroniką powszedniego heroizmu, zapisem losów wojennych ludzi w Europie, Azji (Betania), Afryce (obóz w Kondoa). Ta historia o bardzo szerokim zasięgu geograficznym pomaga nie tylko odtworzyć dzieje wspólnoty zakonnej Pasjonistów, ale także pokazać, jak pojedynczy człowiek odnajdował się w obliczu wielkich dramatów historii. Autor ma zawsze na względzie punkt odniesienia, jaki dla duchowych synów św. Pawła od Krzyża stanowiła Męka Jezusa Chrystusa. To ona była inspiracją dla godnego przyjęcia śmierci i ofiarnej posługi bliźnim. Ta głęboko zakorzeniona w życiu kontemplacja Ukrzyżowanego nadaje tej książce wymiar głębszy, niż tylko historyczny. Czyni z niej mądrościową lekturę dziejów, równorzędną z aktami męczenników i żywotami świętych. Przy tym pełny szacunek dla historycznej prawdy nie tylko o wielkości, lecz także przeciętności czy wręcz małoduszności prezentowanych postaci czyni ją bardzo przekonującym dokumentem wiary w czasach trudnych.

Książka o. prof. Damiana H. Wojtyski zapełnia więc lukę w badaniach nad historią życia zakonnego w Polsce, ale jednocześnie daje świetny wzorzec, jak ta historia może być rozwijana. Jej publikacja będzie więc znaczącym wydarzeniem nie tylko dla Prowincji Polskiej Pasjonistów i osób z nią sympatyzujących, ale również dla szerszych kręgów czytelników zainteresowanych historią Kościoła w Polsce.

Waldemar Linke CP

Słowo Krzyża 1(2007)

Spis treści

Teologia Krzyża

T. Gałkowski CP, *Męka Chrystusa a prawa i obowiązki człowieka* 5

K. Guzowski, *Teologia krzyża według Bruno Forte* 20

W. Hryniewicz OMI, *Kenotyczny etos Ewangelii* 31

W. Linke CP, *Maria Magdalena jako modelowy uczestnik wydarzenia paschalnego* 54

L. Padovese OFM Cap, *Krzyż Chrystusa: zgorszenie i głupstwo ze strony Boga* 88

B. Poniży, *Cierpiący sprawiedliwy ukazany w Księdze Mądrości (2,12-20) - poszukiwanie sensu pełniejszego* 101

G. Strzelczyk, *Hermeneutyka staurocentryczna w Jezusie z Nazaretu Josepha Ratzingera / Benedykta XVI. Kilka uwag krytycznych* 116

T. Wielebski, *Sakrament namaszczenia chorych w duszpasterskiej posłudze Kościoła* 129

Teologia i źródła duchowości pasyjnej

G. Lenzen CP, *Fundacja św. Pawła od Krzyża w świetle „Notizie" (1747 i 1768)* 144

Św. Paweł od Krzyża CP, *Informacje o Zgromadzeniu* 151

M. VILLER SJ, *Wola Boża w duchowej doktrynie św. Pawła od Krzyża* **170**

M. MIOTK CP, *Publikacje w Serii „Teksty i Studia z duchowości Zgromadzenia Męki Pańskiej”* **215**

R. BREWCZYŃSKA, *Inspiracje duchowości pasyjnej* **229**

Historia Zgromadzenia i pobożności pasyjnej

W. KAŁAMARZ CM, *Miłość miłosierna źródłem nabożeństwa „Gorzkich żali”* **252**

J.J. KOPEĆ CP, *Nabożeństwa pasyjne historia i współczesne dostosowanie pastoralne* **269**

W. SINKIEWICZ, *Medyczne aspekty śmierci krzyżowej Jezusa – spojrzenie kardiologa* **294**

Bibliografie i Recenzje

BIBLIOGRAFIA PASYJNA ZA LATA 2005-2006 ..... **304**

RECENZJE

GERHARD LOHFINK, *Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek* (tytuł oryginału: *Der letzte Tag Jesu. Was bei der Passion wirklich geschah*), „W Drodze”, Poznań 2006, ss. 108 (M. Miotk, CP) **308**

DAMIAN H. WOJTYSKA CP, *Historia Pasjonistów w Polsce*, t. 1, *Prehistoria i okres fundacyjny do 1938 r.*, Papier-service, Łódź 2006, ss. 488; t. 2, *Hekatomba wojenna i okupacja (1939-1945)*, Polska Prowincja Zgromadzenia Pasjonistów, Przasnysz 2007, ss. 333 (W. Linke, CP) **311**