

ISSN 1897-7618

SŁOWO KRZYŻA

3 (2009)

WARSZAWA

SŁOWO KRZYŻA
ROCZNIK POŚWIĘCONY
TEOLOGII KRZYŻA
ORAZ DUCHOWOŚCI I HISTORII
PASJONISTÓW



3 (2009)

WARSZAWA



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

Miejsce i data wydania: Warszawa, 2009

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

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

Bieżąca numeracja: 3(2009)

Recenzenci naukowi: ks. prof. UKSW dr hab. Marian Graczyk SDB,
ks. prof. dr hab. Wojciech Góralski, ks. prof. UKSW dr hab. Waldemar Graczyk,
ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz, ks. prof. UKSW dr hab. Jarosław Różański,
ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański, ks. prof. dr hab. Józef Warzeszak,
ks. prof. dr hab. Jan Załęski

Skład redakcji: Marek Miotk (kierownik działów duchowości i Męki Jezusa
w kulturze), Waldemar Linke CP (redaktor naczelny i kierownik działu biblijno-
-teologicznego), Mariusz A. Wojciechowski CP (sekretarz redakcji), Ilona Bałaż,
Anna Zygmia

Skład: Karol Wojtyna

Projekt okładki: Dobrosław Wierzbowski

Korekta: Ilona Bałaż, Tatiana Hardej, Ewelina Kawaler, Julia Mazurkiewicz,
Marta Tomasiuk

Nazwa zakładu wykonującego druk prasowy:

Wydawnictwo Ojców Franciszkanów Niepokalanów

Paprotnia, ul. M. Kolbego 5, 96-515 Teresin

tel. 46 864 22 08, tel./fax 46 861 37 59, e-mail: wof@niepokalanow.pl



*O. prof. dr hab. Henryk Damian
Wojtyska CP (1933-2009)*



Prowincja Pasjonistów

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

Nasz wspólny hołd o. prof. Damianowi Wojtysce CP

O. prof. dr hab. Damian Wojtyska, CP ur.13 maja 1933 r. w Regiminie k. Ciechanowa był wybitnym historykiem i teologiem. Do Zgromadzenia Męki Jezusa Chrystusa OO. Pasjonistów wstąpił w 1950 r. a w 1957 r. został wyświęcony na kapłana. W latach 1958 -1962 studiował historię Kościoła na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, gdzie uzyskał tytuł doktora. Od 1969 r. był pracownikiem naukowym i dydaktycznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, gdzie habilitował się w 1975r. W latach 1981-1983 był Prorektorem tej uczelni ds. Młodzieży. Był przy tych młodych, przeciw którym toczyły się procesy polityczne, organizował dla nich pomoc, co sprawiło, że cieszył się wielkim zaufaniem wśród młodzieży akademickiej. Od 1985 do 2004 r. był członkiem Papieskiego Komitetu Nauk Historycznych w Watykanie, w latach 1985-94 pełnił funkcję wiceprzewodniczącego Polskiego Instytutu Historycznego w Rzymie. Do 2004 r. był też konsultorem Komisji Nauki Wiary (Sekcja Historyczna) przy Episkopacie Polski. Pełnił także inne ważne funkcje na obszarze Kościoła powszechnego czy też Zgromadzenia Pasjonistów.

Na co dzień był to człowiek skromny, przynajmniej tak go odbierałem. Ciągłe sobie wyrzucał, że jest pyszny, w sytuacjach, gdy bronił swego zdania, do którego miał pełne prawo. Walczył o prawo do wolności, także w ramach takiej instytucji, jaką jest wspólnota zakonna. Śluby zakonne muszą bowiem być realizowane na drodze codziennych wolnych wyborów, które należy szanować, nie natomiast w wyniku lęku. Miał wpływ na życie Pasjonistów, a gdy został prowincjałem okazał się inspiratorem nowego podejścia do życia zakonnego, do zadań, jakie wyni-

kają ze sprawowania władzy i posłuszeństwa, by życie konsekrowane było możliwe dla ludzi nam współczesnych pozostając znakiem Królestwa Bożego. Przecież posłuszeństwo, ubóstwo czy czystość muszą być podejmowane świadomie i dobrowolnie w każdym akcie. Wspólnota zakonna, to nie zbiór kukiełek, czy marionetek sterowanych przez jednego wolnego i świadomego, który najlepiej wszystko wie, ale jest to wspólnota osób. W ten sposób dokonał pewnego zwrotu w naszym życiu, którym porwał większość z nas. Do pomyłek przyznawał się z trudem, ale pozwalał motywować swoje racje, aż do ich (po trudach), przyjęcia. Gdy dotyczyły spraw osobistych, potrafił nie tylko przyznać rację, ale szukać lepszego rozwiązania. Nie zostawił nikogo z problemem, ale podejmował wysiłki, by sytuację bolesną naprawić, czy zmienić. Nie wszystko da się tak poukładać, by w każdym calu każdy był zadowolony, ale najważniejsze są wysiłki, szukanie optymalnego, nawet opartego na kompromisie, rozwiązania. O. Profesor nie wstydził się naszej wspólnoty, i robił wszystko, by się rozwijała. Zabiegał o jej dobry wizerunek, potwierdzając swoim życiem jego prawdziwość. On Zgromadzenie Pasjonistów kochał. Chodził w naszym stroju, lubił przyjeżdżać do naszych wspólnot, mieszkał z nami i nie szukał dla siebie miejsca poza Zgromadzeniem, skoro był jego członkiem. On był wyczuwalnie jednym z nas. Widziałem go w habicie zakonnym często w archiwum prowincjalnym, on bowiem je uporządkował i z niego też korzystał. Widziałem go często, jak siedział ubrany w ten sposób przy biurku, przed komputerem i coś tworzył. Wieczorem przychodził na wspólną rekreację. Często relacjonował swoją kondycję twórczą, mówiąc: „ten dzień był bezpłodny, nie mogłem zebrać myśli”, a innym razem: „dzisiaj udało mi się popracować”. W ocenie siebie był bardzo szczery.

Gdy zakończył swoje zobowiązania na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, zamieszkał na stałe w naszych wspólnotach: w Kieźlinach k. Olsztyna i tam wykładał na Uniwersytecie Warmińsko Mazurskim w Olsztynie, potem w Sadowiu i Wiśle. Ostatnie lata swego życia spędził w Łodzi, ciągle pracując naukowo. W tym czasie badał Historię Nuncjatury Polskiej i zebrał dużo materiałów na ten temat. Tu powstawały też prace dotyczące naszej obecności w Polsce. Doczekaliśmy się solidnego i kompetentnego wykładu historii naszej Prowincji wykonane go właśnie przez o. prof. dr hab. Damiana Wojtyskę CP, historyka, który wywiązał się w czasie – mimo już nie młodzieńczego wieku, mimo swoich dolegliwości i chorób – ze spełnieniem zadania napisania przez Niego I i II tomu historii naszej Prowincji. Pragnę w imieniu nas wszystkich jeszcze raz wyrazić o. prof. dr hab. Damianowi Wojtysce CP, po jego śmierci, szczególne gratulacje oraz wyrazy uznania i podziękowania za dokonanie tego wielkiego dzieła, będącego dla nas nieocenionym źródłem wiedzy o naszej przeszłości z jej trudnościami i wielkością. Wdzięczny jestem za krytyczne, a zarazem kształtujące spojrzenie na naszą historię, co pozwala podejmować inicjatywy rysowania naszej przyszłości, ko-

rzystając z tak bogatego skarbcza naszej szkoły życia. Liczyłem, że o. profesor zdąży napisać jeszcze trzeci tom naszej historii, który w materiałach pozbierał, ale na napisanie tego tomu naszej nowszej historii zabrakło mu życia. Widziałem, z jaką solidnością i skrupulatnością o. Damian badał to, co zostało napisane do tej pory. Materiały gromadził ze wszystkich możliwych archiwów: Generalnego, Prowincjalnego i wielu innych. By potwierdzić stwierdzenia w dziele tym zawarte, docierał do każdej możliwej żyjącej osoby, jeździł do miejsc, które opisywał, na cmentarze, gdzie znajdują się groby tych, którzy odeszli. Nikt z nas nie zrobiłby tego tak kompetentnie, rzetelnie i odkrywczco, jak uczynił to o. Prof. dr hab. Damian Wojtyska, CP, wybitny naukowiec i historyk.

Wydał także kompetentne opracowanie dotyczące naszych męczenników działdowskich († 1941) pt. *Krzyż przez nich zwyciężył*. Biografie naszych męczenników z Działdowa zostały wydane celem rozpoczęcia procesu informacyjnego w związku z ich ewentualnym wyniesieniem na ołtarze. O napisanie tych biografii prosiłem o. Damiana, który mimo tylu obowiązków zgodził się je przygotować.

To był tytan mrówczej pracy naukowej, której nie widać na co dzień i która nie jest przekładalna na język materialnych efektów. Kształtuje ona jednak poglądy i inspirowała ludzi do szlachetnego, uczciwego życia. O. Damian Wojtyska CP to zakonnik cichy, pracowity i modlący się. Często prosił mnie o spowiedź sakramentalną. Często też widziałem go z różańcem w ręku i chórze zakonnym, samego, poza wspólnymi modlitwami. Poranne wstawanie na modlitwy dużo go kosztowało, ale był na nich obecny. Zatrzymało mi się w pamięci, co powiedział, gdy zdarzyło mu się zaspać na ranne pacierze w klasztorze w Warszawie: „walczyła we mnie natura z łaską, a o 9⁰⁰ zwyciężyła łaska”. Był w tych powiedzeniach bardzo prawdziwy, a trochę nas to bawiło, ponieważ było to takie nasze. Wszyscy bowiem tak tę naszą rzeczywistość czytaliśmy, a sztuką jest umieć o swoich słabościach mówić normalnie, jak człowiek. Jest to także dla mnie dużą lekcją pokory i wielkości. Dbał o swój dobry wizerunek, czasem w sposób wydawałoby się przejawiony, ale świadomość swojej słabości go nie drażniła, ponieważ była wynikiem natury ludzkiej. Uważał, że człowieka może splamić tylko zła wola, a nie upadek.

Lubił ludzi i oni mu to odwzajemniali. Nie spotkałem człowieka, który wspominałby go źle, każdy miał o nim do powiedzenia coś dobrego, niezależnie z jakiego środowiska osoba ta się wywodziła. O. Damian miał przyjazne usposobienie, i to też pomagało mu, być może, koncentrować na sobie dobroć innych. O. prof. Damian był człowiekiem duchowym i idealistą. Trudno jest rzeczywistość wciągnąć w ideały, do nich nagiąć, a taka bezsilność bywa źródłem cierpienia, czemu nie raz w rozmowach dawał wyraz. Nie przeszkadzało mu to jednak wierzyć, że będzie lepiej. Zawsze umiał znaleźć dobre słowo o innych i do innych. To też dowód, że w jego świadomości dobroć, czy wielkość innych nie burzyła

jego pozytywnego obrazu siebie. Nie funkcjonował w oparciu o swoje kompleksy, które być może jak każdy miał, ale wierzył w dobroć ludzi.

Dużo z nim rozmawiałem osobiście, a to, w jaki sposób ze mną rozmawiał, i to, co mówił, przeżywał, spowodowało, że zacząłem go rozumieć. Przychodził do mojej celi zakonnej i relacjonował szczegółowo, co już udało mu się zrobić, a jeśli to pociągało jakieś koszty, o wszystko w drobiazgach się pytał, a po wykonaniu przywoził szczegółowe rozliczenia. Był to człowiek sumienny, i skrupulatny, aż drobiazgowy. Tak jak pragnął do końca wywiązać się ze zobowiązań naukowych, które sam podjął, tak drobiazgowo wywiązywał się też ze zobowiązań zakonnych, jako zwykły zakonnik. Chciałoby się rzec: wielkość w zwyczajności. Wszystko to było dla niego czymś naturalnym, wynikającym z potrzeby serca, nie zaś przejawem jakkolwiek rozumianego lęku czy interesowności. O. Damian jest dla mnie wzorem zakonnika, kapłana, a przede wszystkim człowieka. Dla większości współbraci podobnie. Choć często rozmowy z nim bywały burzliwe, to każdy liczył się z jego zdaniem. Wybierano go na kapituły prowincjale, zjazdy itp., pytano go o zdanie, które było bardzo ważne, skoro brano je pod uwagę. Był naszym autorytetem.

W roku 2007 przypadł jubileusz 50. lat kapłaństwa o. prof. dr hab. Damiana Wojtyski, CP. Obchodził go wraz z 4 współbraćmi: o. Franciszkiem Maruszewskim CP, o. Romualdem Dobrzyńskim CP, o. Czesławem Busztą CP oraz o. Kazimierzem Pawlakiem CP pracującym w Szwecji, którzy zostali wyświęceni na kapłanów 2 lutego 1957r. Uroczystość ta była wielkim wydarzeniem dla naszej Prowincji. 50 lat kapłaństwa to dla nas wszystkich piękny znak i wielkie wyzwanie. To przecież kapłani spośród nas, którzy wytrwali na posterunku kapłańskiego obowiązku w ramach naszego Zgromadzenia ponad 50 lat.

Można już powiedzieć, że o. Damian wytrwał aż do śmierci. Dziękujemy Bogu za dar jego osoby i kapłaństwa dla naszego Zgromadzenia. Po jego śmierci powstała pustka, wyrwa, której nikt nie zapełnił. Pragnę w imieniu nas wszystkich jeszcze raz wyrazić o. prof. dr hab. Damianowi Wojtysce CP, pośmiertne wyrazy uznania i podziękowania za dokonanie wielkiego dzieła, będącego dla nas nieocenionym źródłem wiedzy o naszej przeszłości z jej trudnościami i wielkością. Wdzięczny jestem za krytyczne, a zarazem kształcące spojrzenie na naszą historię, co pozwala podejmować inicjatywy rysowania naszej przyszłości, korzystając z tak bogatego skarbca szkoły naszego życia.

Niech ten numer pisma *Słowo Krzyża* będzie naszym wspólnym hołdem złożonym wielkiemu i zarazem skromnemu człowiekowi, którego życie jest dla nas wyzwaniem, a dorobek jest dla nas Pasjonistów nieoceniony.

o. Andrzej Jakimiak CP
przełożony prowincjalny polskich Pasjonistów

Żegnam ojca Henryka Damiana Wojtyskę

Przez wiele lat pozostawałem z ojcem Henrykiem Wojtyską nie tylko w bliskich relacjach służbowych, ale i przyjacielskich. Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pojawił się w połowie lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku (jeżeli dobrze sobie tę datę przypominam), zrazu przysłany tylko do pracy nad *Encyklopedią Katolicką*. Wnet się jednak okazało, że był dobrym dydaktykiem i miał znakomite przygotowanie z zakresu historii Kościoła, zwłaszcza czasów średniowiecza, więc został zaangażowany także na Wydziale Teologicznym w Instytucie Historii Kościoła. Był wykładowcą bardzo popularnym, cieszącym się uznaniem i sympatią studentów. To pewnie sprawiło, że już na początku jego kariery naukowej powierzono mu urzędy związane z wychowaniem młodzieży, czyli z jej formacją religijną. W tym właśnie zakresie sprawdził się jako prodziekan Wydziału Teologicznego, potem jeszcze bardziej jako pierwszy w powojennych dziejach KUL-u prorektor do spraw studenckich. A czasy były niełatwe, jako że młodzież była nastawiona rewolucyjnie wobec ówczesnych władz komunistycznych. Trzeba było wielkiej roztropności, ażeby dla dobra sprawy, także dla dobra uczelni, wskazać młodym ludziom bardziej pokojowe, a przecież też skuteczne formy protestu.

Z ojcem Wojtyską zetknąłem się podczas wspólnej pracy na Wydziale Teologicznym KUL-u, ale pewnie jeszcze więcej łączyło nas w pracy w Konwikcie, gdzie był przez kilka kadencji ojcem duchownym, a ja byłem w tamtym czasie najpierw wicedyrektorem, a potem dyrektorem Konwiktu. Ileż to było wtedy wspólnych tematów, wspólnych radości, a nawet i solidarnie dzielonych trosk! Na ogół dzieliliśmy się swoimi doświadczeniami podczas (niemal rytualnych dla nas!) spacerów.

Nasze drogi rozeszły się pod koniec lat osiemdziesiątych, kiedy to ja zostałem skierowany do pracy w diecezji chełmińskiej jako biskup pomocniczy, a oj-

cioc Henryk wyjechał do pracy w Instytucie p. prof. Karoliny Lanckorońskiej w Rzymie. To nie były dla niego dobre lata. Pracował w osamotnieniu, pewnie nie zawsze właściwie oceniany przez swoich nowych przełożonych. Odejście z tego Instytutu traktował jako swoisty sukces. Podczas pobytów w Rzymie zawsze miałem okazję spotkać się z ojcem Wojtyską. Niestety, to były już nieliczne spotkania, a przy tym brakowało im podłoża wspólnej pracy, jak to było przed laty na KUL-u. Kiedy ojciec Damian wrócił do kraju, był, jak mi wiadomo, prowincjałem, a potem profesorem na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie. Wtedy też, ku mojemu ubolewaniu, nasza dawna znajomość i przyjaźń zupełnie ustała.

Dziś trudno mi sobie wyobrazić, że ojca Henryka Wojtyski nie ma już pośród nas. Niech pozostanie w naszej pamięci jako mądry człowiek, znakomity dydaktyk, przyjaciel młodzieży, wypróbowany powiernik spraw kapłańskich. Składam tą drogą hołd Jego świetlanej pamięci.

Pelplin, 8 maja 2009



Zwyczajny i niezwykle.

Wspomnienie o Henryku Damianie Wojtysce CP

I

Starszego od siebie o sześć lat o. Henryka Damiana Wojtyskę poznałem 10 lutego 1967 roku na Dworcu Gdańskim w Warszawie, czekając na pociąg do Wiednia. Było to wtedy, gdy udawałem się na studia do Rzymu. Jak się okazało, on również wyjeżdżał do Wiecznego Miasta, gdzie nieco wcześniej (1958–1962) studiował Historię Kościoła (na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim). Gdy o godzinie 19.16 pociąg powoli ruszał, a mnie przypadło w udziale miejsce vis à vis dopiero co poznanego pasjonisty, byliśmy już niemal zaprzyjaźnieni. Mój towarzysz podróży okazał się bowiem człowiekiem niezwykle bezpośrednim, otwartym i towarzyskim. A ponieważ diecezja płocka była mu szczególnie bliska – z uwagi na Regimin (w parafii Lekowo) i Przasnysz – tym większą okazywał mi przychylność. Niewątpliwym jej wyrazem było zaproponowanie mi (po przybyciu następnego dnia rano do Wiednia) kilkudniowego wspólnego pobytu w Austrii. Nie namyślając się zbyt długo, chętnie przystałem na propozycję o. Damiana i prosto z dworca, na którym czekali na niego współbracia pasjoniści, pojechaliśmy do ich malowniczo położonego klasztoru w Semmering. Nazajutrz udaliśmy się na cały dzień do znanego sanktuarium w Maria Schutz. Okazana mi tak spontanicznie życzliwość i serdeczność dopiero co poznanego kapłana-zakonnika wiele mi o nim powiedziała.

W poniedziałek, 13 lutego, o. Wojtyska i ja wsiedliśmy do pociągu relacji Wiedeń-Rzym, kontynuując naszą wspólną podróż. Po przekroczeniu granicy austriacko-włoskiej, gdy do naszego przedziału wsiadało coraz więcej Włochów, o. Damian cierpliwie tłumaczył mi wszystko, o czym rozmawiali podróżni (nie znałem ani słowa po włosku). Gdy następnego dnia o godzinie 8.30 wysiedliśmy na dworcu *Termini*, pomógł mi dojechać do Papieskiego Instytutu Polskiego przy

via Pietro Cavallini 38, a następnie przedstawił mnie ks. rektorowi Franciszkowi Mączyńskiemu. Kilka dni później, 21 lutego, mój *cicerone* zabrał mnie na cały dzień do siebie, to jest do Domu Generalnego OO. Pasjonistów na Monte Celio (zachwyciłem się wówczas bazyliką świętych Jana i Pawła). Spędzając wiele godzin w tym gościnnym domu, coraz bardziej przekonywałem się, jak niezwykle wartościowym zakonnikiem, oddanym całą duszą zgromadzeniu, był 34-letni wówczas o. Damian. Zauważyłem również, że naprawdę dużym uznaniem darzyli swojego konfratra-Polaka miejscowi zakonnicy, łącznie z konsulatorami generalnymi. Tak oto zaczęła się moja przyjaźń z o. Wojtyską, która miała trwać... By pozostać przy wątku „rzymskim” dodam tylko, że jeszcze kilkakrotnie spotykałem się z nim w Wiecznym Mieście w latach nieco późniejszych. Za każdym razem wyczuwałem, że miejsce to pozostaje bardzo bliskie sercu młodego zakonnika.

II

Innym miejscem naszych spotkań była diecezja płocka: zarówno Przasnysz, jak i Płock. Wielokrotnie odwiedzałem Damiana w klasztorze przasnyskim, kilkakrotnie miałem też przyjemność gościć go w swoim mieszkaniu w Wyższym Seminarium Duchownym. Przekonałem się doskonale, że czuł się w tych stronach bardzo dobrze, a owa więź z diecezją płocką miała – jak już wspomniałem – swoje dwa źródła.

Ze względu na miejsce urodzenia (Regimin) w parafii Lekowo (k. Ciechanowa), czuł się niejako tamtejszym diecezjaninem, w rozmowach nawiązując często do świątyni parafialnej, jej duszpasterzy i dziejów parafii. W naszych, to jest seminaryjnych, „Studiach Płockich” (t. 1, 1973) opublikował nawet cenny artykuł „Lekowo. Dzieje kościoła i parafii”. W tej znakomitej monografii, która posłużyła później wielu autorom jako wzorzec do analogicznych opracowań, legitymujący się już wówczas pokaźnym dorobkiem naukowym Wojtyska, dał wyraz swojej więzi z rodzinną parafią, wyznając we wstępie: „Niniejszy przyczynek zawdzięcza swoje powstanie inicjatywie ks. kanonika Bronisława Taraszkiewicza, proboszcza lekowskiego, a chce być częściową przynajmniej spłatą zobowiązań zaciągniętych przez autora wobec Kościoła Lekowskiego, który go wydał, oraz ukoronowaniem jubileuszu 700-lecia parafii i 25-lecia pasterzowania w niej ks. kan. B. Taraszkiewicza” (s. 196).

Żywe kontakty utrzymywał o. Damian również z klasztorem przasnyskim, z którym czuł się szczególnie związany. Przejęta przez pasjonistów w 1923 roku zabytkowa świątynia oraz przylegający do niej klasztor pobernardyński, tak mocno wpisane w historię Przasnysza, stały się dlań miejscami wyjątkowymi.

Temat klasztoru przasnyskiego pojawiał się podczas niemal każdego naszego spotkania, a uroczystość koronacji słynącego z łask obrazu Matki Bożej w kościele pasjonistów (18 września 1977 roku) stała się okazją do naszej, jak pamiętam, wspólnej głębszej refleksji nad rolą Niepokalanej Przewodniczki z Przasnysza w życiu zgromadzenia. Pamiętam również moje spotkanie z o. Wojtyską podczas oktawy Niepokalanego Poczęcia NMP, odbywającej się w tym mieście na początku lat osiemdziesiątych. Nasza zaś ostatnia, jak się okazało, rozmowa w klasztorze przasnyskim miała miejsce po przebyciu przez Damiana poważnej choroby, gdy wkrótce miał wyjechać do Olsztyna, by podjąć tam zajęcia dydaktyczne na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim. Nie zdążyłem go tam odwiedzić, choć miałem taki zamiar.

III

Miejscem najczęstszych moich kontaktów z o. Damianem Wojtyską był Lublin, gdzie od 1969 roku był on pracownikiem naukowo-dydaktycznym w Instytucie Historii Kościoła na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1977 roku, dojeżdżając do tej uczelni (co dwa tygodnie na trzy dni), i zatrzymując się w konwiku księży studentów, gdzie zamieszkiwał o. Damian (w tzw. nowym konwiku), zyskiwałem sposobność do licznych z nim spotkań. Tym bardziej, że mój znakomity kolega niemal za każdym razem zapraszał mnie do siebie na kawę. To właśnie w tym okresie – aż do opuszczenia przez niego Lublina w połowie lat osiemdziesiątych (jako kierownik ds. edytorskich tamtejszego Polskiego Instytutu Historycznego, wyjechał do Rzymu, gdzie zapoczątkował wydawanie monumentalnej serii *Acta Nuntiatorum Polonae*) – poznałem go najlepiej.

O. Wojtyska jawił mi się wówczas coraz bardziej jako wielki humanista. Ta drobna postać o ascetycznym wyglądzie, zawsze w habicie pasjonisty, wzbudzała mój szacunek i uznanie. Pełen delikatności, spokoju, taktu i kultury osobistej, zawsze zadbany i elegancki, poważny i zarazem pogodny, przystępny, skromny i otwarty na rozmowę, energiczny i dynamiczny w działaniu, potrafił prawdziwie zainteresować tym, co go nurtowało. Nie koncentrując nigdy uwagi na sobie, umiał okazać rozmówcy swoje zainteresowanie, autentycznie analizować jego problemy i służyć radą. Zapewne wszystkich, którzy znali go bliżej, uderzało tak dobrze ukształtowane w nim człowieczeństwo. Można było również podziwiać niezwykle erudycję Damiana, dotyczącą zresztą nie tylko obszaru tak bliskiego mu historii. Szeroki wachlarz zainteresowań sprawiał, że nie zasklepiał się nigdy w jakimkolwiek partykularyzmie, pozostawał też daleki od schematyzmu czy utartych torów myślenia. Charakterystyczne było i to, że we wszystkich jego wy-

powiedziach dostrzegało się jakąś głębię. Można z nim było rozmawiać zarówno o rzeczach wzniosłych, jak i bardzo prozaicznych.

Nie ulegało najmniejszej wątpliwości, że przyszedł członek Papieskiego Komitetu Nauk Historycznych jest osobą bardzo uduchowioną. Zawsze znamionowała go głęboka wiara, właściwa kapłanowi oraz zakonnikowi wrażliwość religijna i pobożność, poczucie odpowiedzialności za Kościół i troska o jego dobro. Nie było czymś przypadkowym, że o. Damian pełnił przez kilka lat bardzo ważną funkcję ojca duchownego dla blisko dwustu kapłanów (diecezjalnych i zakonnych) zamieszkujących KUL-wski konwikt księży studentów. Pamiętam jego starannie przygotowane, pełne wartościowych treści konferencje poniedziałkowe wygłaszane w kaplicy konwiktu. A jako jego penitent z tego okresu, mogłem przekonać się „z bliska” o jego głębokiej duchowości, mądrości i gorliwości.

Trudno nie wspomnieć o posłudze o. Damiana pełnionej wobec studentów świeckich KUL-u i całej społeczności akademickiej. Swoją uczelnią żył na co dzień, był dumny z tego, że jest jej pracownikiem (najpierw adiunktem, a od 1975 roku – tj. po habilitacji – docentem, wreszcie profesorem). Niekwestionowany autorytet naukowy, ale także osobowość oraz predyspozycje w kwestiach organizacyjnych sprawiły, że senat akademicki wybrał go w 1981 roku na stanowisko prorektora KUL-u ds. studenckich, które piastował ponad dwa lata. To właśnie w tym okresie o. profesor zasłynął jako prawdziwy przyjaciel młodzieży, poświęcając jej swój czas, wykazując zrozumienie i troskę o jej dobro. Pamiętam, jak ofiarnie udzielał się wówczas w różnego rodzaju akcjach prowadzonych przez studentów. Na szczególną uwagę zasługuje jego postawa – jako prorektora ds. studenckich – w okresie głośnych protestów młodzieży akademickiej w latach 1981–1982 (stan wojenny), kiedy to razem ze studentami spędzał dni i noce w pomieszczeniach uniwersytetu, odprawiając dla nich mszę św. i podtrzymując na duchu. Wszyscy podziwialiśmy odwagę, determinację i poświęcenie o. prorektora, który tak jednoznacznie dał wyraz swojej dezaprobaty dla działań ówczesnych władz politycznych. A owa solidarność z młodzieżą KUL-owską pozwoliła mu nie tylko zaskarbić sobie jej serca, lecz także odsłonić pełną prawdę o niezłomnym charakterze mądrego wychowawcy i troskliwego opiekuna pokrzywdzonych. Nie sposób nie wspomnieć i o tym, że po zakończeniu protestów młodzieży uniwersyteckiej, gdy zaczęły się wobec jej przedstawicieli represje na drodze procesów sądowych, o. prof. Wojtyska nie przestał być blisko podsądnych, manifestując swoją obecność na salach sądowych w Lublinie. Pamiętam dobrze jego zaangażowanie w walkę młodzieży o słuszną sprawę, jak również ogromną wdzięczność studentów wobec swojego nieustraszonego prorektora.

Prof. Damiana postrzegam również jako wybitnego męża nauki. Solidne studia historyczne, nieprzeciętne zdolności oraz godna podziwu pasja badawcza

sprawiły, że stał się on wybitnym uczonym. Prowadzone przezeń systematycznie badania, i to w kilku nurtach jego zainteresowań naukowych (historia odrodzenia i reformacji, dzieje relacji Polski ze Stolicą Apostolską, hagiografia, zagadnienia hozjańskie, historia pasjonistów w Polsce), zaowocowały znaczącymi dziełami, napisanymi zgodnie z najrygorystyczniejszymi regułami metody naukowej i opartymi na źródłach, takimi jak: „Cardinal Hosius, Legate to the Council of Trent”, Rome 1967 (na otrzymanym od autora egzemplarzu widnieje dedykacja: „Drogiemu Wojciechowi w dowód przyjaźni Damian, Rzym, 16 III 1968 r.”), „Papiestwo – Polska 1548–1563. Dyplomacja”, Lublin 1977 (które otrzymałem z dedykacją wpisem o treści: „Drogiemu Wojciechowi w dniu imienin *in signum mutuae animorum coniunctionis* – autor, 23 IV 1978”), „Historia Zgromadzenia Pasjonistów w Polsce”, t. 1: „Prehistoria i okres fundacyjny (do 1938 r.)”, Łódź 2006; t. 2: „Hekatomba wojenna i okupacyjna (1939–1945)”, Przasnysz 2007, czy: „Krzyż przez nich zwyciężył. Polscy Pasjoniści – Męczennicy drugiej wojny światowej”, Przasnysz 2008. Szczególnym wkładem o. Damiana do rozwoju badań nad Nuncjaturą Polską było wspomniane już zainicjowanie wydawania akt tejże instytucji. Nie ma cienia przesady w tym, co napisał o. Andrzej Jakimiak, przełożony Polskiej Prowincji Pasjonistów, w „Słowie wstępnym” do „Historii Zgromadzenia Pasjonistów w Polsce”: „Wielkim darem Opatrzności jest, że historię naszej Prowincji zakonnej pisze wybitny historyk o międzynarodowej sławie, zasłużony badacz dziejów stosunków dyplomatycznych między Stolicą Świętą a Rzeczpospolitą, wydawca akt Nuncjatury w Polsce” (Historia Zgromadzenia Pasjonistów w Polsce, t. 1, Prehistoria i okres fundacji (do 1938 r., Łódź 2006, s. 6).

Uczestnicząc – w dniu 26 marca 2009 roku – w pierwszej części pogrzebu o. Damiana w Łodzi, patrząc na jego zastygłą, dostojną twarz (przed ołtarzem wystawiona była trumna), a następnie koncelebrując mszę świętą, której przewodniczył abp Władysław Ziółek, modliłem się o zbawienie wieczne dla niego. Jednocześnie uświadomiłem sobie, że odszedł do Pana świątobliwy kapłan-zakonnik, wybitny uczony, zasłużony profesor, serdeczny kolega i przyjaciel. Ktoś bardzo zwyczajny, a zarazem niezwykły...

*Z problematyki ekumenicznej.
Aby zrozumieć Lutra*

Ojciec Damian (Henryk) Wojtyśka CP (1933–2009) powrócił do Polski po studiach z dziedziny historii Kościoła na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie w 1962 r. Pierwszym klasztorem, do którego go skierowano po tym okresie spędzonym w sercu chrześcijaństwa, była samotnia w Sadowiu-Golgocie, dom nowicjatu Polskiej Prowincji Pasjonistów. Tam powstał bodajże pierwszy jego artykuł naukowy w języku polskim, poświęcony osobie Marcina Lutra. Na skrawku papieru, jaki został dołączony do maszynopisu, znajdujemy zespół notatek, który nie zawsze łatwo daje się złożyć w spójny tekst. Oto nasza rekonstrukcja tego dokumentu:

Sc[ri]psi In Januario–Febraio 1963, Sadowie. Wysłano do Znak 25 III [19]63. Wysł[ano] do Więzi VI [19]63. Więż odmówiła po długich [słowo nieczytelne] w lutym 1964. W sierpniu wysłane do Ateneum K[apłańskiego]. Odesłane ze względu na brak miejsca. W październiku do Zeszytów Naukowych KUL. Nieprzyjęte na KUL w grudniu 1964. W Homo Dei przyjęte lecz bez skutku.

Notatka ta oddaje dramat młodego uczonego, który nie może się przebić ze swym świeżym spojrzeniem na ojca reformacji i zostaje skazany na milczenie. Przypomnijmy, że od samego początku Soboru Watykańskiego II (1962) toczyły się dyskusje na temat dokumentu dotyczącego jedności chrześcijan. Ich owocem stał się dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* przegłosowany 21 listopada 1964 r. W dokumencie tym znajdujemy zdanie, które współbrzmi z napisanym ponad półtora roku wcześniej zdaniem artykułu o. Damiana Wojtyśki CP:

„Kościoły i Wspólnoty kościelne, które odłączyły się od Rzymskiej Stolicy Apostolskiej w czasie najcięższego bodaj na Zachodzie przełomu, zapoczątkowanego u schyłku średniowiecza czy też w późniejszych czasach, łączy z Kościołem katolickim szczególnie związek i powinowactwo, ponieważ lud chrześcijański przez wiele minionych wieków żył we wspólnym Kościele” (DE 19).

Niestety, przyznać trzeba, że ani w czasie prac nad tym dokumentem, ani po jego opublikowaniu w polskiej myśli teologicznej nie było miejsca na refleksję o. Damiana. Dlatego po jego śmierci artykuł niniejszy znaleziony został w teczce opatrzonej napisem „Niepublikowane”. Wędrówki po redakcjach zostawiły ślad na tekście. Zaginęła jedna (opatrzone nr 16) strona maszynopisu. Nie mamy innej kopii tego tekstu. Zdecydowaliśmy się na jego publikację z lacuną, bowiem zasługuje on, by 46 lat po napisaniu ujrzał światło dzienne.

Poprosiliśmy jednak, by wstęp do tego artykułu napisał teolog ewangelicki, ks. dr hab. Marcin Hintz, prof. ChAT kierujący Katedrą Teologii Systematycznej w Sekcji Teologii Ewangelickiej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Niech będzie to dowodem, że pionierskie wysiłki o. Damiana Wojtyski oraz droga, jaką przeszły Kościoły chrześcijańskie, przyniosły dziś jako owoc nie tylko lepsze zrozumienie Lutra, ale też możliwość spokojnego dialogu między ewangelikami a katolikami na temat tego wielkiego teologa i reformatora kościelnego.

Redakcja

Ks. Marcin Hintz

Ojca Damiana Wojtyski próba zrozumienia młodego Lutra

Często, może zbyt często zdarza się tak, że teksty, które swoim przesłaniem wyprzedzają epokę nie trafiają do druku. Dzieje się tak z różnych względów, zwykle ze strachu redaktorów, bojących się o posądzenie o nieprawomyślność. Te prekursorskie artykuły, po 30 czy 40 latach przestają być już odkrywcze i ulegają zapomnieniu. Zostają gdzieś w archiwach, jako świadectwo czyjegoś geniuszu czy odwagi. Tym razem mamy do czynienia z przypadkiem, że można coś ocalić od zapomnienia, dać świadectwo, że był człowiek, który wyprzedził epokę. Tym razem epokę ekumenizmu i irenicznego czytania obcych tekstów ze zrozumieniem. Mam tu na myśli obcych nie językowo, lecz konfesyjnie, mentalnie. Redakcja wydawanego właśnie tomu w osobie o. Waldemera Linke CP, postanowiła ukazać polskiej społeczności teologicznej nieznany tekst zmarłego w zeszłym roku o. Damiana Wojtyski. Trzeba w tym miejscu wyraźnie stwierdzić, że tekst Wojtyski ma charakter prekursorski, w wielu punktach wyprzedza to, co nazywamy ekumeniczną debatą nad Lutrem. Do lat 70. minionego stulecia bowiem dyskusja na temat Reformatora XVI-wiecznego chrześcijaństwa miała charakter *stricte* konfesyjny. Jak wskazał to zresztą sam Wojtyska w swoim krótkim tekście, o Lutrze pisano albo źle – po stronie katolickiej, albo afirmatywnie lub wręcz hagiograficznie – po stronie protestanckiej. Ostatnie 40 lat, od czasu podjęcia dialogu przez Światową Federację Luterzańską z oficjalnymi przedstawicielami Kościo-

ła rzymskokatolickiego pod koniec lat 60. XX wieku, o Lutrze i jego dziedzictwie rozmawiamy inaczej. Jak? Bez uprzedzeń, bez niepotrzebnych emocji, wsłuchując się w jego racje. Tak właśnie w swoim tekście czyni ojciec Damian.

Tytuł artykułu jest wielce wymowny: *Z problematyki ekumenicznej. Aby zrozumieć Lutra*. Szczególne znaczenie ma druga część tytułu: *Aby zrozumieć Lutra...* No właśnie, co należy uczynić, aby móc zrozumieć Lutra? Może właściwą odpowiedzią na to pytanie, jest właśnie pierwszy człon tytułu – trzeba spojrzeć na wittenberskiego Reformatora z perspektywy ekumenicznej. By zrozumieć tę jakże skomplikowaną osobowość, konieczne jest poznanie historycznego *backgroundu*, to bez wątpienia *conditio sine qua non*. Ale sama znajomość dziejów Średniowiecza to za mało. By wgryźć się w Lutra, by zrozumieć, o co mu chodziło, niezależnie od tego, czy jest się katolikiem czy protestantem, trzeba się otworzyć na dialog, na rozmowę, na ekumeniczne postrzeganie rzeczywistości.

Gdy o. Damian Wojtyśka pisał swój tekst o Lutrze a dokładniej o tzw. „młodym” Lutrze miał 30 lat, czyli niemal dokładnie tyle, co augustiański mnich Marcin Luter, gdy przeżył swoje reformacyjne odkrycie. Autor artykułu nie jest, rzecz jasna, tak rewolucyjny jak Luter, autor dzieła Reformy zachodniego chrześcijaństwa. Łączy ich jednak jedna jakże ważna cecha: dążenie do prawdy. Rzetelność badawcza i pasja. To właśnie pchnęło Lutra do poszukiwań, i wreszcie do tego, co sam określał, odnalezieniem łaskawego Boga.

Wojtyśka sięga do różnorodnych opracowań osoby i teologii Lutra. W wielu miejscach pozostaje jednak zgodny z tradycyjnymi, katolickimi opracowaniami osoby Reformatora, zwłaszcza tam, gdzie „psychologizuje”, w innych miejscach, szczególnie w analizie teologicznej, widać jego samodzielność i próbę przełamania stereotypów. Ojciec Damian próbuje, i udaje mu się to w wielu miejscach, zrekonstruować drogę ojca Marcina, do dysputy lipskiej w roku 1519. Nie podejmuje jednak, najwyraźniej ze względu na rozmiar pracy, próby zrozumienia następnych posunięć, jakich dokonał już Reformator Luter. Na koniec o. Wojtyśka próbuje przyrównać osobę Lutra do francuskiego myśliciela François Fénelona (1651-1715). Jednak trudno mi zrozumieć na czym ta analogia miała by polegać. Szkoda, że tego wątku autorowi nie dane było rozwinąć.

Pięknie brzmi ostatnie słowo tekstu: „w osądzaniu brzemiennych w następstwa wydarzeń historii nikt nie może sobie przywłaszczyć ostatniego słowa...” No właśnie, w tym przesłaniu tkwi głęboki, praktyczny ekumenizm Wojtyśki: Bez wiary w to, że i ja mogę błędzić, że i mój Kościół też może coś widzieć w złej perspektywie, nie ma możliwości uprawiania ekumenizmu, nie ma możliwości ekumenicznej rozmowy, *colloquium charitativum*. Dobitnie tę perspektywę ukazuje *Wspólna Deklaracja o Usprawiedliwieniu* z roku 1999, gdzie udało się po obu stronach przełamać wzajemne stereotypy i nade wszystko wzajemne niesłuszne

potępienia. Na polskim gruncie tym, który myślał tak już 36 lat wcześniej był o. Damian Wojtyska. Oby znajdował on godnych następców po obu stronach ekumenicznej debaty, nie tylko nad Lutrem.

Czy Marcin Luter ponosi pełną odpowiedzialność za największą w dziejach Kościoła rewolucję religijną, której sam dał początek? Do niedawna jedyną odpowiedzią na to pytanie, tak protestancką, jak i katolicką, było brzemienne w konsekwencje „tak”. Wierzący obydwu obozów stanęli wobec konieczności obopólnej rewizji tego nacechowanego religijną pasją spojrzenia na Lutra dopiero w tym zwrotnym momencie dziejowym, gdy uświadomiono sobie, że wobec rosnących prądów ateistycznych należy odłożyć pokryte śniegami wiekowej nienawiści uprzedzenia i w sposób bardziej rzeczowy szukać w całym problemie raczej elementów pozytywnych. Moment ten to początki wieku XX. W czasach uprzednich Luter miał tylko dwa oblicza – bardzo dobre u protestantów, bardzo złe u katolików. U wszystkich zaś ponosił całkowitą odpowiedzialność za to, co wywołał. Przy czym pozytywnie oceniano go w obozie protestanckim, negatywnie w katolickim¹.

Pierwszą wyrwę w tej jednostronnej ocenie osoby i dzieła Lutra zrobili – musimy to przyznać – nasi bracia protestanci. Naturalnie, epigonom racjonalizmu zarażonym duchem liberalizmu religijnego, wyznawcom tzw. szkoły berlińskiej, przyszło to najłatwiej. Adolf Harnack pierwszy ściągnął Lutra z wyżyn nadprzyrodzonej wielkości („*Sanctus Domini*”, „*Propheta Germaniae*”), umieścił wśród ludzi i jako człowieka zganił za resztki dogmatyzmu, pochwalił za postawienie pierwszych kroków ku religii naturalnej, „nowoczesnej”, bezdogmatowej². Śladami mistrza poszedł także jego uczeń, berliński profesor E. Troeltsch³. Za to Jakob Burckhardt w swym nieśmiertelnym „*Die Kultur der Renaissance in Italien*” (1860) całkowicie ograbił Lutra z nimbu wielkości, wytykając mu błędy i czyniąc go w dużej mierze odpowiedzialnym za upadek renesansu.

Katolicy jednak byli mniej skorzy do zejścia z piedestału obrażonej dumy. Po bardzo krytycznych i utrzymanyh we wrogim tonie rozprawach Doellingera i Janssen⁴, w roku 1904 ukazuje się w Moguncji pierwszy tom zaczepnego dzie-

¹ J. HESSEN, *Luther in katholische Sicht*, Bonn 1949. w: E.W. ZEEDEN, M. *Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums*, Freiburg 1950–1952.

² A. VON HARNACK, *Die Reformation und ihre Voraussetzung*. w: *Erforshtes und Erlebtes*, Gießen 1923, s. 72–140.

³ E. TROELTSCH, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München 1928.

⁴ J. DOELLINGER, *Die Reformation und ihre Entwicklung*, München 1947; J. JANSSEN, *Geschichte des deutschen Volkes*, München 1913. (Bardziej łagodny niż Doeilinger).

ła ojca Denifle'a OP zatytułowany „*Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung*”. Autor, znany i ceniony uczony, członek wielu akademii naukowych w Niemczech i za granicą, wraca do źródeł i w serii swych rozważań nad pismami samego Lutra oraz jemu współczesnych dochodzi do wielce niepochlebnych dla Marcina wniosków. Wspaniale przedstawioną ewolucję nauki Lutra rzuca o. Denifle na tło jego życia moralnego, które uważa za rozwiązłe. To właśnie *concupiscentia*, do której tak często przyznaje się Luter, pożądliwość, jest według o. Denifle podstawą wszelkich jego heretyckich poczynań, zmierzających jedynie do usprawiedliwienia niemoralnych wybryków. Oczywiście o. Denifle przeholował, czym wywołał natychmiastową reakcję ze strony protestantów. Prawie wszystkie sławy ówczesnego luteranizmu stanęły w szranki: Kawerau, Hausrath, Harnack, Zeeden. A jednak ostra dyskusja, która się wówczas wywiązała, miała tę dobrą stronę, że pchnęła studia nad odstępstwem Lutra na całkiem nowe tory. Dotychczasową kumulację przekazów historycznych za Lutrem i przeciw niemu zastąpiono badaniami psychiki i charakteru jego samego.

Pierwszy krok ze strony katolickiej, wyraźnie mitygujący dotychczasowe, „kochleuszowskie” – jak to z dużą dozą słuszności usiłował udowodnić protestantki profesor Herte⁵ – nastawienie katolików do Lutra, uczynił sławny jezuita, niemiecki ojciec Hartmann Grisar. Jego trzy tomowe studium pt. „*Luther*” (wyd. we Fryburgu, 1911–1913) zostało o wiele lepiej przyjęte przez protestantów niż książka o. Denifle'a. Autor analizuje Lutra pod kątem psychologicznym – naturalnie w kontekście wydarzeń. Wyjaśniając przyczyny apostazji, o. Grisar kładzie wielki nacisk na chorobliwą psychikę apostaty, jego skrupuły, autosugestię. Wprawdzie ustawienie Lutra pod kątem przynajmniej częściowej nienormalności umysłowej, psychopatii, jest niewątpliwie egzageracją, lecz obok tego uczony jezuita odnalazł w Lutrze wiele cech szlachetnych i przedstawił go raczej jako bardziej godnego pożałowania niż nienawiści.

Na ten katolicki ukłon ku protestantom odpowiedział podobnym ukłonem protestantki historyk, prof. Otto Scheel. Jego cenne źródłowe studium nad młodością Lutra „*Martin Luther, von Katholizismus zu Reformation*” (Tubingen 1921) potwierdziło w części tezy o. Grisara i wyznaczyło wyraźnie etapy duchowej ewolucji Lutra. Dla ścisłości dodać należy, iż owe „psychologiczne” studia zapoczątkował protestant A. Hausrath⁶. Ukoronowaniem zaś ich, i to w pewnym sensie ekumenicznym, było dzieło J. Reitera pt. „*Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose*” (Kobenhavn 1937–1941). Ekumenicznym, gdyż autor jest konwertytą, i to najbardziej powołanym do tego rodzaju studiów – mianowicie lekarzem

⁵ Prof. A. HERTE w dziele *Das katholische Luthers-Bild im Bann der Luther-Kommentare des Cochlaus*, Münster 1943, przedstawia dowody, że katolicy cały swój pogląd na Lutra opierają na pismach współczesnego mu Cochleusa, największego wroga Lutra.

⁶ A. HAUSRATH, *Luthersleben*, Berlin 1904.

psychiatrą. Łącząc ogromną wiedzę fachową z dokładnością badacza przekazów historycznych, Reiter autorytatywnie poparł i pogłębił twierdzenia o. Grisara.

A jednak lody uprzedzeń pękły całkowicie dopiero w okresie nazizmu. Ateistyczne ataki Rosenberga i jego popleczników sprawiły, że obydwa obozy wyraźnie poczuły potrzebę wspólnego przeciwstawienia się antyreligijnym tendencjom. Odbiło się to dodatnio na interpretacji Lutra. Protestanci przyznają się do wielu zarzutów stawianych profesorowi wittenberskiemu przez katolików – dla odmiany katolicy uderzają się w piersi, wyznając błędy, które niepopołnione nie pchnęłyby może Lutra aż tak daleko. Wyrazem tych tendencji jest ze strony protestanckiej dzieło A. Martina „*Luther in oekumenische Sicht*” (Stuttgart 1929; przy współpracy katolików), a ze strony katolickiej książka sławnego historyka Jana Lortza pt. „*Die Reformation in Deutschland*” (Freiburg 1941). W imię zgody wpada jednak ten znakomity badacz w drugą skrajność, malując zbyt czarny obraz katolicyzmu XV i XVI wieku i w tym widząc przyczynę odstępstwa Lutra, „który na początku nie zamierzał wcale odrywać się od Kościoła katolickiego, lecz szukał jedynie autentycznej formy chrystianizmu”. W ujęciu Lortza rewolucja religijna była absolutną koniecznością, a odpowiedzialnością za nią muszą się równo podzielić katolicy i Luter. Ten ostatni w ujęciu monasterskiego profesora jest postacią na wskroś tragiczną, a pasją, z jaką autor maluje jego wewnętrzną rozterkę, zasłużyła mu na bardzo pochlebną recenzję ze strony protestantów, powodując również liczne konwersje.

Jeżeli już mówimy o sprowadzaniu, o ile to tylko możliwe, do jedności protestanckiego i katolickiego poglądu na Lutra, to chyba najwięcej na tym polu może nam dać F. Ritter – były pastor luterński, dziś gorliwy katolik. Ritter uznaje za autorów odnowienia religijnego oblicza świata w XVI wieku Marcina Lutra oraz Ignacego de Loyolę. W swej książce „*M. Luther und I. Loyola*” zestawia ich, porównuje, szuka, między nimi analogii. Niestety, Ritter jest mało oryginalny i opiera się przeważnie na Lortzu. W każdym razie, jeśli wykluczmy późniejsze prace o Lutrze, będące jedynie syntezą ujęć Denifle, Grisara i Lortza z jednej oraz Kaweraua, Hausratha i Scheela z drugiej strony, to praca Rittera pozostaje oficjalnie ostatnim krzykiem o jedność⁷. Czekamy na następne!

⁷ Z pośród epigonów wyżej wymienionych pisarzy na największą uwagę zasługuje chyba J. PAQUIER usiłujący w swoim *Luther et Lutheranisme* (Paris 1913) zmitygować tezy o. Denifle oraz protestant H. STROHL, *L'evolution religieuse de Luther jusqu'à 1515*, Strassbourg 1922, idący po linii Scheela. Oczywiście, nie jest możliwe wymienić w tej skromnej pracy wszystkich biografów Lutra. Ograniczyłem się tylko do najbardziej oryginalnych. Chociaż zasługują jeszcze na uwagę: inspirowane Grisarem dzieło modernisty włoskiego E. BUONAIUTIEGO, *Lutero e la Ri-forma in Germania* (Roma 1945); głębokie studium protestanta – K.A. MEISSINGERA, *Luther, die deutsche Tragödie* (Berlin 1953); oraz syntetyczna praca L. LEFEBVRE, *Un destin Martin Luther* (Paris 1928). Wspaniałą syntezę problemu Lutra dał E. DE MOREAU w: *La Crise religieuse du XVIe siecle (Histoire de L'Eglise*, t. 16 pod dyr. Fliche-Martin, Paris 1956.

*

Czy osiągnięcia znawców Lutra, tak protestanckich, jak i katolickich, dadzą się sprowadzić do wspólnego mianownika? Czy na ich podstawie można sobie wyrobić mniej więcej słuszne pojęcie o Lutrze? I czy przede wszystkim dają one odpowiedź na postawione przez nas na początku pytanie: czy Luter ponosi całą odpowiedzialność za przewrót religijny XVI wieku?

Naturalnie, już sam fakt, że wydarzenia przerosły Lutra, świadczy dobitnie, że wśród przyczyn, które doprowadziły do reformacji, było wiele takich, o których się nawet mu nie śniło. Wiele rzeczy Luter wcale nie zamierzał. Już Lortz, choć z dużą dozą przesady, wskazał na bardzo podminowany teren społeczny, kulturalny, doktrynalny i religijny „jesieni średniowiecza”, na który nawet niechcący upuszczona iskierka zdolna była stać się zarzewiem buntu przeciw wszystkiemu, co „stare”. Luter był jedynie tym nieszczęśliwym człowiekiem, który w całym swym kompleksie fizyczno-psychicznym odczuwał jak najbardziej potrzebę właśnie tego, czego tamtej epoce brakowało. Jego tragedią było szukanie autorytatywnych rozwiązań rzeczywistych i urojonych problemów. Niestety, rozwiązań tych nikt mu wówczas dać nie potrafił. Ponieważ zaś były one w dużej mierze problemami jemu współczesnych, dlatego znalazłszy raz rzekomo słuszne wyjście i podłożywszy płomień pod gotowy, wysuszony stos, profesor wittenberski stał się od razu z dziecka swych czasów – prorokiem epoki.

Pierwej jednak musiał przejść bardzo długą i powolną ewolucję wewnętrzną, bazującą zasadniczo na dwu najistotniejszych elementach: własnym przeżyciu religijnym i wykształceniu teologicznym. J. Lortz podkreśla, że „dopiero zlanie się i zmieszanie tych dwu elementów dało reformatorski rezultat”⁸. Jednak to wzajemne zapładnianie się owych elementów mogło nastąpić dopiero wtedy, gdy każdy z nich był już dostatecznie dojrzały. A dojrzewały one razem z Lutrem.

Marcin Luter urodził się 10 listopada 1483 r. w rodzinie chłopskiej. Liczne rodzeństwo oraz choleryczny charakter ojca nie wróżyły mu łatwego dzieciństwa. Nie było ono jednak aż tak trudne, aby – jak chce wielu pisarzy – wywołać u niego pewien psychiczny uraz, ciągle uczucie lęku. Zresztą zbyt krótko przebywał w domu rodzinnym. Łaknął wiedzy i dzięki staraniom rodziców, życzliwości krewnych oraz własnym wysiłkom doszedł aż do uniwersytetu w Erfurcie (1501 rok).

Tu po raz pierwszy młody student zetknął się z filozofią, która położy podwaliny pod jego późniejszą teologię – z ockhamistowskim nominalizmem. Dziwna to była filozofia, pełna sprzeczności. Nade wszystko zaś była najpełniejszym wyrazem dekadencji średniowiecznego systemu myślenia i jednocześnie protestem przeciwko scholastyce. Scholastyka XIV i XV wieku była już tylko nikłym

⁸ J. LORTZ, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, Münster 1959, s. 272.

cieniem filozofii Tomasza z Akwinu. Zaplątana w gmatwaninę błahych kwestijek doprowadziła do całkowitego chaosu tak w dziedzinie filozofii, jak i teologii. Ockham i jego następcy chcieli tu wprowadzić trochę porządku – złą jednak wybrali drogę. Z jednej strony negowali możliwość poznania prawd wiary naturalnym światłem rozumu (podwójna prawda: coś może być teologicznie prawdziwe, ale filozoficznie fałszywe i na odwrót); z drugiej zaś twierdzili, że naturalne siły człowieka, jego wola, wystarczają, aby mógł on zachować przykazania Boże i się zbawić, i to nawet wbrew temu, że Bóg jest niepodzielnym władcą, którego zawsze należy się lękać. Tak ujęta teoria miała daleko idące konsekwencje praktyczne – naturalna wola człowieka winna być zdolna ukoić gniew wszechwładnego, strasznego Boga. O. Grisar dostatecznie wykazał, iż owa *via moderna* od początku przypadła Lutrowi do gustu, a niezaprzeczną zasługą o. Denifle jest wykazanie jej wpływu na późniejszą postawę reformatora.

Niemniej jednak głęboko katolicka podstawa religijności Lutra, jaką wyniósł jeszcze z domu rodzinnego, nie doznała na razie najmniejszego wstrząsu. Co więcej, wszystko zdawało się ją raczej utwierdzać. Ogromny wpływ, jaki na tamtejszą młodzież studencką wywierał konwent augustiański, fakt, że dwu z profesorów oraz liczni koledzy Lutra wstąpiło do tej kongregacji, musiały zrobić na młodym, pobożnym studencie głębokie wrażenie, a może nawet spowodować chęć pójścia w ich ślady. W każdym razie uprzednie głębokie zaangażowanie religijne młodego Lutra nie pozwala nam wierzyć w nagłość jego powołania do zakonu augustianów. Paroksyzm lęku wywołany uderzeniem pioruna w drodze do Erfurtu 2 lipca 1505 roku nie tłumaczy całkowicie motywów jego ślubu wstąpienia do zakonu (jak chcą Scheel i Mueller). W tym bowiem wypadku pozostałoby zawsze zagadką, dlaczego Luter bez prawdziwego powołania aż tyle lat wytrwał w klasztorze, i to jako gorliwy zakonnik; dlaczego tak wytrwale zabiegał o pozwolenie opierającego się jego wstąpieniu do klasztoru ojca. Wszystko zdaje się raczej wskazywać na jakieś dalsze przygotowywanie się do życia klasztornego. Sugeruje to już sam Melanchton, podkreślając bardzo religijną atmosferę, w której się Luter obracał od najmłodszych lat. Ma chyba rację K. Holl, twierdząc, że piorun był jedynie okazją do wyzwolenia się w Lutrze tego, co dojrzało w nim podświadomie już od dawna – pragnienia wstąpienia do zakonu⁹.

Tylko jedna rzecz uderza w całym tym epizodzie. Luter daje dowód rosnącego przewrażliwienia, urazów psychicznych (na razie małych) objawiających się w obawie przed śmiercią, w niepewności co do zbawienia duszy. Wszystko tym lepiej tłumaczy gorliwość, z jaką młody nowicjusz zabrał się do praktyk ascetycznych swego zakonu zreformowanego niedawno przez Staupitza. Przy tym, jak sam wyznaje, pierwszym podręcznikiem była dla niego Biblia¹⁰.

⁹ K. HOLL, *Gesamelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* Bd. I Luther, Tübingen 1923, s. 13.

¹⁰ *Tischreden* 3, nr. 3556.

W 1506 r. Luter składa śluby zakonne i po niecałym roku studiów teologicznych, w kwietniu 1507 r., zostaje wyświęcony na kapłana. I teraz zaczyna się krzyż Lutra. Skrupuły i przewrażliwienie młodego zakonnika chorobliwie szukającego pewności zbawienia duszy potęguje się. Bezpośrednie zetknięcie się z Bogiem (straszny w jego mniemaniu) we Mszy św., które do dziś przecież przyprawia tylu kapłanów skrupulantów o paroksyzm strachu w chwili bezpośrednio poprzedzającej konsekrację, stało się z czasem dla wyczulonej natury Lutra prawdziwą katorgą duchową. Uważam, że w tym świetle nie można przyjmować za dowód oszustwa późniejszych słów Lutra twierdzącego, iż czuł wyraźnie srogość Boga, nawet w chwili gdy przed konsekracją wymawiał: *Te igitur clementissime Pater*. Niejednokrotnie bywał tak przerażony, że gotów był uciekać przed rozpoczęciem Mszy św., gdyby go przeor nie zatrzymywał. Oprócz tego Luter cierpiał na obsesję jednej idei: zbawienie duszy – *iustificatio*. Chce być namacalnie pewien, że jest w łasce Bożej, a przecież taka pewność nie jest osiągalna w tym życiu.

Gorzej. W którymś z wierszy czytanej zachłannie Pisma Św. młody skrupulant odkrywa wyraźny nakaz Pański: *Non concupisces* (Dekalog) – kto pożąda, grzeszy. Odtąd sprawy coraz bardziej się komplikują. I Luter przecież jest normalnym człowiekiem. Tak jak każdy czuje w sobie *concupiscentiam carnis*, pożądliwość ciała. Dla niego jednak znaczy to tyle, że jest ciągle w grzechu. Tragedia. Tu, w tym błędnym rozwiązaniu problemu pokusy, leży niewątpliwie początek całego błędnego systemu, który sobie potem skonstruował.

A może rzeczywiście prowadził w tym okresie życie rozwiązłe? Tak przynajmniej interpretuje o. Denifle owe ciągle utyskiwanie na „pożądliwość” i życie w stanie grzechu. Według uczonego dominikanina Luter, opierając się na założeniach filozofii nominalistycznej, wynalazł system doktrynalny, który miał tylko usprawiedliwić jego postęпки. Mówi np. o braku wolnej woli po to tylko, aby nie opierać się swoim pożądliwościom. Głębokie wniknięcie w pisma Lutra obala jednak taką interpretację. Gdy mówi on o *concupiscentia*, rozumie przez nią pokusę (gdzie indziej przecież, i to często, mówi, że nie grzeszył wtedy przeciw czystości). Za to możemy być pewni, że w owym okresie swego życia Luter wpłytywał się coraz bardziej w misterną sieć wewnętrznych konfliktów psychicznych. Po protestanckim Hausrathcie i katolickim Grisarze wykazał to z maestrią zawodowego psychiatry lekarz konwertyta J. Reiter. Wyklucza on wprawdzie u Lutra cięższe stany patologiczne, jak schizofrenia czy epilepsja, dopatruje się jednak tzw. *psychosim maniaco depressivam*. Naturalnie, stan taki jeszcze nie może być nazwany chorobą umysłową i tylko w nikłym stopniu zmniejsza odpowiedzial-

ność za postępowanie chorego. Niemniej, choć niegroźny, u Lutra stał się on małą grudką, która poruszona spowodowała lawinę.

Skrupuły są dosyć częstą chorobą osób duchownych, nie pociągają jednak za sobą tak poważnych konsekwencji jak w kazusie Lutra przede wszystkim dlatego, że zainteresowani z góry są odcięci od wszelkich doktrynalnych udokumentowań ich wątpliwości. Tego właśnie zabrakło Lutrowi. Zbyt szybko wyświęcony na kapłana, zbyt powierzchownie przebiegł normalny kurs studiów teologicznych. Wprawdzie studiował teologię jeszcze po święceniach, lecz cóż to była za teologia. W Erfurcie panowała niepodzielnie nauka Gabriela Biela, nominalisty *par excellence*. O klasykach scholastyki, św. Tomasz, młody Luter może nawet i nie słyszał. Za to nominalistyczne wywody o możliwości prześlągania zagniewanego Boga poprzez osobiste wysiłki woli stwarzały doskonałą pożywkę dla skrupulanta. Z gorliwością człowieka, któremu stoi zawsze przed oczyma świadomość konieczności zbawienia duszy, rzucił się do praktykowania cnót zakonnych, swoimi własnymi wysiłkami chciał zgnieść jeszcze bardziej podekscytowaną wewnętrzną walką pożądlivość ciała¹¹. „Czuwałem, pościłem, spowiadałem się, zrywałem na pomoc Matkę Najśw. i św. Krzysztofa – wyzna później – a jednak mimo to *non sentiebam Deum mihi propitium*”¹². Nie czuł się usprawiedliwionym w oczach strasznego Boga (*tyrannis*). Pokusa nie ustępowała. Dobre uczynki nie dawały dotykalnych rezultatów. Słusznie zauważył Lortz, iż szarpiąc się w tym błędnym kole, które sam stworzył, dał dowód głębokiej religijności swej natury, religijności mającej posmak tragedii. Przyczyną tej tragedii było nieufirmowane pod względem moralnym i teologicznym sumienie, wiara że przez swe dobre uczynki może żyć na ziemi życiem anioła. Ponieważ zaś żył tylko życiem człowieka, więc musiał uznać: 1) słusznie, że pożądlivość jest niezniszczalna; 2) niesłusznie, że jest ona formalnym grzechem, od którego uwolnić się (na razie on sam) nie potrafi. Dlaczego? Gdzie leży rozwiązanie problemu?

Wewnętrzne zapasy z samym sobą musiały trwać dosyć długo, chociaż dopóki Luter przebywał w Erfurcie, nie dawały one o sobie znać zbyt głośno. Stan ten pogorszył się natomiast, gdy w roku 1508 Luter przejechał do Wittenbergi, gdzie popierany przez Staupitza studiował i jednocześnie wykładał etykę (!). W roku 1509 otrzymał bakalaureat z Pisma Św. i wkrótce po tym wrócił do Erfurtu.

Oślawiona pielgrzymka do Rzymu w latach 1510/1511, w której do niedawna widziano przyczynę odstępstwa, przeciwnie – pokazuje go nam od najlepszej strony. Zda się, że zbytek i *dolce vita* ówczesnego, humanistycznego Rzymu wcale nie wstrząsnęły Lutrem. Cel podróży – uproszenie przełożonych generalnych zakonu w imieniu obserwantów erfurckich o niedołączanie ich do reszty nieob-

¹¹ Zbiór odpowiednich tekstów u E. DE MOREAU, *La Crise religieuse du XVIe siecle...*, s. 19–20.

¹² *Tischreden* 4, nr. 5094.

serwantów – mówi wyraźnie o pełnej ortodoksyjności młodego profesora wittenberskiego w owym czasie (wiara w moc dobrych uczynków). Rzymem, mimo iż widział tam wiele zła, nie był zbyt zgorzchniony. Po pieszo odbytej podróży, gdy z Monte Mario ujrzał Wieczne Miasto, upadł na kolana z okrzykiem: *Salve, sancta Roma*. Miesięczny pobyt w stolicy chrześcijaństwa stał pod znakiem nawiedzania kościołów i zyskiwania odpustów (m.in. czołgał się na kolanach po Scała Sancta).

A jednak po powrocie z Rzymu zachodzi w Lutrze pewna zmiana, która nie musi być następstwem tego, co tam widział, nie słyszymy bowiem, aby zbyt krytykował tamtejsze stosunki religijne. A jeśli już jest następstwem, to tylko może być nazwana zgorznięciem Lutra w jak najściślejszym tego słowa znaczeniu, tj. nastawieniem życia na takie tory, jakie widział w Rzymie. Chociaż i za takim rozwiązaniem nie zdają się przemawiać fakty. Najprawdopodobniej jest ona tylko dalszym ciągiem dokonującej się w Lutrze ewolucji. Otóż wkrótce po powrocie Marcin opuszcza sprawę obserwantów erfurckich, nazywając ich *iusticiarii*, gdyż nadzieję na usprawiedliwienie przed Bogiem pokładają w swojej własnej sprawiedliwości, a zapominają, że tylko Chrystus usprawiedliwia. Kroku tego nie można jeszcze nazwać herezją. Zbyt poważnie przykłada się Luter do praktykowania dobrych uczynków i cnót zakonnych, aby wierzyć, że stracił wiarę w ich moc. W każdym razie pierwotny zapał częściowo stygnie.

Nie mogąc nadal przebywać wśród skłóconych z nim augustianów erfurckich, przenosi się do Wittenbergi, gdzie w 1512 roku zdobywa doktorat z teologii i jest profesorem Pisma Św. Pełni także obowiązki wikariusza prowincjalnego z jurysdykcją nad 11 klasztorami. Liczne obowiązki potęgują jeszcze bardziej wewnętrzną walkę, jaka toczy się w duszy Lutra już od dłuższego czasu. Nie wykonuje on już z taką pasją jak dawniej swoich praktyk religijnych, nie przestając przy tym być nadal zatwardziałym skrupulantem. Pierwszym następstwem tego stanu jest nieregularne odprawianie strasznej dla niego Mszy św. Opuszcza także często brewiarz. Nie byłby jednak dawnym Lutrem, gdyby w przypływie skrupułów nie zamknął się np. w celi i nie odmówił „od deski do deski”, za jednym zamachem wszystkich siedmiu oficjów z całego ubiegłego tygodnia, które opuścił. Innym znów razem opuścił brewiarz z powodu egzaminów, lecz gdy w nocy zerwała się burza, przerażony wyskoczył z łóżka w przekonaniu, iż jest ona karą za jego grzechy, i na klęczkach odmówił wszystko, co opuścił.

Czy zerwanie z obserwantami i owo stygnięcie zapału to pierwsze symptomy oddalania się od katolicyzmu? Być może. Ale na pewno nie same w sobie. Zbiegają się one bowiem z wydarzeniami, które jedynie mogą je uzasadnić. Po bezskutecznych wysiłkach zdobycia odczuwalnej łaskowości Boga i wytępienia pożądliwości przez dobre uczynki Luter doszedł – jak już wspomnieliśmy – do pierwszego, fundamentalnego dla swej przyszłej teologii stwierdzenia: *concupi-*

scientia est invincibilis – pożądlivość jest nieprzewycięzalna oraz jest i pozostaje zawsze grzechem formalnym, gdyż skoro ciało czuje pożądlivość, to winę ponosi i dusza, albowiem dusza i ciało tworzą jednego człowieka. Tu wchodzi Luter na śliskie ścieżki swej „niedogotowanej” teologii. Nie znalazłszy w praktykach religijnych rozwiązania swoich psychicznych problemów, szuka go w labiryncie ówczesnej doktryny. Jest przecież doktorem teologii. Ma on jednak swoją teologiczną elitę. Scholastyka dlań nie istnieje. Z Ojców Kościoła ma swoich wybrańców ze św. Augustynem na czele. „Doktor łaski” szczególnie mu odpowiada, mówi przecież najczęściej o działaniu łaski Bożej w duszy człowieka, a to przecież krzyżowy problem młodego profesora wittenberskiego. Wiemy jednak, jak niebezpieczny jest św. Augustyn w swej nauce o łasce, szczególnie widziany w świetle wyznawanej przez Lutra teologii nominalistów. Dalszy dowód, jak bardzo teologia Lutra jest nastawiona na rozwiązanie jego wewnętrznych problemów, stanowi szczególne uprzywilejowanie, jakim cieszy się u niego mistyka, i to mistyka XIV i XV wieku, kładąca szczególny nacisk na wartość odczuć (*experientiae*) wewnętrznych, szukająca bezpośredniego kontaktu z Bogiem z zaniedbaniem wiodących doń środków, takich jak sakramenty (mistrz Eckhart OP). Szczególnie wyróżniał ortodoksyjne wprowadzie, lecz pełne niejasności i niesprecyzowanych pojęć i terminów dzieła Taulera oraz tzw. *Deutsch Theologie*. Ta ostatnia porusza m.in. problem odkupienia człowieka bez jego współpracy, przez zwykłe objawienie się Boga w nim.

No i wreszcie Pismo Św. Był to prawie jedyny podręcznik teologii Lutra. Dzieło objawione przez Boga samego, a więc absolutnie wolne od błędu. Tu trzeba szukać rozwiązania autorytatywnego, tylko tu. Przy znanym stanie psychicznym Lutra, przy jego szukaniu dotykanej pewności zbawienia jest zupełnie zrozumiałe przyłgnięcie do Biblii. Już od początku swych studiów w Wittenberdze wybiera szczególnie tę specjalność i w roku 1509 otrzymuje z niej tytuł bakałarza, a w roku 1512 razem z tytułem doktorskim obejmuje katedrę Pisma Św. na tamtejszym uniwersytecie. Komentuje Biblię, opierając się zasadniczo na mało ortodoksyjnym Mikołaju z Lyry, co później dało powód do barwnego dwuwiersza: *Ni Lyra lirasset, Lutherus non saltasset* – „Gdyby Lyra nie grała, Luter by nie tańczył”.

Prawdziwy taniec rozpoczął się dopiero, gdy Luter zaczął stroić swe „instrumenty”: św. Augustyna, nominalistów, mistyków i Biblię. Wewnętrzna, bezpardonowa walka ze złem we własnej naturze została przegrana, i to przegrana, nie wiadomo dlaczego. Jeżeli bowiem jest prawdziwy wniosek, do jakiego doszedł po tej przegranej, tj. że pożądlivość jest niezniszczalna, a dobre uczynki są bezowocne, to musi przecież istnieć jakieś doktrynalne udowodnienie tego faktu. Luter szuka. I znajduje u św. Augustyna zdanie upewniające go we wszystkich przypuszczeniach, łącznie z tym, że *concupiscentia* jest grzechem. Mówi bowiem

św. Augustyn, że po chrzcie pozostaje w człowieku nieco pożądliwości, która jest wprawdzie grzechem, lecz tego nie przypisuje się ochrzczoneму (*non imputatur* – stąd późniejsza luterska *iusticia imputata*). Naturalnie, twierdzenie to, już i tak trudne do zrozumienia samo w sobie, Luter całkiem źle zinterpretował. Tym bardziej że w tym samym sensie mówił także jeden z „jego” mistyków, Grzegorz z Rimini. Z tak ujętego zdania Luter wywnioskował, iż chrzest wcale nie gładzi grzechu, skoro nie gładzi pożądliwości. *Deus dixit, non concupiscas, sed ego concupisco – sum ergo semper in peccato*. Wobec tego natura ludzka pozostaje ciągle zła, a grzech pierworodny nie zostaje zgładzony. Człowiek zawsze żyje w stanie grzechu i co za tym idzie, każdy jego czyn jako dokonany w grzechu jest grzechem(!). Czyli człowiek nie ma mocy czynienia dobra, a w dziedzinie moralności wolna wola i odpowiedzialność nie istnieją. Wolna wola nie ma żadnego wpływu na usprawiedliwienie człowieka¹³. Co więcej, w późniejszym dziele przeciw Erazmowi, „*De servo arbitrio*” (wyd. w 1524 r.), Luter zaprzecza absolutnie jakiegokolwiek wolności woli na podstawie niezgodności wolności ludzkiej z wszechmocą Bożą. Pozostaje tylko wszechwładny, straszny majestat Boży (wpływ nominalizmu) ma wolną wolę (wybór); człowiek, aby ją mieć, musiałby mieć naturę Boską. Konkluzja z tej pierwszej fazy (w porządku logicznym, nie chronologicznym) dociekań Lutra wyglądała wcale nie zachęcająco: wszyscy rodzimy się i żyjemy w grzechu. Aby się od niego uwolnić, nic zdziałać nie możemy. Jesteśmy masą potępieńców.

Dla Lutra jednak, jak zresztą dla każdego, konkluzja taka nie mogła być ostateczna. Owszem, wytłumaczył on sobie w ten sposób bezowocność działań zmierzających do wyniszczenia pożądliwości. Lecz chociażby nawet ten Bóg był jak najstraszniejszy, to jednak „nie chce śmierci grzesznika”. Luter jest o tym przekonany. Musi być przecież jakaś droga do zbawienia, którego wszyscy, a już chyba Luter najbardziej, pragną. Jeżeli uczynki nie mają żadnej wartości, w czym leży usprawiedliwienie?

Problem ten musiał być dla Lutra prawdziwym krzyżem, od czasu gdy poprzez dobre uczynki nie udało mu się rozwiązać męczących go trudności. W Piśmie Św., w którym teraz szukał odpowiedzi, napotykał często określenie, które przyprawiało go o parkosyzmy strachu czy rozpacz: SPRAWIEDLIWOŚĆ BOŻA, pociągająca za sobą bezwiednie wyobrażenie strasznego gniewu karzącego Boga. Pod koniec życia opowiadał o tym, jak bardzo przerażały go powyższe słowa, szczególnie w kontekście Listu św. Pawła do Rzymian (1,17): „Przez nią [Ewangelię] bowiem objawia się Sprawiedliwość Boża”. A więc nawet i Dobra Nowina grozi gniewem Bożym. Do rozsypłania tego, zda się: gordyjskiego, węzła

¹³ *Commentarius in epistolam ad Romanos*, IV, 7; por. STROHL, *L'evolution religieuse de Luther...*, t. 2, s. 31-35.

rzucił się Luter z niezmordowanym uporem. Szukał *ex nudo textu Bibliae* wyjaśnienia, na czym ta Sprawiedliwość Boża polega.

Są to lata wzmożonej pracy przy wykładaniu Pisma Św. na uniwersytecie w Wittenberdze. W latach 1513/1514 komentuje Luter Psalmy. Niektóre komentarze (np. do Psalmu 118) są szczególnie ostre i drastyczne, co dało pewnym pisarzom powód do twierdzenia, że już wówczas Luter był w posiadaniu swego heterodoksyjnego systemu¹⁴. Lecz o. Grisar udowodnił, iż nauka zawarta w powyższych komentarzach jeszcze może być uważana za katolicką¹⁵. Dopiero w komentarzach do Listu św. Pawła do Rzymian, pochodzących z lat 1515/1516, występuje bardzo wyraźnie *mens haeretica* Lutra. Po długich i namiętnych poszukiwaniach istoty Sprawiedliwości Bożej wittenberski egzegeta zwrócił wreszcie uwagę na następny w wyżej wspomnianym kontekście wiersz Listu św. Pawła do Rzymian. Brzmi on: „A sprawiedliwy z wiary żyje” (1,17). To było jak objawienie. Luter tym bardziej upewnił się, że miał rację. Nie uczynki, które są *zawsze* grzeszne, usprawiedliwiają człowieka, lecz wiara, sama wiara... A poprzedni wiersz według Lutra mówił nie o czym innym jak o *heilende* – zbawczej sprawiedliwości, mocą której poprzez wiarę czyni nas litościwy Bóg sprawiedliwymi. Odkrycie to było dla niego punktem zwrotnym, znaczyło koniec kryzysu wewnętrznego, a zarazem początek odstępstwa od Kościoła katolickiego. Było w mniemaniu samego Lutra Bożym objawieniem prawdziwej istoty wiary (tzw. *Turmerlebnis*).

Zdaje się nam, że rozumiemy ten passus Lutra jako bardzo logiczną konsekwencję jego poprzednich „odkryć”. Niemniej nie możemy przyjąć jego rozwiązania, gdyż zawiera tylko część prawdy. Największym błędem Lutra było to, że od tej pory widział on całe Pismo Św. tylko pod kątem usprawiedliwienia przez wiarę. Na zdania tak wyraźnie mówiące o dobrych uczynkach, o zasłudze, o które potykał się prawie na każdym kroku nawet w tymże samym Liście św. Pawła do Rzymian, zamykał oczy – nie widział ich i nie chciał widzieć. A przecież sens wyżej wymienionych powiedzeń św. Pawła jest całkiem odmienny. W myśl Apostoła Narodów „pierwszym krokiem w dziele usprawiedliwienia jest wiara”. Wszakże przez wiarę w tekście powyższym nie pojmuje św. Paweł ufnego tylko odruchu serca (Luter), ale jak z innych tekstów wynika (Gal 5,2–6; Kor13,12–13; Rz 10,9–18) akt umysłu wpływający na czyny człowieka. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że z dzieła usprawiedliwienia wyklucza św. Paweł czyny w sensie rozumianym naówczas przez judaizm – to znaczy, że przez wypełnianie uczynków zakonu można wysłużyć sobie usprawiedliwienie. Że tak jest istotnie, wskazuje

¹⁴ Por. wybór najbardziej drastycznych komentarzy u E. DE MOREAU, *La Crise religieuse du XVIe siecle...*, s. 25.

¹⁵ Por. H. GRISAR, *Luthersleben und sein Werk*, Freiburg 1927, rozdz. IV.

sam Apostoł, odwołując się do sprawiedliwego sądu Bożego, „który odda każdemu według uczynków jego” (Rz 2,6)¹⁶.

Taka interpretacja absolutnie jednak nie odpowiadała Lutrowi. Usprawiedliwienie przecież stoi obok niewątpliwego dla niego pewnika potępienia każdego człowieka jako niezdolnego do przebłagania zagniewanego Boga poprzez dobre uczynki. Każdy człowiek jest i pozostanie na zawsze grzesznikiem. Skoro mimo to z łaskowości Bożej zostanie usprawiedliwiony, zbawiony, to jasne, że usprawiedliwienie nie jest jakąś wewnętrzną odmianą człowieka, lecz tylko arbitralnym oświadczeniem Boga, że On danego człowieka uważa za usprawiedliwionego, choć w rzeczywistości sprawiedliwym nie jest.

Niewątpliwie w takim sprecyzowaniu pojęcia ewangelicznego usprawiedliwienia wydajnie dopomogła Lutrowi nominalistyczna teologia mistrza Biela. Mówił on bowiem wyraźnie, że dobre uczynki człowieka stają się dobrymi jedynie poprzez zewnętrzny akt Boga, który je przyjmuje jako takie. Również i dla Lutra stają się one dobrymi tylko dlatego, że Chrystus nie chce widzieć ich złości. Konsekwentnie: jesteśmy tylko zewnętrznie, pozornie dobrzy i sprawiedliwi. Nasze grzechy zostają tylko „przykryte”, lecz nie rzeczywiście odpuszczone. „Jestem jednocześnie i grzesznikiem i sprawiedliwym grzesznikiem *in re*, sprawiedliwym *in spe* – mówi Luter w wyżej wymienionym komentarzu do Listu do Rzymian. Usprawiedliwienie jest dziełem tylko sprawiedliwości Boga, który „przykrywa nasze grzechy zasługami Chrystusa”. Zbawiciel według Lutra zasłania nas i nasze grzechy przed gniewem Boga tak jak kokosz kurczęta.

Jedyne, czego Bóg od nas chce w tym akcie usprawiedliwienia, to wiara, a raczej ufność, że Bóg nam tę sprawiedliwość przypisze. Wszak „sprawiedliwy z wiary żyje” i – dodaje Luter – tylko z wiary. To „tylko” niesie ze sobą daleko idące konsekwencje. Kto sili się na dobre uczynki, tym samym daje dowód braku owej silnej wiary w usprawiedliwienie tylko z łaskowości Bożej (Melancton). Lutrowi wydawało się, że Pismo Św. wyraźnie aprobuje to stanowisko. Czyż św. Paweł w Liście do Galatów nie mówi, że „człowiek nie dostępuje łaski usprawiedliwienia z uczynków Zakonu, jeno przez wiarę” (Gal 2,16)? Nie zwrócił, niestety, uwagi, że chodzi tu tylko o zachowanie uczynków Starego Zakonu, legalistycznych przepisów prawa żydowskiego. Widocznie pamięć pokut erfurckich stała się dla Lutra formalnym urazem, skoro w swym pełnym ekspresji języku nie waha się nawet przyrównywać dobrych uczynków do *stercora in femoralibus patris*. Krzywdzilibyśmy jednak Lutra, posądzając go o potępienie dobrych uczynków. Jego stosunek do nich jest tylko o tyle negatywny, o ile zaabsorbowanie się nimi mogłoby być przeszkodą do całkowitego skierowania myśli ku wierze. Dlatego raczej pole-

¹⁶ Komentarz ks. E. Dąbrowskiego do jego wydania *Pisma Św. Nowego Testamentu*, Poznań 1958, s. 489–490.

ca ich ignorowanie niż niewykonywanie. Mówi: „Nie zwracajmy uwagi na grzechy, a tym bardziej na dobre uczynki; szukajmy tylko aprobaty Pańskiej i wiary, a uczynki dobre zjawiają się same przez się”¹⁷. Nawet owo osławione zdanie z listu do Melanchtona: *Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide*¹⁸, nie jest zachętą do grzechu, ile raczej do zwrócenia całego wysiłku ku wzmocnieniu wiary w usprawiedliwienie. Kontekstem do tego może być oburzenie Lutra na tych, którzy posądzali go o rzekome zachęcanie do życia niemoralnego.

Odmówienie jakiegokolwiek wartości zbawczej dobrym uczynom i „odkrycie” wiary jako jedyne go czynnika usprawiedliwiającego jest

BRAK STRONY W MASZYNOPISIE

¹⁹było wyciągnięcie ostatnich wniosków z poprzednio zbudowanego systemu teologicznego – była nowa nauka o Kościele. Wypracował ją Luter w latach 1517/1519, a kropkę nad „i” postawił w czasie słynnej dysputy teologicznej w Lipsku, w lipcu 1519 roku. Tam to bowiem, przyparty do muru żelazną logiką Ecka, zmuszony był wyciągnąć ostateczne konkluzje ze swoich uprzednich twierdzeń i odrzucić dotychczasową naukę o widzialnym Kościele. Jeżeli dobre uczynki nie mają żadnej wartości, to konsekwentnie niepotrzebne są także klasztory, śluby zakonne, kapłaństwo, sakramenty, jakiegokolwiek zewnętrzne środki przekazywania łaski Bożej, bo Bóg działa bezpośrednio w każdym człowieku – wewnętrznie, indywidualnie, duchowo. Wszelka „zewnętrzność” w Kościele, przede wszystkim papieństwo, jest dziełem szatana.

Stąd krok dalej Tradycja, jako przejaw zewnętrznego, nie indywidualnego nauczania Kościoła jest również złem. Tak więc dla Lutra i jego wyznawców pozostaje w koronie chwały tylko „*Das Wort*” – Pismo Św. jako jedyne, prywatny, subiektywnie interpretowany urząd nauczycielski.

W ten sposób rok 1519, dokładniej dysputa lipska, zamyka pierwszy, „teologiczny” okres reformacji i otwiera jednocześnie drugi, okres podbojów terytorialnych, całkowitego zerwania ze „starym” Kościołem; okres, gdy doszła do głosu cała gama czynników religijnych, socjalnych i politycznych, niejednokrotnie obcych duchowi i zamierzeniom Lutra, których potężna fala z biegiem czasu wydarła profesorowi wittenberskiemu ster łodzi zwanej reformacją i poniosła ją tam, dokąd początkowo sternik nie zmierzał. Od tej chwili niejednokrotnie

¹⁷ *Opera*, wyd. Weimart. VI, s. 328.

¹⁸ *Briefe*, t. III, s. 208.

¹⁹ Por. „Tygodnik Powszechny”, 20 I 1963 r.: ks. E. Piszcz, *Fakt czy legenda*. [Przypis ten odnosił się do zaginionej części artykułu – przyp. redakcji].

trudno jest nam zrozumieć Lutra. Swymi niekonsekwentnymi posunięciami, np. w kwestii chłopskiej, ustępstw natury religijnej wobec żądań książąt, robi wrażenie, jakby pragnął tylko, aby mu nie wydarto steru, aby go nie zalała fala.

Za to okres poprzedzający dysputę lipską wydaje nam się bardziej zrozumiały. Tu duchowa ewolucja osobowości Lutra daje nam (tak przynajmniej usiłowałem wykazać w powyższym artykule) klucz do jego doktryny, która „stawiała się” z zadziwiającą konsekwencją, choć na podstawie niewłaściwych punktów wyjścia. Jest to okres, w którym rosła nowa religia nie pod płaszczykiem – jak utrzymywano do niedawna – ortodoksyjnego katolicyzmu, ale jako rzeczywiście szczere, naprawdę ortodoksyjne w swych założeniach i zarazem tragiczne w przebiegu poszukiwanie prawdziwego katolicyzmu przez człowieka, który naprawdę chciał tylko zbawić swą duszę. Aż do roku 1519 rozumiemy Lutra, bo *errare humanum est*. Po roku 1519 chcielibyśmy go widzieć poprzednikiem Fenelona. Lecz w osądzaniu brzemiennych w następstwa wydarzeń historii nikt nie może sobie przywłaszczać ostatniego słowa... *Nisi solus Deus*.



Chrześcijański model wolności w dziejach Polski.¹

Mam mówić o chrześcijańskim modelu wolności w dziejach Polski. Oznacza to, że przyjmuję tezę, iż wolność niejedno ma imię. I chyba słusznie. Zakorzenione najgłębiej w ludzkiej naturze prawo do podejmowania decyzji i działania zgodnego z aktem wyboru jest zawsze warunkowane poznaniem i uznaniem pewnych sytuacji koniecznych, a także zobowiązań moralnych, które akt wolnej woli ludzkiej czynią dobrym. Dobrym nie tylko dla człowieka, ale także dla całego społeczeństwa w którym żyje, pozwalając zachować w nim porządek i chroniąc od wynaturzenia w postaci anarchii.

Model chrześcijański takiej wolności bazuje na ewangelicznym przekonaniu, że zostaliśmy stworzeni wolni, na wzór Boga Stworzyciela i że w ciągłej walce ze złem w sobie i otaczającym nas świecie dokonujemy aktów wyzwolenia wewnętrznego, jakie daje Chrystus, a jakiego świat dać nie może. Taką wolnością obdarował nas Jezus i taką wolnością my możemy obdarować innych: przyjaciół, znajomych, naród. W nauce Chrystusa może się ona objawić wolnością społeczną, narodową tylko jako suma wolności osobistej jednostek. I wtedy już nie chodzi o odrzucenie przemocy, miecza, kajdanów, tylko – przede wszystkim – o odrzucenie kłamstwa, upodlenia, lęku, pogardy dla siebie, zdeptania ducha.

Wiele widzieliśmy modeli wolności w naszych dziejach, ale trzeba powiedzieć, że najbardziej zaważył na nich model chrześcijański. Wyjdźmy jednak z faktu pierwszego, z historycznego uwrażliwienia Polaków na wolność w ogóle. „Nam Polakom w sukience wolności tak przystoi, iż jakoby ją do nas, do natur i geniuszów naszych przymuskał” – to barwne i dosadne, ale jednocześnie bardzo trafne określenie tego szczególnego mariażu polskości z wolnością, związku, który – po nieznanym pisarzu politycznym XVII wieku – jeszcze raz został zdefiniowany przez pijarskich nauczycieli retoryki w wieku XVIII: *Libertate vivere, pro libera-*

¹ Wykład inauguracyjny wygłoszony przez o. prof. dr hab. Henryka Damiana Wojtyskę CP, na rozpoczęcie roku akademickiego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 1980 roku.

tate Mori – polonum est – „żyć wolnością i za wolność umierać, należy do istoty polskości”.

Nie wolno nam nie zadumać się nad tą wyjątkową wrażliwością Polaków objawiającą się na dźwięk słowa „wolność”. Dzisiaj – kiedy wspominamy 62. rocznicę odzyskania niepodległości po 150 latach niewoli, a jednocześnie myślimy o tym wszystkim, co w ciągu owych 62 lat przydarzyło się naszemu narodowi.

Czy trzeba nam bowiem udowadniać, że cała historia nieujarzmionego narodu, który z dumą i godnością, nieznaną niewolnikom, potrafił także dźwigać kajdany, że cała ta historia – pełna zwycięstw i porażek – jest jednak historią wolnego człowieka? Może romantyczną, być może niepozbawioną nostalgii, ale na pewno nie pesymistyczną. optymizm rodził się z przekonania, od początku bardzo zakorzenionego w naszym narodzie, że prawdziwa wolność polega nie tyle na wolności od przemocy (choć i tę ceniliśmy sobie zawsze), ile na wolności od przymusu, na wolności, która jest we wnętrzu człowieka i której nic i nikt mu wydrzeć nie potrafi. Ona to poprzedzała wszystkie próby zarzucania jarzma niewoli własnej i obcej oraz walki aż do śmierci „za wolność naszą i waszą”; ona kazała cenić nie tylko własną wolność i własne interesy, ale także szanować wolność i godność cudzą. Dalecy jesteśmy od kanonizowania własnego narodu; mamy świadomość naszych narodowych grzechów, popełnionych wczoraj i dziś, nawet w sferze korzystania z tej wolności, o czym niżej ale, z podniesionym czołem możemy oświadczyć wobec wielkiej rodziny narodów. Zawsze obce nam było używanie miecza w celu przysparzania sobie niewolników, dlatego też sami nigdy nie potrafiliśmy czuć się niewolnikami.

Bez przymusu religijnego, praktykowanego powszechnie w średniowiecznej Europie, przyjęliśmy chrześcijaństwo w 966 roku. Narodziny państwa wolnych Słowian spłotły się w ten sposób z narodzinami nowego człowieka, wolnego taką wolnością, jaką wyzwała Chrystus. To ona, czerpiąc najlepsze z dawnych, pogańskich jeszcze obyczajów, uświęconych Ewangelią, stała się nosicielką, strażniczką i nierozłączną krewną uznanych cnót narodowych: dobroduszości, umiłowania pokoju, szacunku dla przekonań drugiego człowieka i poczucia własnej godności. Zwrócił uwagę Paweł Jasienica, nasz znakomity historyk, że pierwsze w dziejach zdanie zapisane po polsku, a znajdujące się w tzw. Księdze Henrykowskiej z XII wieku – łacińskiej kronice opactwa cysterskiego w Henrykowie na Śląsku – mówi nie o naszych wielkich średniowiecznych wodzach, lecz o dobroci drugiego człowieka. Według kronikarza, nazwa wsi Pobrusza koło Henrykowa wzięła się stąd, że żyjący tam polski rolnik, widząc swą zmęczoną poruszaniem żaren żonę, powiedział do niej: „daj ut ja pobruszam, a ty poczywaj” – co w nowoczesnej polszczyźnie oznacza tyle, co: „daj niech ja poruszam (żarna), a ty odpocznij sobie”. Drobnostka, ale jakże sympatyczna, jak ludzka i jak wymowna.

Pod koniec XIV w. powiększyliśmy nasze terytoria o ogromne przestrzenie na Wschodzie, i to bez wymowności miecza z pochwy. Interesy polityczne mogą tłumaczyć akt Unii Krewskiej z Litwą z 1386 r., dzięki któremu to rozprzestrzenienie się nastąpiło. Wymyka się jednak spod oceny wyrachowanej polityki państwowej akt zbratania się i przyjmowania polskich herbów i nazwisk przez szlachtę litewską w Horodle w 1413 r., z wielkim hymnem na cześć miłości, będącym parafrazą listu św. Pawła Apostoła do Koryntian i umieszczonym na początku podpisanego przy tej okazji dokumentu: „ona nie działa opacznie, promienieje własną dobrocią, zwaśnionych godzi, pokłóconych łączy, odmienia nienawiści, uśmierza gniewy i daje wszystkim pokarm pokoju; zbiera rozproszone, krzepi znękaną, głodzi nierówności, prostuje krzywizny... Przez nią tworzy się prawa, rządzi królestwa, porządkują miasta, a stan Rzeczypospolitej najlepszym się staje”.

Żaden inny naród na początku XV w., nawet ówczesne papieństwo, nie potrafiło tak dobrze zaaplikować wielkich słów Apostoła do tworzenia praw, rządzenia królestwem, ulepszania stanu Rzeczypospolitej i dawania pokarmu pokój. To właśnie w oparciu o tę zasadę Paweł Włodkowic (być może współautor powyższego dokumentu) przypomniał chrześcijanom, że także pogan należy kochać oraz szanować ich prawo do wolności i niezależnego państwa, natomiast polska delegacja na Soborze w Konstancji, z arcybiskupem Mikołajem Trąbą na czele, przeciwstawiała się w 1416 r. spaleniu na stosie czeskiego herezjarchy Jana Husa. Tradycja zakorzenionej tolerancji, a więc poszanowania wolności drugiego człowieka, uczyniła Polskę XVI wieku „przytuliskiem heretyków” i, gdy inne narody wyniszczały się wówczas wewnętrznymi walkami w imię religii, nasi przodkowie „obietowali to sobie wspólnie” w Konfederacji Warszawskiej z 1527 r. „iż byli różnej religii, pokój między sobą zachować, a dla różnej wiary w kościelech krwi nie przelewać”.

Atmosfera sprzyjająca właściwemu rozwojowi dobrze pojętej wolności (nie wszyscy ją, niestety, tak rozumieli) pogłębiła się w XVII w. dzięki sarmatyzmowi – prądowi, który zrodził się z chęci poznania przeszłości i początków własnego narodu, zauważenia i podkreślenia wartości tego, co swojskie. Co wówczas uznano za takie? Profesor Janusz Tazbir, wielki badacz tego prądu, wymienia: prawość, szczerość, dobroduszość, gościnność, a przede wszystkim bazujące na nich umiłowanie wolności – cechy, które na trwałe przeniknęły do naszej mentalności i kultury narodowej.

Na tych zrębach rosło od średniowiecza państwo, będące wspólnym dobrem ludzi wolnych. Nie było w nim miejsca dla jakiegokolwiek tyrana, samodzielnicy, który śmiałyby powiedzieć, że „państwo to ja”; chlubą każdego wybieranego przez naród króla było to, że praworządny obywatel mógł – za Janem Kochanowskim – zwracać się do niego „Panie mój” i uważać ten tytuł „za najświętszy u swobodnych”. O wszystkim bowiem decydowały prawa, które czyniły rządzą-

cych partnerami narodu, a lojalność polegała na obustronnym dotrzymywaniu zobowiązań. Nawet osławiona „złota wolność” szlachecka, zanim jeszcze przerodziła w anarchizm, „nie oznaczała, że szlachcie wolno wszystko, ale że władzy zwierzchniej nie wolno wszystkiego”. Badacze tego fenomenu stwierdzają, że „przywiązaniu do złotej wolności towarzyszył w szczytowym okresie rozwoju polskiego parlamentaryzmu szacunek dla tradycji, poczucie solidarności i współodpowiedzialności za losy państwa, duży legalizm oraz niechęć do warcholstwa i nieodpowiedzialnych wystąpień” (J. Tazbir). A to dlatego, że w pojmowaniu ówczesnych rodzimych polityków, Polska nie była państwem podobnym do innych, lecz „czymś wielkim, posiadanym wspólnie, o co należało się troszczyć i poczuwać do odpowiedzialności. I ten właśnie organizm polityczny nazwali oni Rzeczą pospolitą” (Claude Backvis).

Nie trzeba nam się dziwić, że takie właśnie, wykształcone w okresie narodowej niepodległości, wzorce zachowań, współtworzyły obraz Ojczyzny, stanowiącej „rzeczą wspólną”, który był nie do wydarcia Polakom w okresie rozbiorów i jest niezatarty do dzisiaj. Pielęgnowali go nie tylko wielcy narodowi prorocy romantyczni: Mickiewicz, Słowacki, Krasiński, Norwid i inni; nie tylko Wyspiański kazał szukać Polski właśnie w sercu Polki i Polaka. Nieudane zrywy niepodległościowe i otwarta do dzisiaj „księga pielgrzymstwa polskiego” dodały jedynie naszemu „głosowi wolnemu, wolność zabezpieczającemu” trzeci wymiar, który można z powodzeniem nazwać krzyżowym. Świadczą o nim mogiły żołnierzy wolności, rozsiane po całym kraju i poza jego granicami. „Bo wolność krzyżami się mierzy” – niezależnie od tego, gdzie były one stawiane: pod Racławicami, na warszawskiej Woli, pod Monte Cassino czy w Stoczni Gdańskiej. To prawda, że było ich dużo w ostatnich dwóch stuleciach naszych dziejów, ale jeśli one nauczyły nas czegoś, jeśli nie zatarły dawnej świadomości, że sztuką jest nie tylko za wolność umierać, lecz także umieć żyć wolnością i z tej wolności właściwie korzystać, to zdecydowanie możemy powiedzieć, że historia i tego jednego błędu nie popełniła. Myślę o tych wszystkich ewangelicznych narodach i ludzkich wartościach, na których Polacy przez tysiące lat budowali wspólny dom i w oparciu o które usiłowali wypełniać go niezniszczalną atmosferą wolności odpowiedzialnej, prawej, szczerzej, dobrodusznej, gościnnej, tolerancyjnej, solidarnej i niosącej wszystkim pokarm pokoju. Nie jest to wolność nabyta, nie jest to wolność łatwa. Wymagała i wymaga ona ciągłego wysiłku i kształtowania charakteru. Stanisław Andrzej Gruda (pseudonim kard. Karola Wojtyły) powiedział o niej: „Wolność trzeba stale zdobywać, nie można jej tylko posiadać. Przychodzi jako dar, utrzymuje się poprzez zmagania... Całym sobą płacisz za wolność”.

Chyba tak właśnie jest i chyba dlatego, że nie zawsze czerpała ona swe soki z Ewangelii, mieliśmy również w naszych dziejach wolność zwyrodniałą, ego-

istyczną, tę, która dla prywaty kazała zrywać sejmy i walczyć o „liberum veto”, handlować ludźmi i na Targowicy sprzedawać Ojczyznę. Na glebę naszej wolności upadał niejednokrotnie miecz – jak pisał przed laty papież Wojtyła – „na glebę naszej wolności upadła krew”. I jeśli nawet sami nie plamiliśmy nią rąk, to przecież byliśmy i jesteśmy za nią wszyscy dzisiaj odpowiedzialni. To nasze wspólne dziedzictwo. Ziemia nasza – według papieża – jest „ziemią trudnej jedności, ziemią ludzi szukających własnych dróg. Ziemią poddaną wolności każdego wobec wszystkich”. Ale mimo tych rozdarć, mimo sponiewierania i trudności, triumfował i – miejmy nadzieję – będzie triumfował na tej ziemi wzorzec wolności wybranej przed tysiącem lat – tej przychodzącej z góry jako dar i utrzymywanej przez nikogo niekrzywdzące zmaganie.

Rządzić nią będzie – jak chciał wielki narodowy poeta Cyprian Norwid – nie przymus narzucony z zewnątrz ani też zupełna i niekontrolowana swoboda, ale „powinność moralna, która przez uczestnictwo Ducha Świętego staje się historycznym powołaniem człowieka”. To w takiej właśnie sukienice wolności nam, Polakom, najbardziej przystoi, taką do geniuszów i natur naszych w ciągłym wieków Opatrzność przykroiła.

Uświadomić ją sobie, uznać jej urzekające piękno i przekonującą, sprawdzoną wartość możemy tylko przez wniknięcie w naszą historię. Albowiem tylko w ten sposób człowiek kształtuje swoją tożsamość. Kluczem przeto do właściwego odczytania wolności jest śledzenie narodowej historii.



Stanisław Hozjusz (1504–1579)

Dojrzewanie do teologii

Hozjusz urodził się 5 maja 1504, zmarł 5 sierpnia 1579 roku. Był synem mieszczanina krakowskiego Ulricha Hose, pochodzącego z Pftotzheim w Badenii – jednego z tych Niemców, którzy w XV i XVI wieku oddali Polsce swe ręce i serca, w zamian otrzymując dom i chleb, i którzy „przyjęli się” na polskiej ziemi i rodzili Polaków. Dlatego Ulrich nadał swojemu synowi polskie imię – Stanisław. Młody Hosius był zakochany w Krakowie, gdzie jak sam z dumą podkreślał, „ujrzał pierwsze światło dnia” (choć dzieciństwo spędził w Wilnie, w którym jego ojciec pełnił urząd zarządcy grodowego). Nazywał się chętnie „Krakowianinem” (Cracovianus). Jako taki zaistniał w roku 1519 w księgach immatrykulacyjnych „wydziału atrium” na Akademii Krakowskiej, którą ukończył ze stopniem bakałarza 13 grudnia 1520 roku, w aurze świetnie zapowiadającego się grecysty i latynisty. Nie kontynuował swoich studiów na uniwersytecie, gdyż, podobnie jak jego kilku wybitnych kolegów (m.in. Andrzej Frycz Modrzewski), związał się z pozauniwersyteckim kręgiem zwolenników Erazma z Rotterdamu, powołanym w Krakowie przez angielskiego wędrownego humanistę Leonarda Coksa. W kręgu tym, korzystając z mecenatu najpierw (1521–1523) biskupa krakowskiego Jana Konarskiego, którego bratanków wychowywał, a następnie (1523–1529) podkanclerza koronnego biskupa Piotra Tomickiego, pogłębiał swą wiedzę o starożytności klasycznej oraz znajomość języka greckiego i łacińskiego.

Z tego okresu pochodzą jego pierwsze próby poetyckie. Wykazują one, wbrew dotychczasowym poglądom, że już wtedy krystalizowały się główne linie rozwojowe jego nakreślonej pod wpływem fascynacji Erazmem teologii. W epigramie *In Lutheri sectatores* załączonym do dzieła Erazma pt. *Hyperaspistes diatribae*

adversus serum arbitrium Martini Lutheri (Kraków 1526), dyktuje swoje credo sformułowaniami, które będą potem powracać w jego pracach: „Nie zważaj, że świętymi słowami podpira Luter swe mowy, bo je zbyt nagina. Wiemy, że diabeł pismem przebiegle szermuje”. „Czyż nie jest słuszniejszym iść świętymi śladami Ojców?. Za nimi dążąc odrzucić nowiny. Przejrzawszy tedy błędy, szukaj pobożnych pism Ojców, których dziś stronę trzyma wielki Erazm”. Odrzucenie nowych sekt”, które „rozdzierają całodzianą szatę Chrystusa, Jego Kościół”, oparcie się o Piotra i jego następców, którzy z łodzi Kościoła „łowią ludzi, zarzucając sieć Słowa Bożego” (prawo wyłączności w interpretacji Pisma Świętego) i wreszcie odwołanie się do autorytetu tradycji (*bene sanxerunt prisci*), są to już konstansy późniejszej teologii Hozjusza. Opiera się w nich na dziełach Arystotelesa i Ojców Kościoła, szczególnie św. Hieronima i św. Jana Chryzostoma, którego *Comparatio reggae potestatis... cum monacho* przetłumaczył z greckiego na łacinę i wydał w Krakowie w roku 1528.

Tak dobrze rozpoczynająca się działalność została jednak przerwana na prawie 15 lat. Podkanclerz mecenas Tomicki bowiem, poznawszy się na talencie Hozjusza, postanowił pomóc mu zrobić karierę państwową. I tak w roku 1530 wyjeżdża młody humanista na koszt mecenasa do Włoch, aby w Padwie i Bolonii studiować prawo cywilne i kościelne. Nie jest jednak i nie będzie prawnikiem z zamiłowania. W czasie pobytu we Włoszech nawiązuje przyjaźń z innymi humanistami: Łazarzem Bonamico, Reginaldem Pole, Ottonem Truchsessem. W 1534, po uzyskaniu doktoratu *Iuris utriusque*, wraca bezpośrednio do królewskiej kancelarii, w której od 1536 roku prowadzi referat spraw pruskich. W 1538 uzyskuje oficjalny tytuł sekretarza królewskiego, a w latach 1543–1549 pełni funkcję regensa całej kancelarii (sekretarz większy). Liczne beneficja, które z tej racji posiada (m.in. kanonikaty krakowskie i warmińskie oraz probostwo w Gołębiu) wymagają święceń kapłańskich. Hozjusz postanawia przyjąć je w roku 1543. Powszechnie uważa się, że wpływ na tę decyzję miało zapoczątkowanie w tym samym roku lektury dzieł św. Augustyna, którego teologia odcisnęła piętno na całej późniejszej twórczości Hozjusza.

Od tego momentu zaczyna się wielki powrót humanisty, który można podzielić na poszczególne etapy: mianowanie członkiem komisji kapitulnej krakowskiej do badania prawowierności innych członków kapituły (po wystąpieniu biskupa kamienieckiego Leonarda Słonczewskiego przeciwko prymatowi papieskiemu w 1545), odpowiedź na utrzymaną po tej samej linii książkę Frycza Modrzejewskiego *De Ecclesiae* na przełomie lat 1546 i 1547, następnie mianowanie biskupem chełmińskim (1549) i wreszcie przeniesienie na biskupstwo warmińskie (1551).

Działalność pisarska

Ostatnia nominacja, poprzedzona ostatnim czysto świeckim zadaniem – misją dyplomatyczną u rzymskiego króla Ferdynanda Habsburga w Pradze i Wiedniu oraz u księcia Karola V w Brukseli (1549–1550) – ukazuje początek nowego rozdziału w życiu Hozjusza: przejście z pozycji humanisty i karierowicza na pozycję męża kościoła i duszpasterza. Zbiega się to z początkami jego działalności pisarsko-teologicznej. Właśnie w roku 1551, na prośbę arcybiskupa Mikołaja Dzierzgowskiego, napisał on wyznanie wiary dla synodu prowincjalnego w Piotrkowie, które miało odtąd obowiązywać w polskich prowincjach kościelnych. Następnie, poszerzane i udoskonalane, dało ono początek największemu dziełu Hozjusza *Confessi Catholicae Fidei Christiana* (pierwodruk: Kraków, 1553 r., 30 wydań wciąż udoskonalano jeszcze za życia Hozjusza; pierwsze wydanie kompletne miało miejsce w Kolonii u Materna Cholina w 1584). Choć w treści powinien być (i rzeczywiście jest) wykład wiary, to intencją, która przyświecała autorowi, wyrażoną bardzo wyraźnie w krytykowanym nawet przez Marcina Kromera tytule, jest polemiczne przeciwstawienie katolickiego (w rozumieniu Hozjusza powszechnego i takiego, które jako jedyne zasługuje na miano chrześcijańskiego) wyznania wiary – wyznaniu augsburskiemu.

Decydujący wpływ – jak się wydaje – na ogólną koncepcję tego dzieła wywarły dyskusje z Andrzejem Fryczem Modrzewskim, który był członkiem misji Hozjusza w roku 1549, jak również proponowanym (obok niego) posłem króla i episkopatu polskiego na drugą kadencję Soboru Trydenckiego. Napisana ładną łaciną, odchodzi *Confessio* daleko od scholastycznych schematów w formułowaniu myśli i argumentacji, i z jego pozytywnym wykładem wyprzedza w praktyce metodyczne założenia Melchiora Cano. Z tego powodu *Confessio* stało się bardzo popularne. „To jest niemalże dzieło boskie” – zachwycił się pierwszą jego redakcją prymas Dzierzowski (23 grudnia 1551) – „Nigdy żaden z doktorów kościoła nie ujął zawartej w nim treści tak zwięźle, wyczerpująco i sensownie. Nie wymaga ono żadnej poprawki. Co więcej, cała kapituła krakowska i wszyscy profesory teologii krakowskiego studium teologicznego jednogłośnie sądzą, że to dzieło możliwie szybko powinno zostać wydrukowane, dla pożytku wszystkich, którzy pragną poznać religię katolicką”. „Znalazłem w niej” – pisał w roku 1555 jeden z najsłynniejszych polemistów połowy XVI wieku Alojzy Lipomano – olbrzymią erudycję połączoną z dużą pobożnością, swadę płynącą jak nurt i bardzo dokładną znajomość pism Ojców Kościoła”.

„Jest to szczerzy i obszerny jak nigdzie indziej wykład katolickiej nauki, godny zaiste, by nikt nie wypuszczał go z rąk za dnia i nocy” – pisał w roku 1558 Piotr Caniusius SJ.

Pochwały takiego rodzaju będą się mnożyć później, po ukazaniu się kolejnych dzieł Hozjusza. Pierwszym z nich był: *Dialogus de eo, num calcem laicis et uxores sacerdotibus permitti Ac divina officia vulgari lingua peragi fas sit*, powstały w latach 1555–1556 jako wynik polemiki z żywymi wówczas w Polsce tendencjami ku kościołowi narodowemu (ma to związek z petycją w tych trzech kwestiach, wystosowaną przez króla Zygmunta Augusta do papieża Pawła IV w roku 1556). Tę niewielką pracę, wydrukowaną dopiero w roku 1558, ale szybko rozpowszechnioną i przetłumaczoną na języki polski i niemiecki, szczególnie cenili Wilhelm Sirleto, który dostrzegł w niej nowość koncepcji i argumentacji w przeciwieństwie do dotychczasowych opracowań tych zagadnień.

Następne dzieło Hozjusza, już w najpełniejszym tego słowa znaczeniu, jest *Verae christianae catholicaeque doctrinae propugnatio*, napisane w latach 1556–1557 jako odpowiedź na wydaną w Polsce przy udziale Piotra Pawła Vergerio *Prolegomena* wirtemburskiego teologa Jana Brenza. Dlatego *Propugnatio* było później powszechnie znane jako *Confutatio Prolegomenom Brentii*.

Hozjusz w pięciu księgach syntetycznie omawia tu genezę dawnych i współczesnych herezji, ustala sędziów rozstrzygających sprawy kościelne (hierarchia), określa autorytet Pisma Świętego i znaczenie Tradycji, jak również wyklada swoją naukę o Kościele. Jest to w sumie bardzo udana przeróbka i usystematyzowanie materiału zawartego w *Confesio*, docenione zwłaszcza przez św. Piotra Canisiusa, który podjął się pierwszego wydania tej książki w roku 1558.

Również w roku 1558 (w Dillingen) został po raz pierwszy wydany inny polemiczny traktat Hozjusza, *De expresso Dei Verbo*, który podważał protestancką egzegezę Pisma Świętego. To niewielkie dzieło zostało wkrótce przetłumaczone na języki polski i niemiecki, ale spotkało się ze zdecydowaną i niewybredną w formie odprawą dawnego przyjaciela Hozjusza, reformatora Jana Łaskawskiego (*Brevis et compendiosa responsio*, Pinczów 1559). Biskup replikował na przełomie lat 1559 i 1560 małym traktatem *De oppresso Dei Verbo*, wydanym dopiero w edycji zbiorowej swoich dzieł w roku 1584.

W ogóle lata pięćdziesiąte XVI wieku to czas najaktywniejszej działalności teologiczno-pisarskiej Hozjusza. W latach późniejszych bowiem powstał tylko jeden traktat, powiązany ze sporami antytrynitarnymi w Polsce.

Gdy po rozłamie małopolskiego zboru reformowanego w roku 1562 antytrynitarze zaczęli zyskiwać coraz więcej zwolenników, inne wyznania ruszyły do akcji przeciw nim, m.in. za pośrednictwem publikacji doktrynalnych. Po Polsce zaczęło krążyć dzieło teologów heidelberskich i zurychskich, atakujące poglądy arian polskich na temat Trójcy Świętej. Hozjusz, w pełni wykorzystując to dzieło, przygotował w roku 1564 swoją własną odpowiedź przeciwko wszystkim, którzy odeszli od Kościoła Katolickiego. Jego *Judicium et censura de iudicio et censura*

Heidelbergensium Tigurinorumque ministrorum de dogmate contra adorandam Trinitatem in Polonia nuper sparso pokazuje, jak protestanci, odrzuciwszy tradycję, wobec groźby obalenia podstawowych dogmatów chrześcijańskich, są zmuszeni do niej powracać.

Jednak to dzieło, podobnie jak wcześniejsze traktaty przeciwko Brenzowi i Łaskiemu czy bogata epistolografia teologiczna, która zastąpiła w późniejszych latach życia pisma ściśle teologiczne, stanowią tylko swego rodzaju przeróbki lub rozwinięcia pewnych tematów z *Confessio*. Powtarzają się bowiem w nich adagia i argumenty, które zostały już kiedyś sformułowane.

Metody działania i argumentacja

Teologia Hozjusza jest ściśle zharmonizowana i współzależna z jego działalnością pasterską. Mianowany przez króla na biskupa warmińskiego, głównie ze względów politycznych, przez cały czas swych rządów czuł się zobowiązany prowadzić politykę centralistyczną. Z tego powodu kapituła, opowiadająca się przede wszystkim za federacyjnymi związkami z Polską, nie darzyła go sympatią. Hozjusz jednak całą swoją energię wykorzystywał w pracy duszpasterskiej, głównie w zwalczaniu reformacji, która w miastach Prus Królewskich czyniła znaczne postępy. Wierzył w zdolność przekonywania, dlatego zanim uciekł się do środków koercytywnych (postulowanie dekretów królewskich, wypędzanie z diecezji), pisał listy pasterskie, kazania, prowadził osobiste rozmowy z zarażonym luteranizmem mieszczaństwem Torunia (jeszcze jako biskup chełmiński), Grudziądza, Braniewa, a zwłaszcza Elbląga. Echo tych wysiłków jest bardzo widoczne w jego traktatach polemicznych, ale wprost zostały zreferowane w dość osobliwej pracy historyczno-teologicznej *Actis cum diversis haereticis*, za pomocą długich opisów pertraktacji, rozmów i argumentacji.. Zebrane w zbiorowej edycji jego dzieł, stały się one perfekcyjnym historycznym komentarzem do teologicznych traktatów Hozjusza i wykazały jak bardzo jego teologia wyrastała z konkretnych sytuacji geospołecznych.

Acta cum Thoruniensibus i następne prace, jak również bogata korespondencja (razem około 10 tys. listów), wykazują w stopniu jeszcze większym nawet niż dzieła ściśle teologiczne, jeden z najbardziej specyficznych elementów metody przekonywania Hozjusza – *argumentatio ad hominem*. Jej koronnym argumentem jest wskazywanie na niebezpieczeństwo chaosu społecznego wynikającego podważenia autorytetu i jedności religijnej. Nie chodziło wyłącznie o konserwatywny strach przed *novum*. Hozjusz rozumiał, a może jeszcze bardziej czuł, że reformacja nie jest tylko poruszeniem religijnym, lecz również społeczno-rewolucyjnym. Stąd pochodzi główny element jego dyalektyki: obrona autorytetu pa-

pieża w kościele jest jednoznaczna z obroną autorytetu władzy świeckiej przed siłami odśrodkowymi. Ten argument powracał ciągle w korespondencji z panującymi. W Polsce mógł się wydawać bardzo przekonującym w związku ze stałym napięciem na linii: władza centralna (król) – tendencje republikańskiej szlachty, z powodzeniem podsycane przez protestantyzm w pierwszym okresie reformacji polskiej. Hozjusz bardzo wyraźnie przedstawia swoje zdanie w liście do króla Zygmunta Augusta już w roku 1550: „Jak teraz religia jest w niebezpieczeństwie z tej właśnie przyczyny, że nie słucha się jednego tylko namiestnika Chrystusowego na ziemi, ale każdy według swego rozumienia chce stanowić w rzeczach wiary, tak musi republika (państwo) popaść w niebezpieczeństwo, kiedy każdy w jej sprawach zechce mieć swobodę stanowienia według swego zdania, a nie podlegać raczej rozkazom jednego, wydanym raczej na podstawie zgody ogólnej. Proszę Boga, żeby u nas do tego nie doszło, by podobnie jak wielu niedoświadczonych uważa za godziwe rozprawiać o zarządzeniach Kościoła i podawać je w wątpliwość, a nawet odwoływać (a nie wiem na podstawie jakiej władzy), aby tak samo nie uważali za godziwe podawać w wątpliwość postanowień królewskich, a co dopiero krytykować je i potępiać. Jakże bowiem mieć będzie powagę i stałość to, co król postanowił, gdy wagi i stałości nie będą mieć decyzje świętej stolicy apostołskiej...”.

Obok tego typu argumentów Hozjusz chętnie posługiwał się metodą wykrywania przeciwności, widoczną zarówno w pismach, jak i w działalności praktycznej. W roku 1551 zarzucił Modrzejewskiemu, że w księdze o kościele atakuje stan szlachecki, co mogło zdyskredytować to dzieło w oczach posłów. A jest godnym uwagi, że Hozjusz sam był z nimi na bakier z powodu ich sympatii do protestantyzmu. W roku 1568 sprzeciwił się wypędzeniu z Polski antytrynitarzy, postulowanemu przez wszystkie odłamy protestantów: „Skoro nie można wypędzić wszystkich heretyków, pozostawić wszystkich, *quo mordentem Se et comedentes invicem, consumerentur ab invicem*”. Wyszedł z założenia, że *bellum haereticorum pax est Ecclesiae* i we wszystkich swoich pismach z satysfakcją wytykał protestantom rozbieżności w ich doktrynie, uważając je za konsekwencje odrzucenia autorytetu Kościoła Katolickiego.

W pracy apostołskiej ogromną rolę – obok przekonywania pismem, słowem i przykładem – przypisywał wychowaniu. Uważał, że zdobywanie wiedzy humanistycznej w pełnej harmonii z doktrynalnymi zasadami wiary jest najlepszym sposobem przeciwdziałania protestantyzmowi. Założył więc, jeszcze jako biskup chełmiński, szkołę biskupią w Lubawie, potem – jako biskup warmiński – w Elblągu i Lidzbarku, by w końcu, po wielu staraniach, w roku 1564 ufundować w Braniewie pierwsze w Polsce kolegium jezuickie. Finansował też ubogim, zdolnym uczniom z Warmii studia na krakowskim uniwersytecie i pomagał polskim scholarom, którzy pobierali nauki we Włoszech.

Kariera ogólnokościelna

Pomimo tych wysiłków oraz tego, że lata 1551–1558 stanowiły także okres najbardziej intensywnej działalności pasterskiej Hozjusza, owoce starań mających na celu utrzymanie Warmii i Polski przy katolicyzmie były znikome. Lata te stały się bowiem dla Polski czasem największej atrakcyjności nowinek z zachodu. Zniechęcony szczególnie pozwoleniem króla na swobodne praktykowanie nowości liturgicznych i doktrynalnych przez opornych Elblążan, w 1557 roku Hozjusz wyraził nuncjuszowi Alvisi Lippomano chęć przeniesienia się do Rzymu. W konsekwencji został wezwany przez papieża Pawła IV do Wiecznego Miasta, by pełnić rolę jednego z jego z licznych doradców w kwestii przeprowadzania reformy Kościoła Powszechnego. W maju 1558 roku opuścił więc Polskę i do marca 1560 przebywał w Rzymie. Nie mając jednak okazji współpracować z papieżem, prawie cały czas pobytu poświęcił na studium teologii protestanckiej, jak również udoskonalanie i drukowanie własnych dzieł, które w tym okresie przyniosły mu międzynarodowe uznanie i sławę świetnego znawcy zagadnień kontrowersyjnych. Sławie tej i wpływowym przyjaciółom w kurii rzymskiej zawdzięcza mianowanie, na początku marca 1560 roku, na stanowisko nuncjusza papieskiego przy cesarzu Ferdynandzie I w Wiedniu. Misja ta koncentrowała się na staraniach o wznowienie i kontynuację Soboru Trydenckiego, jak również o nawrócenie, skłaniającego się ku protestantyzmowi następcy tronu, rzymskiego króla Maksymiliana. Biskup okazał się zbyt pryncypialny i nieugięty, a w pertraktacjach dyplomatycznych nawet naiwny. Tylko ogromnemu uznaniu zawdzięczał to, że po odwołaniu z urzędu nuncjusza został mianowany kardynałem (26 lutego 1561) i legatem-teologiem soboru (10 marca 1561). Jako taki na soborze potwierdził brak zdolności dyplomatycznych z jednej strony oraz szerokie kompetencje w sprawach teologicznych z drugiej. Wpływ jego dzieł, które dosyć często cytowano w dyskusjach, jest obecny zwłaszcza w soborowej nauce o ofierze mszy św. Nie miały one natomiast prawie żadnego udziału w ostatecznym sformułowaniu nauki o sakramencie kapłaństwa, czym kardynał bardzo się przejmował.

Po zakończeniu soboru (04 grudnia 1563) Hozjusz udał się do swojej diecezji. W latach 1564–1569 duszpasterzował z większym sukcesem niż poprzednio, stopniowo wprowadzając reformy trydenckie (Synody w roku 1565, otwarcie seminarium w 1565) i oczyszczenie Warmii z protestantyzmu (wygnanie Lateran z Braniewa w 1568 roku). Równie pomyślna, choć mniej skuteczna niż w diecezjach, była jego działalność ogólnopolska. Wraz z nuncjuszem Giovannim Francesco Commendone uzyskał przyjęcie dekretów trydenckich przez króla Zygmunta Augusta na sejm w Parczewie w roku 1564, wymógł dekret królewski o wypędzeniu z Polski wszystkich innowierców cudzoziemców, zdecydowanie sprzeciwiał się zwołaniu synodu prowincjalnego, podejrzewając, że prymas Ja-

kub Uchański pragnie przeprowadzić na nim szereg ustaw uniezależniających Kościół Polski od Rzymu, a przede wszystkim uwolnić króla z więzów małżeńskich z Katarzyną Habsburg, z którą ostatni z Jagiellonów nie mógł mieć potomstwa.

We wszystkich tych sprawach, mimo dużych przeciwności losu, odniósł zwycięstwo. A jednak – prawdopodobnie z powodu ciągłej niechęci własnej kapituły katedralnej na Warmii oraz coraz bardziej wrogiego nastawienia przedstawicieli szlachty w Polsce – zdecydował się na dłużej powrócić do Rzymu (przyczyny nie zostały jeszcze do końca przeanalizowane). Pozostawiwszy więc zarządzanie diecezją Marcinowi Kromerowi, wkrótce został jego koadiutorem z prawem do następstwa i w połowie roku 1569 udał się do Wiecznego Miasta. Tam przestawił się prawie całkowicie na działalność ogólnokościelną; został mianowany członkiem kongregacji do spraw wprowadzania reformy trydenckiej, kongregacji do spraw niemieckich, a w roku 1573 uzyskał najbardziej uznaną w kurii godność wielkiego penitencjarza św. Rzymskiego Kościoła.

Działalność w tych dykasteriach i duże zaangażowanie w pomoc dla angielskich katolików, jak również w przywrócenie katolicyzmu w Szwecji, w połączeniu z pogarszającym się stanem zdrowia (niedomagał na drogi oddechowe i układ trawienny), stały się powodem całkowitego zaniechania pracy pisarskiej w tym okresie. Hozjusz ograniczał ją jedynie do korespondencji, w której przejawiał coraz bardziej nieprzejednaną postawę wobec innowierców, zachęcając panujących w Polsce królów Henryka Walezego (1573–74) i Stefana Batorego (1575–1586) do zdecydowanego stosowania przymusu wobec nich. Pochwalał nawet zburzenie przez scholarów w 1574 roku krakowskiego zboru reformowanego, potępiał akt tzw. Konfederacji Warszawskiej z roku 1573, w której *dissidentes in fide* (także katolicy z biskupem krakowskim Franciszkiem Krasińskim na czele) obiecywali sobie „o wiarę krwi nie przelewać”. Ostatnim dziełem jego życia, poświęconego w znacznej części utrzymaniu i zacieśnieniu więzów Polski ze Stolicą Apostolską, było ufundowanie w Rzymie w roku 1578 hospicjum narodowego dla Polaków przy Via Botteghe Oscure, oddanego wraz z kościołem pod patronatem św. Stanisława, biskupa krakowskiego, patrona ojczyzny i jego samego. Trzykrotnie (1559, 1565 i 1572) Hozjusz był kandydatem do papieskiej korony. Zmarł po krótkiej chorobie, przebywając w miejscowości Capranica koło Rzymu, 5 sierpnia 1579. Pogrzebano go w jego kościele tytularnym – Santa Maria In Trastevere, gdzie bratanek i domownicy wystawili mu istniejący do dziś pomnik.

Chrysto- i eklezjocentryczny wymiar teologii Hozjusza

Teologia Hozjusza – pozytywna i polemiczna w metodzie – w treści jest zdecydowanie chrysto- i eklezjocentryczna. Obydwa te wątki wiodące wyrastają z realiów rozbicia konfesyjnego chrześcijaństwa na zachodzie Europy w XVI w. Punktem wyjścia w uprawianiu owej teologii jest idea jedności, utraconej przez rozłam. Intensywne studium Pisma Świętego i Ojców Kościoła, ku któremu skierował biskupa Erazm z Rotterdamu, przekonało go, że była i jest ona dla religii dobrem najwyższym. Troska o jej zachowanie, okazywana przez Chrystusa, Apostołów, Ojców Kościoła i późniejszych papieży, widoczna na synodach oraz w średniowiecznej teologii, mimo powtarzających się schizm i herezji, przekonała Hozjusza o niezwyklej sile argumentu historycznego. Z kolei w ramach tego argumentu przekonała go również o znaczeniu autorytetu i tradycji w ochronie zarówno nienaruszonego depozytu wiary, jak i jedności Kościoła. „Jakąż radością” – pisał w zakończeniu swej *Confessio* – „napełnia nas możliwość ciągłego śledzenia naszego narodu w przekazywaniu Ewangelii Chrystusa, którą Polska otrzymała przed prawie 600 laty, wytrwałości tak wielkiej, że nigdy nie pozwoliła odciągnąć się od niej ku jakiegokolwiek innej niż Chrystusowej dobrej nowinie... Starajcie się – aby to, co przez waszych przodków chlubnie niegdyś zostało zapoczątkowane i wytrwale przez nich aż do ostatniego dnia życia przekazywane, zostało przez was podjęte i przekazywane potomnym... Nie zapominajcie o waszych apostołach, Wojciechu i Stanisławie. My, biskupi, głosimy wam Ewangelię, ich krwią opieczętowaną; tę (Ewangelię) którą otrzymali od apostołów, my zaś od nich przez długą sukcesję biskupów i kapłanów. Przekazujemy wam to, co zostało nam przez nich powierzone – nie to, co sami wynaleźliśmy. Nie chodzi bowiem o rozum, ale o publiczną tradycję, która nie pochodzi od nas, lecz przez nas jest ukazywana i dokładnie tak, jak nam samym ukazana została. *Non institutores ipsi, sed sectatores; non ducentes, sed aequantes; non auctores, sed custodes.*”

Opierając się nie na sile swojego umysłu, lecz na liczbie argumentów, prawniczo wyszukanych z długiego łańcucha tradycji, Hozjusz był przekonany o posiadaniu prawdy obiektywnej. Dlatego wszelkie próby nowego odczytywania Ewangelii traktował jako kaprys człowieka, pychę, niebezpieczną pogoń za nowościami, rozbijacką robotę, niszczącą harmonię i jedność wysłużoną przez Chrystusa.

Chrystus wiąże teologię Hozjusza w zamkniętą całość. Jest w niej wciąż i na każdym miejscu obecny. Bóg, Pan, Pośrednik, Ofiara, Zbawiciel. „Zarówno ci, którzy od początku świata osiągnęli zbawienie, jak również ci, którzy aż do końca świata zbawienie osiągną, nie przez kogo innego je osiągnęli i osiągną, jak przez Chrystusa, który jest przez nas ofiarowany”. *Solus Chrystus est consolatio nostra, pax, quies et tranquillitas nostra.* Nie ma żadnego innego Chrystusa, jak tylko

ten, którego głosi Kościół Katolicki (Hozjusz uważał, że kto głosi innego, jest antychrystem i ateistą). Tylko ten Kościół kontynuuje misję zbawczą Chrystusa na ziemi. „Sam bowiem Bóg i Pan nasz Jezus Chrystus zebrał go i budował swoją krwią i dlatego raczył umrzeć, by synów Izraela, którzy byli rozproszeni, zgromadzić w jedno, tak by był jeden pasterz i jedna owczarnia”.

Dla kardynała misja zbawcza kościoła to *congregare in unum* przez włączanie wszystkich synów ludzkich w społeczność Chrystusową. Za św. Augustynem widzi ją jako dynamiczną *communio*, zarówno zewnętrznych objawów wiary, dyscypliny i uczestnictwa w sakramentach, jak też głębszego, niewidzialnego życia z Chrystusem w jego Ciele Mistycznym. Ten wewnętrzny organizm Ciała Mistycznego stanowi rację bytu organizmu zewnętrznego, reprezentowaną przez widzialną i hierarchiczną organizację Kościoła. W harmonijnej jedności element duchowy i widzialny zmierzają do osiągnięcia jedyne go celu: „żeby Chrystus był wszystkim dla wszystkich”. O tym, jak bardzo niewidzialna jedność wierzących z Chrystusem w Ciele Mistycznym miała służyć Hozjuszowi za argument absolutnej nierozzerwalności i jedności Kościoła widzialnego, świadczy jego kazanie wielkopostne w Elblągu (5 marca 1553): „Jezus jest naszą głową, a my jego ciałem. Patrzcie, oto cały Jezus: Chrystus głowa, a Kościół Katolicki jego Ciało. Kto ciało Chrystusa rozdziera, nie jest z Boga”. Ta prawda powraca tak często w pismach kardynała, że nie można jej przeoczyć. Zwracają na nią uwagę wszyscy teologowie, którzy zajmowali się jego nauką: J. Lortz, L. Bernacki, S. Frankl i J. Smoczyński.

Jedność Kościoła, wypływająca z samej jego istoty, którą stanowi niepodzielny, mistyczny Chrystus, przejawia się w jedności wiary, bo jak prawda z istoty swej nie może być wieloraką, tak też i jedność wypływa z istoty wiary, a nie z umowy wielu jednostek. Wewnętrzną, formalną przyczyną tej jedności jest Caritas – „która jest węzłem miłości” *in societate Spiritus, quae Alid non est, Guam coniunctio Fidelium, Guam efficit Spiritus Sanctus, per Guam unum corpus, unus spiritus sumus omnes*. Takiej doskonałej jedności wierzących Hozjusz pragnie i widzi ją w tysiącach wciąż narzucających się symboli: w sukni całodzianej Zbawiciela, której nawet żołnierze nie porwali, w ziarnach pszenicy, które razem tworzą jeden chleb eucharystyczny, i nawet w fakcie, że żołnierze rzymscy nie połamali nóg Chrystusa konającego na krzyżu.

Tej jedności, bez której Kościół istnieć nie może, tego najwyższego dobra, trzeba strzec za każdą cenę. Dla Hozjusza jest oczywiste, że w widzialnym organizmie Kościoła może się ona zachować i wciąż urzeczywistniać tylko dzięki jedności zarządzania. Tym ostatnim elementem kompletuje swoje pojęcie Kościoła, przedstawiając go jako doskonałą jedność społeczną. W tej społeczności hierarchiczna organizacja, z papieżem jako widzialną głową Kościoła, jest dla Hozjusza gwarantem i zewnętrzną przyczyną jego jedności. I dlatego właśnie ustanowił

Chrystus kapłaństwo z jego podwójną funkcją. „Jest ono doskonale jako sakrament” i jako takie – jak się wydaje – czerpie całą swą moc z wewnętrznej zasady jedności Kościoła – Caritas – łaski, „niedoskonałe zaś” od strony jurysdykcyjnej, „jako ochrona i zabezpieczenie jedności Kościoła, który bez kapłaństwa nie potrafiłby się zachować”.

W ten sposób Hozjusz nie tylko wskazuje na hierarchię jurysdykcyjną jako stróża jedności Kościoła, ale jednocześnie podkreślając jej niedoskonałość w tym względzie, sprowadza swoją teologię na ziemię i umieszcza ją w konkretnych warunkach, w swoich „nieszczęśliwych czasach, gdy Kościół nie jest już ziemią jednych ust, gdy nawet w tym samym mieście co innego brzmi z ambony jednej świątyni i co innego z innej”. Hozjusz uważa jednak, że w obrębie tego niedoskonałego kapłaństwa jurysdykcyjnego obowiązek czuwania nad jednością Kościoła nie jest rozłożony jednakowo. Wszystkim kapłanom nie można udzielić równej władzy, gdyż wtedy nie uniknęłoby się schizmy. „Duch Święty, chcąc zapobiec rozłamom w Kościele, lub gdy już – niestety – zrodziły się, jak najszybciej je wykorzenić, ustanowił biskupów, aby zarządzili Kościołem Bożym”. „Dla zapobieżenia schizmom – powtarza za św. Hieronimem – wybiera się jednego z kapłanów na biskupa”. Tak więc widzi Hozjusz genezę urzędu biskupiego w potrzebie zachowania jedności Kościoła *regendo*. Biskupi są jej stróżami zwyczajnymi, ale misję swoją wykonują w zależności od papieża, który będąc biskupem biskupów, jest *dux et princeps retinendae unitatis*, ponieważ takim został ustanowiony przez samego Chrystusa, *qui est Auctor constituendae unitatis*.

W ten sposób dla Hozjusza, który przyjmuje za św. Augustynem naukę o znamionach Kościoła, znamię jedności jest nadrzędne i wiodące. Z niego wyrasta i włącza się w spoisty system każdy element jego nauki (sakramentologia, zwłaszcza nauka o Eucharystii, o soborach etc.), także tej o pozostałych znamionach, z których apostołskość jest niejako kontynuacją nauki o jedności. Uważając bowiem, że „jest rzeczą niemożliwą zachować jedność Kościoła bez jednego zwierzchnika, któremu byliby posłuszni wszyscy”, Hozjusz zdecydowanie oddziela urząd biskupi od sakramentu. *Est autem episcopatus non ordinis nomen, quatenus ordo sacramentum est, verum dignitatis et officii*. „Biskupi nie różnią się bowiem od kapłanów święceniami (*ordine*), lecz godnością (*dignitate*)”, która jest władzą jurysdykcyjną tkwiącą w urzędzie (*officium*). Są – według Hozjusza – dwa urzędy: niższy – kapłaństwo jurysdykcyjne i wyższy – biskupstwo. W urzędzie zaś przez *dognitas* rozumie on władzę wynikającą z jego istoty (kapłańską, biskupią), a przez *potestas* zakres tej władzy. „A wśród biskupów – powiada – godność jest taka sama we wszystkich, różnią się tylko zakresem władzy (*potestate*). Tę samą godność posiada najniższy z biskupów, co i papież, który nie jest bardziej biskupem niż którykolwiek z tych, co ostatnie miejsce zajmują. Różni się zatem od nich tym, że sam posiada pełnię władzy, a oni jedynie w niej par-

tycypują”. *Hoc tantum differt [Summus Pontifex] ab aliis [episcopis], quod illi in partem sunt vocati sollicitudinis, penes hunc vero plenitudo est potestatis*. A bierze się to stąd, że władzę kluczy otrzymał – według Hozjusza – tylko Piotr. Dlatego papież dziedziczą po nim pełnię władzy *in apostolatu* (Sedes Apostolica), podczas gdy biskupi są następcami Apostołów tylko *in episcopatu*, tj. przez uczestnictwo w troskach następców św. Piotra o zachowanie nienaruszonego depozytu wiary i jedności Kościoła. Stąd *Ubi Petrus, ibi Ecclesia*. „Kto nie gromadzi z papieżem, rozprasza”. Jak dalece ta radykalna teoria, której Hozjusz nie wyrzekł się nawet po Soborze Trydenckim, jest zależna od poglądów Alberta Pigghe, autora dzieł z pewnością znanych biskupowi warmińskiemu, jest jeszcze do ustalenia.

Znamionami świętości (która jest, pomimo grzechów i nadużyć w Kościele, trwaniem w osobowej jedności i miłości Mistycznego Ciała Chrystusa), oraz katolickości, pojętej jako przestrzenna jedność wierzących, Hozjusz kompletuje swoją teologię, będącą przede wszystkim odpowiedzią na rozłam. Uważa, że wszelka próba wyłamania się z Kościoła tak pojętego jak on to przedstawił, lub jak raczej Kościół sam w ciągu wieków rozumiał, jest grzechem przeciw Duchowi Świętemu i rewolucją w każdym wymiarze. Jednocześnie nadal daje biskupom, stróżom jedności, pełną jurysdykcję nad odszczepieńcami, by perswazją, a nawet siłą, sprowadzić ich do jedności owczarni. Znamienne jest to, co pisze w zakończeniu swej *Confessio*, że skierowuje ją przede wszystkim do tych, *quorum cura fidei nostrae presertim commissa est, qui novis et peregrinis doctrinis abducti, nolunt nobiscum in Christi pace, in Ecclesiae catholicae unitate, in fraterna charitate gaudere, sed ab orbe terrarum, quo Ecclesia Catholica diffunditur, se dirimentes, in parte esse et pars dici*.



MOJE nie tylko rzymskie SPOTKANIA nie tylko z Włochami

W sumie ponad 17 lat mojego niezbyt nudnego, jak mi się wydaje, żywota spędziłem w Italii. Złożyły się na nie: 4 lata studiów na Rzymskim Uniwersytecie Gregoriańskim (1958–1962), prawie 2 lata pracy w komisjach przygotowujących posoborową Kapitułę Odnowy mojego Zgromadzenia Zakonnego Pasjonistów (luty 1967–listopad 1968); 3 miesiące kwerend w archiwach włoskich materiałów do biografii kard. Stanisława Hozjusza w r. 1972; jeszcze jeden miesięczny pobyt w Rzymie na następnej kapitule generalnej w 1976 r., trzymiesięczne stypendium rzymskie Fundacji *Centro di Studi Europei* w 1978 r. oraz kilka krótkich wizyt w Rzymie i Mediolanie w sprawach Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, którego byłem profesorem, i w Akademii św. Karola Boromeusza, której członkiem zostałem w r. 1978; następnie miały miejsce 2 półroczne pobyty w Wiecznym Mieście w latach 1983–1984 w ramach współpracy z Fundacją Lanckorońskich i Polskim Instytutem Historycznym w Rzymie, zakończone stałym zatrudnieniem w tych instytucjach i przeniesieniem się na pełne 10 lat z Polski do Włoch (1984–1994) w charakterze osoby odpowiedzialnej za sprawy edytorskie ww. Instytutu.

W czasie tych pobytów zasadniczo mieszkalem w Rzymie, ale nie brakowało mi okazji do poznawania i podziwiania kraju, „gdzie cytryna dojrzewa” i gdzie tyle wspaniałych pomników pozostawiła historia. Spotkania umożliwiali mi dobrzy ludzie – przyjaźni i gościnni Włosi, zwłaszcza współbracia zakonnicy, z których uczciwość nakazuje mi wymienić przede wszystkim kolejnych przełożonych generalnych oraz kolegów szkolnych, z niezapomnianym Flavio Di Bernardo, świetnie zapowiadającym się historykiem, zasztyletowanym 23 kwietnia 1982 r. pod Koloseum, przez szaleńca, gdy wieczorem wracał z wykładów w *Antoniano*.

Ze wszystkich tych spotkań nie czyniłem wówczas (nie mam takiego zwyczaju) żadnych notatek. Wszystkie więc odtwarzam z pamięci, która (zwłaszcza

w odniesieniu do mojego drugiego, bogatego w wydarzenia i skomplikowanego pobytu w Italii) może zawodzić. Przeto za wszystkie nieścisłości w rejestracji moich kolejnych pobytów we Włoszech najmocniej przepraszam.

Lata 1958–1962

z późniejszymi konsekwencjami

W marcu 1957 r. odwiedził polskich pasjonistów przełożony generalny o. Malcolm La Velle, Amerykanin wybrany na to stanowisko w roku 1952 przez XXXVI Kapitułę Generalną. Po rozmowach z zakonnikami i przełożonymi lokalnymi o. generał zaproponował, by wysłać na studia do Rzymu na jego koszt jednego z 7 neoprezbiterów, wyświęconych na kapłanów 2 lutego tego roku. Wybór padł na mnie. Byłem bardzo szczęśliwy, gdyż od dawna marzyłem o kontynuowaniu nauki o historii Kościoła w Wiecznym Mieście.

Natychmiast złożyłem w Warszawie podanie o paszport, ale władze komunistyczne wciąż mi go odmawiały. Na ich propozycje współpracy odpowiadałem, że mogę się jej podjąć jedynie za wiedzą i zgodą moich przełożonych, co zostało zdecydowanie wykluczone. Po drugiej odmowie straciłem nadzieję, że moje marzenia będą mogły się spełnić. Nie rezygnowałem jednak. W którymś z czasopism zakonnych, jakie po 1956 r. zaczęły docierać do nas z Włoch, przeczytałem artykuł o bliskich związkach pasjonistów toskańskich z burmistrzem Florencji, Giorgio La Pirą. Periodyk dotarł do Polski w czasie, gdy nasza komunistyczna prasa dużo pisała o zjeździe burmistrzów stolic świata, zorganizowanym przez tego gorliwego katolika i nieco naiwnego pacyfistę we Florencji. W gazetach mówiono dużo o roli, jaką miał na tym spotkaniu odegrać pierwszy sekretarz warszawskiego komitetu PZPR, Jerzy Albrecht, pełniący faktycznie funkcję prezydenta polskiej stolicy. Uznałem to za ostatnią szansę. Natychmiast napisałem list do o. generała z prośbą, by – jeśli to możliwe – przekonał La Pirę do interwencji u Albrechta w mojej sprawie.

Poskutkowało. Po kilku tygodniach otrzymałem zaproszenie do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych w celu omówienia ewentualnego pozwolenia na wyjazd do Włoch. Jadąc do Warszawy byłem niemal pewny, że je otrzymam. Urzędnicy zachowywali się wyjątkowo grzecznie. Nie było mowy o podpisywaniu czegokolwiek. Na koniec jednak przypomniano o obywatelskim obowiązku nieszkodzenia za granicą interesom Polski Ludowej. Po kilku dniach miałem paszport w rękę.

Z Warszawy wyjechałem 7 lipca wieczorem. Gdy pociąg ruszył, miałem uczucie oddalania się w pustkę – nie znałem kraju, w którym czekało mnie kilka lat

życia, ani ludzi, z którymi miałem się spotkać (z wyjątkiem o. generała La Velle, którego wysoka funkcja nie dawała, w moim mniemaniu, szans na bliskie kontakty; myliłem się – troszczył się o mnie i moje sprawy po ojcowsku). Przez Czechosłowację, w zaryglowanym wagonie dotarłem następnego dnia rano do granicy Wolnego Świata. Pamiętam, że przez pas zaoranej ziemi granicznej spokojnie maszerowała kura. Jeden z towarzyszy podróży, zobaczywszy ją, powiedział, że „szmugluje socjalistyczne jajka na Zachód”. Przez cały dzień, czekając na pociąg do Rzymu, syciłem oczy pięknem cesarskiego Wiednia. Emocje sięgnęły szczytu, gdy późnym popołudniem następnego dnia ukazały się na horyzoncie domy i wieże kościołów Wiecznego Miasta. Nareszcie znalazłem się u celu mych marzeń.

Na dworcu Termini oczekiwał mnie delegat o. generała w towarzystwie wyjątkowego pasjonisty Polaka, br. Kazimierza Staszewskiego, potomka szlachty kresowej z podolskiej Czerniawy. Przybył. on pieszo do Rzymu w 1902 r., aby nawiedzić groby Apostołów, a znalazł pasjonistów. W 1923 r. zakładał razem z o. Juliuszem Dzikowskim nasze zgromadzenie w odrodzonej Polsce, lecz po niespełna siedmiu latach powrócił zgodnie z wolą przełożonych, do Italii, która stała się dla niego drugą Ojczyzną. To on, gorący patriota polsko-włoski, stary rzymski bywalec i świątły (mimo niskiej pozycji w zakonie) zakonnik, uczył mnie wszystkiego, co było potrzebne do zadomowienia się nad Tybrem. Długie „rekreacyjne” rozmowy z nim były dla mnie egzaminem i zarazem powtórką z historii zgromadzenia; ubogaczyły moją niewielką znajomość języka włoskiego i poszerzały wiedzę o Italii. Parzył dla zakonników wyśmienitą włoską kawę – pokorny, zawsze pogodny, uśmiechnięty i wszystkim życzliwy. Wkrótce po moim przyjeździe zaczął jednak tracić siły (kłopoty z krążeniem krwi). Miałem szczęście być przy nim 28 kwietnia 1962 r. na Monte Celio, kiedy to w budujący sposób dokonał swego żywota. Został pogrzebany we wspólnym grobowcu pasjonistów rzymskich na Campo Verano.

Oczywiście pierwszą rzeczą, którą uczyniłem po dotarciu do celu, było napisanie listu do pana La Piry z podziękowaniem za otwarcie mi wrót do pięknej Italii. Nie było mi dane spotkać osobiście tego niezwykłego człowieka, dzisiaj kandydata na ołtarze, który naiwnie wierzył, że – odwołując się do Ewangelii – można nawrócić nawet komunistów. Zmarł we Florencji 5 listopada 1977 r. w opinii świętości.

*

Pierwsze dni pobytu w Rzymie upływały na „spotkaniach” z zabytkami i ze współbraćmi pasjonistami, tworzącymi międzynarodową wspólnotę żyjącą w naj-

piękniejszym miejscu stolicy Włoch – na Monte Celio, między Koloseum, Palatynem i Termami Karakalli. Miejsce to przed moim przybyciem urzekło już wielu Polaków, jacy w przeszłości otarli się o nie, odprawiając w klasztorze pasjonistów sławne rzymskie rekolekcje. „Rekolekcje dziesięciodniowe odbyłem” – pisał w 1829 r. jeden z nich, były legionista napoleoński, literat złotego wieku, Stanisław Chołoniewski – „w najpiękniejszym miejscu, jakie sobie wystawić możecie, na górze *Coelium*, w klasztorze OO. Passyonistów, wśród gajów cyprysowych. Z okna rozwaliny Koloseum, pałaców Cezarów i inne obrazy znikomości świata jednym rzutem oka objąć można było. Z daleka błyszczą gmachy Rzymu [...]. Co dzień przed oczyma miałem przykłady życia pokucie i rozmyślaniu Męki Pańskiej poświęconego. Zakonnicy Passyoniści [...] wszystkich przykładem raczej niż wymową uczą mądrości Krzyża, która głupstwem jest dla świata. Ale *homo carnalis non percipit, quae sunt spiritualia*. Tegom się bardziej niż kiedy własnym doświadczeniem w tych niewielu dniach nauczył” (list do Mikołaja Grochowskiego, cytowany w książce Jana Badeniego TJ, ks. Stanisław Chołoniewski, Kraków 1888, s. 190). Podziwiałem i uczyłem się także ja.

Następnego dnia po przybyciu do klasztoru na Monte Celio spotkałem na korytarzu bardzo dostojnie wyglądającego księdza w czarnej sutannie. Przekonany, że jest to jeden z licznych dygnitarzy watykańskich (może kardynał?), którzy – jak mi opowiadał jeszcze w Polsce rzymski bywalec o. Michał Stolarczyk – licznie odwiedzają urocze wzgórze obok Koloseum w celu odpoczynku i rekreacji – ucałowałem podaną mi rękę z rytualnym przyklęknięciem. Patrzył na mnie ze zdziwieniem. Potem powiedziano mi, że jest to ksiądz włoski, skazany na pokutę w klasztorze za jakieś nadużycia finansowe, popełnione przy budowie kościoła. Ów domniemany *monsignore* był później moim gorliwym ministrantem, służącym do mszy, którą zazwyczaj odprawiałem w kaplicy *degli esercitanti*.

Po nawiedzeniu św. Piotra w bazylice watykańskiej oraz innych najważniejszych kościołów Rzymu udałem się do letniej rezydencji pasjonistów rzymskich w Rocca di Papa (Squarciarelli) w Górach Albańskich, ponieważ mój dobroczyńca, o. generał Malcolm La Velle, uznał że w lipcu w Rzymie jest zbyt gorąco dla „wychłodzonego” Polaka.

Był więc krótki pobyt w Rocca nie tylko okazją do ochłonięcia po pierwszych wrażeniach ze spotkania z Wiecznym Miastem, ale także do zobaczenia na własne oczy papieża, przebywającego w sąsiadującym Castel Gandolfo. Pewnego lipcowego wieczoru wziąłem więc udział w publicznej audyencji na dziedzińcu papieskiego pałacu. Pius XII zrobił na mnie wówczas ogromne wrażenie. Biała postać następcy św. Piotra wydała mi się niemal eteryczna, a gest jego ostatniego błogosławieństwa przyjąłem jak pożegnanie Anioła. Wydawało mi się, że choć papież widzi i błogosławi wszystkich, to jednak patrzy tylko na mnie. Coś takiego przeżył przed laty Oscar Wilde, uczestnicząc w 1900 r. w audyencji u Leona XIII.

To ówczesne zauroczenie Piusem XII pomógł mi później stonować mój profesor na *Gregorianie*, o. Robert Leiber TJ, jego sekretarz i doradca, który w serii wykładów na temat tzw. proroctw Malachiasza, odważył się skorygować malachiaszowy przydomek papieża Pacelli „Pastor Angelicus”, zastępując go wymyślnym przez siebie „Filmstar” (co wówczas przyjąłem ze zgrozzeniem).

Mimowolnie potwierdziła mi później opinię Leibera polska malarka mieszkająca w Rzymie, Kazimiera Dąbrowska, autorka powszechnie podziwianego znaczka watykańskiego ze św. Marią Goretti. Postulator generalny pasjonistów, o. Karol Lizarraga, zachwycony jej dziełem, poprosił mnie o jej odnalezienie i zaproponowanie wykonania portretu założyciela zgromadzenia, św. Pawła od Krzyża (myśląc zapewne o znaczku, który miał promować postać Świętego). W czasie spotkania, które zaaranżowałem, ta niezwykle wymowna pani zarzuciła nas opowieściami o niezwyklej przystępności Piusa XII, który miał dać jej wolny wstęp o każdej porze do apartamentów papieskich na Watykanie i pozować „na zawołanie” w najróżniejszych pozycjach. Na dowód tego pokazała nam, znajdującą się w pokoju obok, galerię swoich szkiców do papieskiego portretu. Jakich tam nie było gestów błogosławienia, wzniesionych rąk, nabożnego skupienia na modlitwie. Oglądając te arcydzieła pomyślałem sobie, że jednak Leiber miał rację.

Ostatecznie pogrzebał moje uwielbienie dla Piusa XII ks. prałat Walerian Myszczowicz, przytaczając w swoich uroczych *Gawędach o czasach i ludziach*, anegdotę powszechnie opowiadaną przez rzymian tuż przed wojną 1939 r.: „Pius X był święty, ale o tym nie wiedział; Pius XI nie był święty i był tego całkowicie świadomy; Pius XII jest święty i wie o tym bardzo dobrze”.

Kilka tygodni po moim przyjeździe do Rzymu, papież zachorował. Po mieście zaczęły krążyć niewybredne plotki o jego chorobie i o roli, jaką przy jego łóżu spełniała niemiecka zakonnica, s. Paschalina. Usiłowałem bronić się przed tymi złośliwymi pomówieniami, ale sam papież przeciął nić spekulacji, oddając życie 9 października 1958 roku. Zdegustowany złośliwymi językami, świadomie nie poszedłem na wielki pochód ze zwłokami papieża z Castel Gandolfo do Rzymu, ograniczając się jedynie do obejrzenia transmisji telewizyjnej.

Po zakończeniu uroczystości pogrzebowych Piusa XII i otwarciu konklawe, rozpoczęło się codzienne bieganie na plac św. Piotra (pieszo z Monte Celio do Watykanu!), w oczekiwaniu na biały pasek dymu, który miał oznajmić, że następca zmarłego papieża został wybrany. Przybywały wówczas – przeważnie pieszo, gdyż autobusy do Watykanu nie kursowały – rzesze rzymian i turystów. Wreszcie po 4 lub 5 dniach biegania, ukazała się nad dachem Sykstyny ni to ciemna, ni biała smużka dymu, która w końcu nabrała oczekiwanego koloru, wywołując powszechny entuzjazm ludzi stojących obok mnie. „Habemus Papam!”. Spodziewałem się, podobnie jak wielu innych, wyboru ormiańskiego kardynała G.P.

Agagianiana. Wybrańcem został jednak kard. Angelo Giuseppe Roncalli, „qui nomen sibi imposuit Joannis vigesimi tertii”. Jan XXIII wydał mi się nieco ociężały, gdy niezgrabnym gestem pierwszy raz pozdrowiał wiwatujący tłum. Wkrótce jednak zdobył sobie także i moją sympatię przez swą niewymuszoną prostotę i wyjątkowe poczucie humoru – antytezę dobrze wyćwiczonych gestów i słów poprzednika. W czasie jednej z pierwszych audiencji w bazylice św. Piotra, niesiony dawnym zwyczajem na *sedia gestatoria*, gdy usłyszał głośno mówiącą po francusku kobietę, nieświadomą że zna on dobrze ten język: „Jaki ten nowy papież jest brzydki!”, miał powiedzieć: „A co pani myśli, że konklawe to konkurs piękności?”.

Okazja „dotknięcia” nowego papieża nadarzyła mi się, gdy Jan XXIII postanowił spotkać się po raz pierwszy z klerem rzymskim u Świętych Jana i Pawła, w klasztorze pasjonistów na Monte Celio. Po spotkaniu z klerem diecezjalnym zaplanowano spotkanie partykularne z zakonnikami Męki Pańskiej w dużej kaplicy domowej na parterze pomieszczeń klasztornych. Poszedłem tam godzinę wcześniej, by zająć jak najlepsze miejsce, tuż obok kłęcznika, na którym papież miał przez chwilę adorować Najświętszy Sakrament. Gdy Ojciec Święty przyszedł i, po chwili modlitwy, wstał i odwrócił się twarzą do zakonników, znalazłem się tuż za nim. Nie mogłem więc patrzeć wprost na jego oblicze, jak zamierzałem; mogłem za to dokładnie zobaczyć kark Namiestnika Chrystusa i podziwiać kołnierz białej koszuli, wystający spod sutanny niezbyt wysokiego papieża.

Nigdy potem nie było mi dane znaleźć się tak blisko Jana XXIII, ale mogłem widzieć go jeszcze niejedną raz podczas licznych celebracji liturgicznych, w których uczestniczyłem. Należy do nich pierwsza po wojnie procesja Bożego Ciała idąca ulicami Rzymu, od Placu Weneckiego do Koloseum, w czerwcu 1959 r., kiedy to papież dołączył do pochodu w połowie drogi, wywołując niesamowity entuzjazm, oraz msza kanonizacyjna św. Marcina de Porres w bazylice watykańskiej 6 maja 1962 r., podczas której uderzyło mnie to, że papież spożywał Najświętszą Postać Krwi Chrystusa przez szklaną rurkę. Jak się dowiedziałem później, była to, zarzucona wkrótce, pozostałość z czasów renesansu, dyktowana prawdopodobnie obawą przed otruciem Namiestnika Chrystusowego.

Nie miałem szczęścia spotkać się z następcami Jana XXIII: Pawłem VI i Janem Pawłem I, ponieważ przebywałem w czasie ich pontyfikatów poza Italią. W Polsce, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, rozpoczynała się wtedy moja historia kontaktów z profesorem tejże uczelni, arcybiskupem metropolitą krakowskim Karolem Wojtyłą, przyszłym papieżem Janem Pawłem II. Jej kontynuacja nastąpi w kolejnych okresach moich rzymskich spotkań.

Pierwsze emocje związane z próbami zobaczenia Głowy Kościoła nie mogły przesłonić chęci poznania niżej stojących hierarchów kościelnych, zwłaszcza

polских. Wypadało przede wszystkim złożyć wizytę duszpasterzowi polskiej emigracji, wielce zasłużonemu ks. arcybiskupowi Józefowi Gawlinie. Uczyniłem to któregoś dnia w pierwszych tygodniach pobytu w Wiecznym Mieście. Zostałem przyjęty bardzo serdecznie. Na początek ks. arcybiskup zapytał mnie z jakiej części Polski pochodzę? Gdy mu powiedziałem, że urodziłem się pod Ciechanowem, rozrzewnił się: „W Ciechanowie odprawiłem w 1939 r. ostatnią mszę św. polową dla wojska w wolnej ojczyźnie”. Potem wspominał swoje wojenne przeżycia w Rosji i na Bliskim Wschodzie, po wyjściu z Armią Andersa z „niehumanitarnej ziemi”. Miał wielki żal do prezydenta Franklina Delano Roosevelta za to, że gdy prosił go o pomoc w ratowaniu sierot, które udało się wyprowadzić z wojskiem z niewoli, ten mu odpowiedział: „Prezydent USA ma ważniejsze sprawy do załatwiania, niż troszczyć się o polskie dzieci”. To pierwsze spotkanie z heroicznym biskupem stało się początkiem relacji więcej niż przyjaznych. Kazał mi częściej przychodzić do siebie na *Botteghe Oscure* i zwracać się do niego, gdy będę potrzebował pomocy.

Skorzystałem z tej propozycji, gdy, po obronie doktoratu z historii w maju 1962 r., o. generał oświadczył mi, że mam wracać do Polski, by wesprzeć młodą polską prowincję pasjonistów w dziele wychowania młodzieży zakonnej, ale – dla zrekompensowania wcześniej uczynionej obietnicy pozostawienia mnie przy swoim boku jako sekretarza – zaproponował sfinansowanie, przed ostatecznym powrotem (wydawało się nam wtedy, że już więcej z komunistycznej Polski mnie nie wypuszczą), wycieczki po Europie. Mój PRL-owski paszport (ważny tylko na Austrię i Włochy) nie dawał takiej możliwości. Zwróciłem się więc do abpa Gawliny z pytaniem czy jest możliwe przyznanie mi krótkoterminowego paszportu watykańskiego, słyszałem bowiem o księżach, którzy z takiego przywileju korzystali. Ksiądz arcybiskup odpowiedział, że on mi taki paszport szybko załatwi. Faktycznie, już następnego dnia otrzymałem informację z Sekretariatu Stanu, że mogę się zgłosić po odbiór tego bardzo specyficznego dokumentu, który straż graniczne Zachodniej Europy obracały w rękach, nie bardzo wiedząc, co z tym fantem zrobić. Dzięki niemu, wracając do Polski, po przekroczeniu granicy włosko-austriackiej i zdeponowaniu w przechowalni dworcowej w Innsbrucku dużego bagażu, głównie książkowego, mogłem – podróżując pociągami – zwiedzić w czerwcu 1962 r.: Zürich, Bern i Lozannę w Szwajcarii, Lyon, Awinion, Lourdes, Bordeaux i Paryż we Francji, Brukselę i Antwerpię w Belgii, Amsterdam, Hagę i Utrecht w Holandii oraz Kolonię i Monachium w Niemczech. W Wiedniu, po ponownym przekroczeniu granicy austriackiej i odebraniu bagażu z Innsbrucku, zwróciłem paszport w nuncjaturze, zgodnie z poleceniem wystawiciela, i – po krótkim (już dla władz komunistycznych „legalnym”) odpoczynku w pięknym klasztorze pasjonistów Maria Schutz na Semmeringu, dożgonnie wdzięczny o. generałowi La Velle i arcybiskupowi Gawlinie, których już mi nie było dane

spotkać w czasie następnych wizyt w Italii – powróciłem pod „opiekuńcze” skrzydła PRL-u. O. Malcolm zakończył swoją kadencję na stanowisku przełożonego generalnego pasjonistów i powrócił do USA w 1964 r., gdzie zmarł 5 września 1984 r. w Chicago – „wieczny odpoczynek racz mu dać, Panie!”. Arcybiskup-generał – duszpasterz polskich wojennych i powojennych tułaczy – odszedł na Wieczną Służbę z Wiecznego Miasta 21 września 1964 roku. Mogłem osobiście podziękować tylko jego prochom dopiero w roku 1968 nad grobem na Monte Cassino, gdzie razem z gen. Władysławem Andersem, dołączył do szeregu swoich żołnierzy, którzy oddali życie za ojczyznę w największej bitwie drugiej wojny światowej.

Nie pamiętam jak i kiedy poznałem ks. Waleriana Meysztowicza. Było to na pewno w pierwszych miesiącach mojego pobytu w Rzymie. Wielka, dobrodusza, emanująca wewnętrznym pokojem postać księdza prałata jawi się w mojej pamięci za każdym razem, kiedy wspominam lub ktoś mi przypomina moją „karierę” naukową. Tkwi także w pamięci wspomnienie pierwszej z wielu wizyt w jego mieszkaniu przy Via degli Scipioni: duży, nieco ciemny pokój z wielkim biurkiem, nad którym wisiał na ścianie rzucający się w oczy portret marszałka Piłsudskiego. Kuchnię – miejsce uznawane przez Włochów za najbardziej godne częstowania gości posiłkami, w którym „królowała” zawsze miła, gościnna i bezgranicznie oddana swemu *Padrone* Giulia – poznałem dopiero później, w czasie licznych kolacji, na które mnie zapraszał, głównie po to, bym poznał wiele ciekawych osób: najpierw Karłę (hrabinę Karolinę Lanckorońską), potem znienawidzonego przez komunistów dyrektora Radia Wolna Europa ks. Kirschke, nieco ekscentryczną p. Irenę Komorowską, żonę dowódcy powstania warszawskiego generała Bora (by ośmielić mnie, wyraźnie stremowanego, nieobytego z salonowym *savoir vivre*, rozbiła na swej siwej, ufryzowanej głowie podane w skorupce jajko na twardo), i całą plejadę innych.

Szczególną rolę miało – w mniemaniu ks. Meysztowicza – spełniać zapraszanie mnie na naukowe spotkania dyskusyjne, organizowane w jego mieszkaniu przy Via degli Scipioni w ramach akcji odczytowej Polskiego Instytutu Historycznego w Rzymie. Były to już ostatnie tego typu zebrania, zastępowane stopniowo koncentracją na działalności wydawniczej źródeł do historii ojczystej. Zapamiętałem takie, które było poświęcone odkryciom z Qumran. Referent, ks. Józef Milik, uznany autorytet w tej materii, mówił bardzo interesująco o tych niezwykłych wykopaliskach.

Ogromna wiedza historyczna ks. prałata (choć z wykształcenia był prawnikiem), nabyta na studiach w Archiwum Watykańskim (w czasie wojny, kiedy to Pius XII przyjmował go z ojcem w „Azylu św. Marty”, chroniąc przed represjami hitlerowskimi), pomogła mi w prowadzeniu kwerendy materiałów do wybranego tematu moich studiów – działalności kardynała Stanisława Hozjusza na Soborze

Trydenckim. Z pomocą jego niezwykle użytecznego cienkiego zeszytu, opisującego *polonica* w ASV (*Repertorium bibliographicum pro rebus polonicis Archivi Secreti Vaticani*, Rzym 1948), który otrzymałem od niego w darze, oraz praktycznych uwag podawanych w rozmowach, mogłem skutecznie uzupełniać wiadomości, przekazywane mi na Wydziale Historycznym PUG przez jezuickich profesorów.

Uczył mnie on także rozumienia Włochów. Na ich rzucające się w oczy wady (efekciarstwo, handlarski spryt, wielomówność) kazał patrzeć przez pryzmat ewidentnych zalet – bezinteresownej uczynności, wysokiej kultury osobistej i znajomości ich bogatej historii, odziedziczonej po starożytnych Rzymianach. Utkwił mi w pamięci przykład, który kiedyś przedstawił. Otóż wracał taksówką do domu przy Via Degli Scipioni. Po drodze kierowca, szeregowy Włoch, wyłożył mu fachowo całe dzieje rzymskich Scypionów. I tę właśnie kulturę, nieograniczoną jedynie do elit jak u nas, cenił sobie ks. prałat bardzo wysoko. Potwierdzenie owej oceny znalazłem wkrótce – w czasie podróży pociągiem z Wiednia do Rzymu z pierwszych wakacji spędzonych w Austrii. W moim przedziale młody Włoch usiłował zdobyć sobie względy młodej cudzoziemki, towarzyszki podróży, recytując jej całe fragmenty *Romea i Julii*.

Ks. Meysztowicz wspierał mnie swą obecnością podczas obrony pracy doktorskiej o Hozjuszu (6 maja 1962 r.), a po moim wyjeździe z Rzymu do Polski nie ustawał w rekomendowaniu mojej osoby ks. prymasowi Stefanowi Wyszyńskiemu oraz katolickim środowiskom akademickim (na lubelskim KUL-u i w warszawskiej ATK). Jemu zawdzięczam desygnowanie mnie do grona przyszłych wydawców *Acts et documents du Saint-Siège relatifs au Second Guerre Mondiale*. Dyskretna informacja o tym, przekazana przez (chyba znanego mi) donosiciela do władz PRL-u, spowodowała zdecydowaną odmowę przyznania mi paszportu na ponowny wyjazd do Italii w r. 1964. Wreszcie w roku 1969 ks. prałat uzyskał obietnicę zatrudnienia mnie na KUL-u przez ówczesnego rektora tej uczelni, ks. prof. Mariana Rechowicza. W ten sposób, dzięki ks. Meysztowiczowi, zostałem w październiku tego roku najpierw asystentem ks. Rechowicza, a potem adiunktem i profesorem lubelskiej uczelni.

Nie muszę dodawać, że także podczas następnych wizyt w Rzymie odbierałem liczne dowody życzliwości od księdza prałata. W tym czasie zaczął on zdecydowanie niedomagać, aż w końcu znalazł się w klinice, w której odwiedziłem go po raz ostatni w 1981 roku. Wciąż życzliwie zainteresowany moimi pracami, żegnał się słowami „a rivederci” – myśląc zapewne o Niebie. Zmarł w wieku 90 lat, 29 maja 1982 r. „Bonum certamen certavit, cursum consummavit, fidei servavit” – napisano pod jego portretem na pamiątkowym obrazku, wydanym z okazji jego odejścia. O jego grób na Campo Verano troszczyły się wspólnie wierne jego współpracownicy i opiekunki – Giulia i profesor Carla Lanckorońska. RIP!

Hrabinę, która troskę o mnie przejęła od prałata, zapamiętałem z tamtych czasów biegającą po czytelní głównej Biblioteki Watykańskiej w poszukiwaniu materiałów do przypisów wydawanych przez siebie tomów *Elementów* „ad fontium editiones” z archiwów duńskich i angielskich. Podzielała w całości poglądy polityczne i społeczne ks. Meysztowicza. Tych ostatnich, skrajnie konserwatywnych, wyrażonych zwłaszcza w *Gawędach* autorstwa księdza, nie podzielałem ja, ale o tym z nimi nie mówiłem. Już wtedy pani profesor wyrażała chęć zaangażowania mnie w prace edytorskie Instytutu. Nie mogłem jednak czynić wówczas jakichkolwiek obietnic. Gdy zaistniała taka możliwość po wyborze polskiego papieża, stała się moją główną protektorką i patronką poczynañ naukowych przez ponad 10 lat mojego ostatniego pobytu w Wiecznym Mieście (o czym będzie mowa *suo loco*).

Inne ważne figury „życia polskiego w Rzymie” (nawiązując do tytułu książki M. Loreta) poznawałem stopniowo na spotkaniach, organizowanych przez Siostry Zmartwychwstanki w ich domu generalnym przy Via Marcantonio Colonna w drugie dni świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Zbierało się na nich – nieliczne wówczas w Wiecznym Mieście – duchowieństwo polskie, diecezjalne i zakonne, by śpiewać ojczyste kolędy i pieśni, rozmawiać o „wszystkich naszych sprawach” i w ten sposób łagodzić tęsknotę za krajem.

Czasem uświatniali te spotkania biskupi przybyli do Rzymu *ad limina* lub w innych celach. Z tych zapamiętałem sympatyczną postać ks. arcybiskupa Bolesława Kominka, późniejszego kardynała, który na jednym ze spotkań opowiadał z humorem najnowsze anegdoty polityczne *à la Miczurin*, krążące po Polsce: jak skutecznie wprowadzić, za przykładem Związku Radzieckiego, powszechną elektryfikację wsi przez skrzyżowanie znanego pasożyta z robaczkiem świętojańskim, i jak udaną krzyżówką dżemu z pieprzem są zebrania partyjne w PRL-u.

Na tych spotkaniach poznałem o. Józefa Warszawskiego TJ, będącego w zaawansowanym wieku, lecz wciąż tryskającego niespożytą energią patriotę. O tej postaci opowiadał na innym spotkaniu towarzyskim (w Kolegium Polskim na Awentynie) znany biblista, ks. Eugeniusz Dąbrowski: pewnej nocy, w czasie powstania 1944 r., od którego – *nomen omen* – Warszawski wziął swoje nazwisko, zapukał on do okna ks. Dąbrowskiego. Gdy ten je otworzył, z przerażeniem ujrzał najpierw wycelowany w siebie pistolet, a potem dopiero twarz niespodziewanego gościa.

Człowiekiem konspiracji – choć oficjalnie zajmował się poezjami Sarbiewskiego i Mickiewicza – pozostał o. Warszawski także na wygnaniu. Przed moim wyjazdem z Rzymu do kraju w 1962 r. przyjechał na Monte Celio, by wręczyć mi list, adresowany do pewnej osoby w Polsce (poza Warszawą), z prośbą bym nie pokazywał go nikomu i oddał osobiście do rąk adresata. Przyjąłem, ale zabrakło

mi odwagi, by spełnić jego prośbę. Ewidentnie śledzony przez SB, czego dowodem była bardzo szczegółowa rewizja moich książek, bałem się narazić zarówno odbiorcę, jak i siebie. List przewiozłem przez granicę, ale go spaliłem. O. Warszawski miał mi to potem za złe i w czasie następnych spotkań w Rzymie już się ze mną nie kontaktował.

Inną ciekawą postacią, spotkaną po raz pierwszy u zmartwychwstanek, był krakowski historyk sztuki, ks. Jerzy Langman, były więzień Buchenwaldu. On to zorganizował dla młodych księży, nowo przybyłych do Rzymu, zbiorowe zwiedzanie najciekawszych zabytków i dzieł sztuki Wiecznego Miasta. Raz w tygodniu zbieraliśmy się w umówionym miejscu, by oglądać dzieła, jakich nikt, poza ks. Langmanem, nie był w stanie nie tyle wynaleźć, ile opisać i umiejscowić w czasie i okolicznościach historycznych. Czynił to w sposób lekki i przyjemny, przeplatając opowiadanie anegdotami, które rozśmieszały nie tylko nas, ale także i przygodnych turystów, nierozumiejących języka polskiego, jak to było choćby w Muzeum Kapitołińskim, gdzie na przykładzie zgromadzonych tam rzeźb głów i popiersi starożytnych dał nam doskonałe studium portretu rzymskiego.

Jako jeden ze współorganizatorów takich spotkań, często odwiedzałem ks. Langmana w jego mieszkaniu, które wynajmował gdzieś w rejonie *ai Monti*. Czego tam nie było? Portrety, rzeźby, zbroje i inne *curiosa*, które wypełniały całą dostępną przestrzeń, nie pozwalając swobodnie poruszać się gospodarzowi i jego gościom.

Niestety, te arcyciekawe *itineraria Romana* skończyły się dla mnie wraz pierwszym wyjazdem z Wiecznego Miasta w 1962 roku. W czasie moich następnych pobytów albo nikt takich spotkań nie organizował, albo już ks. Langmana w Rzymie nie było. Pod koniec lat siedemdziesiątych powrócił on do Krakowa, ale zaśluzonego żywota dokonał w 1982 roku w Wiecznym Mieście.

Jednak nie wszystko w czasie tego pierwszego pobytu w Italii koncentrowało się na spotkaniach z ważnymi osobistościami. Wciąż była żywa chęć poznawania kraju i ludzi. Umożliwiały mi to potrzeby duszpasterskie, zgłaszane do przełożonego pasjonistów rzymskich przez różne zakony żeńskie i duchowieństwo parafialne. Po ok. pół roku pobytu w Rzymie zacząłem odprawiać msze święte dla zakonnic Najświętszej Krwi Chrystusa w ich kościele przy Via San Giovanni, dla chorych w kaplicy szpitala wojskowego przy Piazza Celimontana oraz dla starców w domu opieki, mieszczącym się przy starożytnej bazylice dei Quattro Coronati. Sporadycznie wysyłano mnie na udzielanie spowiedzi w różnych parafiach Wiecznego Miasta.

Wreszcie, po niespełna roku spędzonym w Italii, zaproponowano mi wyjazd do tokańskiej parafii w Roselle pod Grosseto, bym w Wielkim Tygodniu pomagał tamtejszemu proboszczowi w spowiadaniu jego owieczek. Miało to miejsce

w 1959 r. Wówczas po raz pierwszy mogłem uczestniczyć w hałaśliwej, niemal teatralnej *processione di Gesù Morto* w Wielki Piątek, przed którą, już w kościele, proboszcz zaproponował mi, bym – jako pasjonista – powiedział na zakończenie kilka słów o Męce Pańskiej. Zgodziłem się, ponieważ w momencie rozpoczęcia uroczystości w świątyni było pusto, ale gdy wyszliśmy na zewnątrz, ogarnął mnie strach. Tłumy biegały i krzyczały.. Idąc w tej niezwykle procesji cały czas miałem cichą nadzieję, że po jej zakończeniu ludzie ci nie wejdą do kościoła, tak jak nie było ich w nim na rozpoczęciu nabożeństwa. Jednak, ku memu przerażeniu, weszli. Mówiłem coś *ex promptu* o miłości ku Panu Jezusowi Ukrzyżowanemu, ale czasem brakowało mi odpowiednich słów, by wyrazić swoje uczucia. Skutkowało to „krążeniem” wokół tematu, by w międzyczasie odnaleźć słowo, które mi było potrzebne. Jakoś dobrnąłem do końca. Nazajutrz, po rezurekcji, w czasie składania życzeń siostronom usługującym w parafii, jedna zaczęła mi gratulować bardzo ciekawego kazania: „Quando Lei girava attorno in cerca di una parola appropriata, noi ci domandavamo: ‘trova, o non trova?’”¹. Po tym eksperymencie jeszcze długo musiałem się uczyć, by zostać „kaznodzieją języka włoskiego”.

Niezapomnianym doświadczeniem były wyjazdy z posługą kapłańską do włoskiego garnizonu wojskowego w Cecchignola pod Rzymem. Przysyłano wojskowy łażnik z oficerem towarzyszącym, który dzielił się ze mną po drodze swoimi krytycznymi uwagami o „bohaterstwie” żołnierzy włoskich, twierdząc że gdyby ktoś strzelił do jego oddziału, on byłby pierwszy gotowy do ucieczki.

Wszystkie wakacje letnie w czasie pierwszego pobytu w Italii (oprócz tych w 1961 r.) mogłem spędzać tylko w austriackim klasztorze pasjonistów w Maria Schutz k. Semmeringu, 80 km na południe od Wiednia, gdzie odpoczywałem po gorących atrakcjach włoskich, ucząc się od tamtejszych współbraci z wiceprowincji austro-niemieckiej, zwłaszcza od sympatycznego przełożonego, Amerykanina o niemieckich korzeniach, o. Waltera Mickela, i od proboszcza w Semmeringu, o. Alberta Koflera, który po wojnie zmienił niemieckie obywatelstwo na austriackie, oraz od sekretarki klasztornej imieniem Mitzi (Maria, jej nazwiska nie pamiętam), początków języka niemieckiego z wiedeńskim akcentem, niezbędnego w mojej pracy naukowej.

Podczas następnego pobytu wakacyjnego w Austrii (w r. 1960) zacząłem nawet odprawiać po niemiecku msze święte dla pielgrzymów, przybywających do sanktuarium, przy którym funkcjonował klasztor, a nawet wyjeżdżać na zastępstwa proboszczów do okolicznych parafii. Ile jednak popełniałem błędów językowych w czasie tych posług najlepiej wiedzą parafianie w Kirchsclagu (k. Bad Schönaue), którym duszpasterzowałem w święto Wniebowzięcia Matki

¹ Kiedy Ojciec krążył w koło poszukując właściwego słowa, my zastanowiliśmy się: znajdzie czy nie znajdzie.

Boskiej w 1960 roku. Pogubiłem się w czytaniu z gotyckiego rytuału litanii do Matki Bożej. Pocieszano mnie po powrocie do domu, że został mi przynajmniej zaoszczędzony wstyd, którego nabawił się pewien młody ksiądz z Anglii, przebywający podczas Wielkiego Postu tego roku na kuracji w Austrii, który czasem zastępował proboszcza w Semmeringu. Odprawiając z ludem drogę krzyżową, przy każdej stacji zaczynał modlitwy od „Im ersten (zweiten, dritten usw) Bahnhof betrachtem wir...”. Od tamtej „wpadki” lepiej przygotowywałem swoje niemieckojęzyczne wystąpienia w „szczęśliwej Austrii”.

Wakacje roku 1961 spędziłem w Italii, dlatego że konsulat austriacki nie zdążył na czas wystawić mi wizy wjazdowej do Austrii. O zagospodarowanie wakacyjnej rozrywki postarali się wtedy współbracia Włosi. O. Amedeo (Carmelo) Naselli, nie najmłodszy wiekiem, ale zdolny i ambitny starszy kolega ze studiów historycznych na Gregorianie, załatwił mi lipcowy wyjazd na Sycylię.

Po całonocnej podróży pociągiem, załadowanym rano na prom z Reggio di Calabria do Messyny, w ogromnym upale dotarliśmy do siostry mego Opiekuna w Katanii. Na stole czekał już obiad – wielkich rozmiarów talerz pełen spaghetti. Zgłodniały po podróży, rzuciłem się z impetem na tę potrawę, którą z czasem bardzo polubiłem, ale okazało się, że nie pokonam wielkiej misy, która stała przede mną. Pierwszy zapał do jedzenia szybko ustąpił uczuciu sytości. Domownicy zaczęli z niepokojem pytać: „Non Le piace, Padre?”². Dobrnąłem jakoś do końca przy pomocy dobrego sycylijskiego wina, ale z letargu po równie dobrej jak *maccaroni* włoskiej sjeście, długo nie mogłem się wybudzić.

Wieczorem opiekę nade mną przejęli współbracia z pobliskiego klasztoru w Mascalucia. Po kilku dniach odpoczynku i po zwiedzeniu wspaniałych „odkrywek” myśliwskiej willi cesarza Hadriana w Piazza Armerina, zorganizowali mi krajoznawczy transport samochodowy do Palermo przez Cefalù i Monreale, a stamtąd, przez gniazdo sycylijskiej mafii w Corleone (nikt jednak w tej sennej miejscowości do nas nie strzelał zza węgła spalonych słońcem białych domów), do Agrigento, gdzie byłem gościem patriarchy włoskich pasjonistów, abpa Giovanniego Peruzzo (tego, który w 1923 r. wysyłał swoich zakonników z północnowłoskiej prowincji CP na fundację zgromadzenia w Polsce). Zwiedzanie starogreckich zabytków zakończyło się po 2 dniach wsadzeniem w samochód, który zawiózł mnie (przez Gelę nad Morzem Śródziemnym, gdzie plantator zaopatrujący sycylijskie klasztory w dobre wino poczęstował mnie wielkimi czerwonymi winogronami, tak słodkimi, że wprost rozpląwały się w ustach) do Palermo.

Stamtąd, znów w towarzystwie o. Amedeo, który w międzyczasie dotarł do stolicy Sycylii, wypłynęliśmy statkiem do Neapolu. Płynęliśmy co prawda nocą, ale było tak pięknie, że całą podróż spędziłem na pokładzie w towarzystwie pew-

² Nie smakuje Ojcu?

nego Anglika, historyka sztuki, który mówił mi m.in. o warszawskim Starym Mieście, wspaniale odbudowanym po zniszczeniach wojennych. Rano przesiedliśmy się do pociągu, by po południu znów znaleźć się w Wiecznym Mieście.

Do dziś pozostał mi w pamięci niezapomniany zapach sycylijskich gajów cytrusowych, nieporównywalny z najlepszymi perfumami, wdzierający się do wnętrza samochodów, którymi dokonywałem podboju Sycylii A.D. 1961, następnego „barbarzyńskiego” po normańskim w 1066 roku. Teraz wiem „gdzie cytryna dojrzewa”!

Drugą część tych atrakcyjnych wakacji – sierpień – spędziłem na północy Włoch, w Carpesino (w prowincji Como). Zwiedzałem tylko najbliższą okolicę, ponieważ oddałem się wtedy całkowicie szczytowaniu mikrofilmów dokumentów do mojej pracy doktorskiej, uzyskanych w krakowskich bibliotekach: Czartoryskich i Jagiellońskiej, przysłanych z Polski dzięki staraniom głównego promotora i patrona mojego wyjazdu na studia do Italii, o. Jana Wszędyrównego.

Na koniec jeszcze kilka słów o profesorach i środowisku szkolnym *Gregoriany* w latach 1958–1962. Były to, w moim mniemaniu, najlepsze lata Wydziału Historycznego tej Uczelni. Grono profesorskie, składające się wyłącznie z jezuitów, błyszczało wtedy takimi gwiazdami, jak wybitny archeolog, odkrywca grobu św. Piotra w bazylice watykańskiej, Niemiec Engelbert Kirschbaum, krytyczni badacze źródeł historycznych: Niemiec Robert Leiber i Litwin Paulius Rabikauškas, dobrotliwi i zawsze chętni do dzielenia się z uczniami swą ogromną wiedzą o starożytności chrześcijańskiej, Włoch Vincenzo Monachino i Niemiec Ludwig Hertling (który był także świetnym znawcą historii Kościoła w USA), wymagający, ale kompetentny mediewista niemiecki Friedrich Kempf, wybitny znawca baroku oraz epoki hiszpańskiej konkwisty w Ameryce Miguel Battlori oraz znawca odrodzenia i reformacji, także Hiszpan, Ricardo Garcia-Villoslada, którego wykład o Marcinie Lutrze tak mnie zafascynował, że zdecydowałem się zapisać na jego seminarium i pod jego kierunkiem pisać pracę doktorską o Hozjuszu.

Wśród moich kolegów, słuchaczy takich mistrzów, byli – obok 4 pasjonistów, pochodzących z 3 różnych krajów (wśród nich niezapomniany Flavio Di Bernardo) – liczni młodzi księża i zakonnicy z obu Ameryk, Azji i Afryki. Wśród Europejczyków dominowali Włosi i Francuzi. Wykłady odbywały się w języku łacińskim, z którym nawet niektórzy młodszy profesorowie mieli kłopoty. Burhard Schneider często wtrącał w swój wykład historii najnowszej włoskie słowa, kiedy nie mógł znaleźć ich łacińskiego odpowiednika. Tylko Kirschbaum lekceważył przepisy, wykładając swą archeologię po włosku. *Lingua Latina Gregoriana* sprawiała wszystkim studentom, zwłaszcza Anglosasom, ogromne trudności. Nie było podręczników, należało więc notować wykłady i z nich uczyć się oraz zdać – także po łacinie – wszystkie sprawdziany i egzaminy, łącznie z doktorskim.

Z początku szło mi to bardzo opornie, pomimo wysiłków, które czynił o. Emilio Springhetti, bym ją pokochał. Dzisiaj, ilekroć przeglądam zeszyty z owymi notatkami, śmieję się z tego języka w moim wydaniu, na poły łacińskiego, w pozostałej części polskiego i włoskiego. Z biegiem czasu nabierałem wprawy i trudności stawały się coraz mniejsze.

Prace magisterskie i doktorskie można było już wtedy pisać w dowolnie wybranym języku nowożytnym, oprócz polskiego i innych jak on „egzotycznych”. Ja, ponieważ na początku stosunkowo lepiej dawałem sobie radę z językiem angielskim niż z włoskim, zdecydowałem się, za zgodą prof. Villoslady, na pisanie obu prac o Hozjuszu po angielsku. Praca magisterska została, za sprawą abpa Gawliny, wydana w dziewiątym tomie *Sacrum Poloniae Millennium* i przyniosła mi pierwsze w życiu małe honorarium autorskie. Praca doktorska z kolei, poprawiana przez miłe siostry felicyjanki, rzymskie Polki amerykańskiego pochodzenia, była podobno dobra, tylko jej późniejszy amerykański recenzent, były kolega z klasy Robert Trisco z Waszyngtonu, podsumował swoją życzliwą jej ocenę: „Forgive him his odd English”.

2. Lata 1967–1981 z konsekwencjami

Wszystkie znajomości zawarte przeze mnie w Rzymie w latach 1958–1962, były w zasadzie kontynuowane w czasie następnych pobytów w Italii, z wyjątkiem tych, których „odbiorcy” odeszli do Boga albo wyjechali z Wiecznego Miasta. Przybyło również w tym czasie wiele nowych relacji, głównie zakonnych, związanych z powierzonymi mi pracami w centrali pasjonistów na Monte Celio.

Zacząć wypada od mojego byłego dyrektora (tak nazywano u pasjonistów rektorów seminariów), o. Teodora Foleya, następcy o. Malcolma La Velle na najwyższym urzędzie w zgromadzeniu, dobrego człowieka i gorliwego zakonnika (dziś kandydata na ołtarze), który umożliwił mi drugi pobyt w Italii, powołując w 1967 r. do pracy w przygotowywaniu kapituły odnowy soborowej. Dzięki niemu mogłem dopilnować druku mojej pracy doktorskiej, co było warunkiem koniecznym do uzyskania dyplomu.

Pracę tę miał początkowo drukować, z rekomendacji abpa Gawliny, redaktor rzymskiego wydania *Sacrum Poloniae Millennium*, ks. prałat Franciszek Manthey, ale nie zdążył i ciężar ten spadł na barki jego następcy, o. Eugeniusza Reczka TJ, który przetrzymał maszynopis w archiwum Polskiego Instytutu Studiów Kościelnych przy Via Mecenate na Colle Oppio, czekając na mnie z propozycją wydania książki *a parte*, w serii wydawniczej ww. instytutu. Zgodziłem się, ale obydwaj nie wiedzieliśmy, co bierzemy na swoje barki. On myślał, że książka ma-

jąca dobre recenzje będzie się sprzedawać, ja byłem przekonany, że jej wydanie nie będzie nic kosztować (co gwarantował niegdyś ks. abp Gawlina) – ani mnie, ani zgromadzenia. Po ukazaniu się publikacji w roku 1968 niedopowiedziana do końca sprawa stała się powodem małej niezgody między nami, kiedy wydawca zażądał ode mnie wykupienia znacznej liczby egzemplarzy zbyt dużego nakładu. Nie miałem na to pieniędzy i nie chciałem tym wydatkiem obciążać przełożonego generalnego, który i tak finansował cały ten mój drugi pobyt w Rzymie; potem ks. Reczek chciał, abym mu oddał wszystkie wypisy, jakie poczyniłem w archiwach włoskich. Ale i tego nie otrzymał. Nieporozumienie skończyło się wygłoszeniem przeze mnie w Instytucie Studiów Kościelnych odczytu o nuncjaturze Berarda Bongiovanniego w latach 1560–1563 (*Król i nuncjusz*), opartego na kwerendach rzymskich.

Prace wykonywane w centrali zakonu na Monte Celio nie były tak absorbujące, bym nie mógł sobie pozwolić na dosyć częste bywanie u ks. Meysztowicza i prof. Lanckorońskiej oraz na odwiedzanie raz w tygodniu Archiwum Watykańskiego, co pozwoliło mi znacznie zwiększyć orientację w jego bogatych zasobach i ukierunkować dalsze badania na dzieje stosunków Polski ze Stolicą Apostolską w XVI wieku. Zaowocowało to pracą habilitacyjną na KUL-u pt. *Papiestwo – Polska 1548–1563. Dyplomacja* (Lublin 1975).

Właśnie w Archiwum poznałem wtedy historyka z rzymskiego Istituto Mammiani, pochodzącego z Brescji prof. Alberto Marani, który wskazał mi pewne nieznane źródła do historii poselstwa swego ziomka do Polski w r. 1548, Gerolama Martinengo. Przyjaźń z tym entuzjastą historii lokalnej i jego żoną została przypieczętowana wizytą w ich mieszkaniu i wspólną kolacją. Często konsultowałem z profesorem moje kwerendy materiałów do historii początków nuncjatury papieskiej w Polsce. Gdy, po prawie dwuletnim pobycie w Wiecznym Mieście, wyjeżdżałem z Rzymu w listopadzie 1968 r., państwo Marani przyjechali na Termini, by – mimo późnej pory – pożegnać mnie i życzyć szczęśliwego powrotu.

W kolejnych latach wielokrotnie powracałem do Wiecznego Miasta. Kwerendy materiałów do biografii kard. S. Hozjusza, prowadzone pod protektorem kard. Stefana Wyszyńskiego wspólnie z ks. dr. Alojzym Szorcem z Olsztyna, jesienią 1972 roku pozwoliły mi wyjść z kręgu rzymskiego i lepiej poznać północne Włochy, zwłaszcza Mediolan. Pierwsze zetknięcie się z *Ambrozjaną* i jej bogatymi, dobrze uporządkowanymi zbiorami archiwalnymi, dało początek zainteresowania osobą św. Karola Boromeusza i jego związkami z Polską i Polakami. Zapoczątkowało też serię nowych znajomości „lombardzkich”, oprócz dawnych, zawartych w Lublinie z niektórymi przywódcami ruchu *Communione e Liberazione* (don Gianni z Mediolanu i Anna Lia, lektorka języka włoskiego w KUL-u; nazwisk nie pamiętam). Był to po pierwsze mons. Carlo Marcora, doskonały znawca archiwum ambrozjańskiego, późniejszy sekretarz Akademii św. Karola,

który nie tylko pomagał mi w kwerendzie, ale też kilkakrotnie gościł (wtedy i potem) w swoim mieszkaniu nad Biblioteką Drugi z nich natomiast to spadkobierca bogatej historii lombardzkich Boromeuszów dr Agostino Borromeo, profesor rzymskiej Sapienzy, z którym spotykałem się potem często w Rzymie, także w jego pięknie położonym mieszkaniu przy Salita del Grillo (z dużym panoramicznym oknem, wychodzącym wprost na Forum Trajana).

Znajomości „lombardzkie” zostały przypieczętowane i poszerzone wraz z powołaniem mnie w 1978 r. na członka Akademii św. Karola w Mediolanie. W uroczystość liturgiczną Świętego, 4 listopada, miałem zaszczyt odebrać w Ambrozjanie nominację z rąk kardynała Giovanniego Colombo i wygłosić odczyt inauguracyjny o *św. Karolu jako rzeczniku polityki papieskiej wobec Europy Centralnej i Wschodniej w latach 1560–1561*. Włoski tekst, poprawiony przez mons. Marcorę został przyjęty dobrze. Gorzej poszło z wywiadem, jaki usiłowała przy tej okazji przeprowadzić ze mną mediolańska telewizja. Kompletna kłapa! Nie poszło nawet w eter. Wtedy przekonałem się, że nigdy nie będę „medialny”.

Późniejsze spotkania na „dniach akademickich” w *Ambrozjanie* stały się okazją do poznania kilku wybitnych włoskich historyków, członków Akademii, m.in. prof. Ady Annoni z Uniwersytetu Państwowego oraz Marii Luizy Gatti Perrier, Franco Molinariego i Lugiego Prosdociami z Uniwersytetu Katolickiego w Mediolanie, Massimo Marcocchiego i Paolo Prodiego z uniwersytetów państwowych – *respective* – w Pawii i Trydencie, oraz kilku innych.

Niezatarte pozostały w pamięci wrażenia z pobytu w Mediolanie i Rzymie w 1979 r. z grupą studentów-prymusów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, zaproszonych przez władze Uniwersytetu Katolickiego *Sacro Cuore* w Mediolanie, z którym pomagałem wówczas zawrzeć ze strony KUL-u umowę o przyjaźni i współpracy. Przyjmowani z wyszukaną gościnnością, którą dodatkowo wzmacniała sława, jaką cieszył się w pierwszych latach pontyfikatu w społeczeństwie włoskim polski papież, nasz KUL-owski profesor, byliśmy niemal noszeni na rękach, karmieni i wożeni na oglądanie różnych atrakcji Lombardii. Patronował nam po ojcowsku rektor mediolańskiej uczelni katolickiej, prof. Giuseppe Lazzati, człowiek niezwykle miły, subtelny i pobożny, założyciel kilku laickich stowarzyszeń religijnych, cieszący się wśród włoskich katolików nie mniejszym uznaniem niż wcześniej Giorgio La Pira. Mimo absorbujących go zajęć znalazł czas, by spędzić z nami cały dzień na wycieczce nad Lago Maggiore. Podbudował go fakt, że przed rozpoczęciem autokarowej wyprawy nasza młodzież odmówiła wspólnie cząstkę różańca (co czyniła każdego dnia). Powiedział mi wówczas, że byłby „wniebowzięty”, gdyby jego włoscy studenci dawali przykład takiego zaangażowania religijnego jak ich polscy koledzy (cel ten był raczej nieosiągalny dla towarzyszącego nam często w tych dniach głównego duszpasterza akademickie-

go, mons. Giovanniego Volty, mianowanego wkrótce potem biskupem Pawii). Profesor Lazzati zmarł w Mediolanie w 1986 r. w opinii świętości.

I tak, w czasie krótkich pobytów w Italii w latach siedemdziesiątych XX wieku, krążąc między Rzymem i Mediolanem, systematycznie poszerzałem krąg moich włoskich przyjacieli. Osobą, z którą zawarłem w tym okresie bliższą trwałą znajomość była p. Wanda Gawrońska, córka Luciany Frassati Gawrońskiej i polskiego dyplomaty, już wówczas poważnie chorego, siostrzenica ówczesnego kandydata na ołtarze, Piergiorgia Frassatego (dziś już świętego), niezwykle energiczna i skuteczna w działaniu promotorka kultury polskiej w Wiecznym Mieście. W 1978 roku otrzymałem od niej trzymiesięczne stypendium naukowe w jej *Centro di Studi Europei*. Odwdzięczyłem się opracowując i wygłaszając w uroczej siedzibie Centro przy Via dei Genovesi referat o znaczeniu wiary i przyjaźni w życiu jej świątobliwego wujka. Była na tym odczycie cała rodzina Gawrońskich z panią Lucianą i senatorem Jasiem na czele.

Na obiadach u p. Wandy, najpierw przy Piazza Leone IV, na wprost Bramy św. Anny otwierającej robocze wejście do Watykanu, a potem w uroczym domu na Zatybrzu z widokiem na panoramę Wiecznego Miasta, którą można było podziwiać z tarasu trzeciego piętra, coraz lepiej poznawałem jej matkę i rodzeństwo oraz inne ciekawe osoby (m.in. wyglądającą bardzo dostojnie księżną Barberini, która po spotkaniu odwiozła mnie osobiście swym samochodem do klasztoru na Monte Celio).

Wtedy poznałem też jednego z nielicznych wówczas polskich romanistów w Rzymie, prof. Bronisława Bilińskiego, dyrektora rzymskiej Biblioteki PAN. Był mi i pozostał potem bardzo życzliwy, świadomie nie poruszając w rozmowach (ograniczanych tylko do spotkań w kawiarence Archiwum i Biblioteki Watykańskiej) drażliwych tematów politycznych. Nie mogłem potwierdzić oskarżeń prof. Lanckorońskiej o wywiezienie przez niego z Włoch do Polski i zniszczenie dawnych bogatych zbiorów krakowskiej Akademii Umiejętności, zgromadzonych w Rzymie dla użytku badaczy przez prof. Józefa Michałowskiego. Korzystałem w bibliotece przy Vicolo Doria ze wszystkich potrzebnych historykowi przedwojennych publikacji, z najstarszymi *Sprawozdaniami* z kwerend Ekspedycji Rzymskich Krakowskiej Akademii na czele, chociaż trudno było nie zauważyć dyskretnego zainteresowania jej pracowników tym, czego w niej poszukuję.

W tym okresie częstsze niż w poprzednim były wizyty w Polskim Instytucie Kościelnym przy Via Cavallini i w Kolegium Polskim na Awentynie. Pierwszym zarządzał wówczas zasłużony, zawsze gościnny ks. infułat Franciszek Mączyński; rektorem drugiego był ks. Józef Michalik, który od czasu do czasu urządzał w małym gronie spotkania dyskusyjne na różne aktualne tematy duszpasterskie i teologiczne, z udziałem znanych fachowców, także krajowych, m.in.: biblisty

ks. Eugeniusza Dąbrowskiego i moralisty z Angelicum o. Edwarda Kaczyńskiego. Ks. rektor imponował mi wówczas swą gościnnością i otwartością oraz zaangażowaniem w sprawy młodzieży, toteż z radością przyjąłem wiadomość o wyniesieniu go przez Jana Pawła II do godności biskupiej i byłem obecny na jego konsekracji w bazylice watykańskiej 16 października 1986 r.

Najważniejsze jednak spotkanie w tym okresie przeżyłem w listopadzie 1981 roku. Odbywało się wtedy w Rzymie, zorganizowane z inicjatywy polskiego papieża, Międzynarodowe Sympozjum pt. *Chrześcijańskie korzenie Europy*. Uczestniczyło w nim całe ówczesne kolegium rektorskie KUL-u: rektor o. prof. Mieczysław Krąpiec oraz jego zastępcy: prof. Stefan Sawicki i ja. Wszyscy trzej zostaliśmy zaproszeni na wspólną mszę św. w prywatnej kaplicy papieża, a po niej na śniadanie. Ojciec Święty powrócił niedawno ze szpitala do Watykanu po zamachu na życie 13 maja. Był jeszcze słaby, sam jadł obranego ze skórki banana, zachęcając nas do spożywania chrupiących rzymskich bułeczek z wędliną i świetnej włoskiej kawy. Najpierw było krótkie wspomnienie zamachu na placu św. Piotra i leczenia papieża w Klinice Wydziału Lekarskiego Katolickiego Uniwersytetu *Sacro Cuore* na Monte Mario (którą pokazywano mi wcześniej, w czasie wycieczki studenckiej zorganizowanej przez KUL w r. 1979). Potem rozmowa skoncentrowała się na sprawach naszej polskiej uczelni. Ojciec Święty chętnie wspominał znanych mu profesorów i studentów. To pierwsze bezpretensjonalne, serdeczne spotkanie pozostawiło w mojej pamięci niezatarte wrażenie.

W sumie „postrzępiony” czas moich kontaktów z Italią od późnych lat sześćdziesiątych do wczesnych osiemdziesiątych XX wieku, niezbyt uporządkowany w mojej pamięci, oceniam jako bardzo bogaty, także w inne, mniej ważne wydarzenia i spotkania, które przygotowywały mnie na najdłuższe w mojej prywatnej historii *Otia Romana* od 1982 do 1994 roku.

Lata 1982–1994 z konsekwencjami

W tych latach całe polskie środowisko w Rzymie żyło w cieniu Watykanu i polskiego papieża. Funkcjonowałem w tej atmosferze także ja, choć cała moja działalność koncentrowała się wówczas na pracy w Polskim Instytucie Historycznym (Fundacja Lanckorońskich). Mieszkałem w domu zakonnym na Monte Celio, ale już nie na koszt przełożonych generalnych, którymi byli: od 1976 r. kolejny Amerykanin, o. Paul Mary Boyle, i od 1988 r. do końca – mój kolega ze studiów rzymskich, Hiszpan, José Agustín Orbegoso. Zarabiałem na siebie – cała moja, niemała pensja trafiała, zgodnie z prawem zakonnym, do wspólnej kasy Domu Generalnego.

W czasie rządów pierwszego z przełożonych miałem szczęście 3 razy stanąć przed obliczem Jana Pawła II. Raz było to zaproszenie na obiad w towarzystwie najbliższych przyjaciół polskiego papieża, kard. Andrzeja Marii Deskura i o. Piotra Rostworowskiego, byłego benedyktyna z Tyńca, wówczas już kameduły, przybyłego z dalekiego Chile. Głównym tematem rozmowy przy stole byli krakowscy znajomi Ojca Świętego (był tam obecny także Jego sekretarz, ks. Stanisław Dziwisz, świadek wszystkich moich spotkań z papieżem Polakiem). Wtrącałem się do rozmowy, gdy przypadkiem któregoś z nich znałem. Wspomnienie o nieco ekscentrycznym prof. Tadeuszu Ulewiczu tak wszystkich rozbawiło, że potem miałem wyrzuty sumienia, iż – zamiast korzystać z należną powagą z możliwości nauczania się czegoś, wygłupiałem się; ale uspokoiłem się po stwierdzeniu, że „winę” ponosił sam papież, który stworzył tak swobodną, niekrępującą atmosferę.

Nie inaczej, chociaż w atmosferze większej powagi, przebiegło następne spotkanie z Janem Pawłem II, po mianowaniu mnie (chyba za sprawą kardynałów Franciszka Macharskiego i Andrzeja Deskura) na członka Papieskiego Komitetu Nauk Historycznych w r. 1984. Sam ks. Stanisław Dziwisz zadzwonił do mnie, by oznajmić że Ojciec Święty gotów jest mnie przyjąć na specjalnej audiencji, której następnego dnia miał udzielić grupie pielgrzymów z Krakowa. Oczywiście stawiłem się na czas w Sali Klementyńskiej. W połowie audiencji podszedł do mnie Ksiądz Sekretarz i powiedział, że Ojciec Święty zaprasza mnie na obiad. Słyszał to stojący obok ksiądz, który potem wymawiał mi specjalne względy, jakimi mnie zaszczyca Głowa Kościoła. Chyba pękał z zazdrości, gdy – po zakończeniu spotkania – maszerowałem na oczach wszystkich w kierunku drzwi, za którymi zniknął papież. Gdy dotarłem do wejścia jadalni, stał uśmiechnięty w progu i witał z otwartymi ramionami. W środku był już obecny kard. Deskur i nieznany mi prałat krakowski, uczestnik pielgrzymki. Byłem tak podniecony, że nie zapamiętałem, co tym razem podawano do stołu.

W trakcie rozmowy wyszło na jaw, dlaczego zostałem zaproszony. Chodziło o Jubileusz Tysiąclecia Chrześcijaństwa na Łotwie, który Ojciec Święty pragnął dobrze przygotować na jego obchody rzymskie. Mówiłem co wiedziałem o średnio-wiecznej historii tego kraju, ale było to bardzo nieposkładane. Nie wiedziałem bowiem – albo nie starczyło mi wyobraźni, by wiedzieć – czego papież ode mnie oczekuje.

Odbłyły się potem jeszcze 3 bezpośrednie spotkania z Janem Pawłem II. Nie pamiętam z jakiej okazji w 1986 r. pasjoniści zostali przyjęci przez Papieża na specjalnej audiencji w Watykanie. Poszedłem na nią, ale nie „pchałem się” do pierwszych krzeseł, zarezerwowanych dla prominentów. Usiadłem gdzieś w środku. Na zakończenie audiencji Ojciec Święty przechodził przez salę, błogosławiąc. Zauważył mnie i po skończeniu powiedział do przełożonego generalnego (p. Boyla)

kilka dobrych słów na mój temat. Od tej pory uchodziłem w Domu Generalnym za szarą eminencję watykańską. W podobny sposób zostałem wywołany z szeregu w czasie audiencji udzielonej przez Jana Pawła II 5 listopada 1987 r. członkom Akademii św. Karola.

Ostatnie moje bezpośrednie spotkanie z polskim papieżem miało miejsce w roku 1990, już za generalatu o. José Orbego, po ukazaniu się pierwszego tomu *Akt Nuncjatury Polskiej*, dedykowanego „Janowi Pawłowi II, jej Odnowicielowi”. Prezentowałem go Ojcu Świętemu na specjalnej audiencji, w obecności kard. Deskura i profesor Lanckorońskiej oraz kilku moich współpracowników, przygotowujących następne tomy.

Z kręgu osób bliskich Janowi Pawłowi II zacieśniłem w tym czasie znajomość z kardynałem Andrzejem Deskurem, który często zapraszał p. Lanckorońską i mnie na obiady do swej rezydencji wewnątrz Watykanu. Czasem uczestniczyłem w tych przyjęciach kard. Franciszek Macharski, gdy był obecny w Rzymie. Kiedy kończył się proces kanonizacyjny Świętej Królowej Jadwigi, obydwaj kardynałowie zwrócili się do mnie o ocenę wartości i wykorzystania źródeł procesowych oraz zasadności ewentualnego zaproponowania Królowej na Niebiańską Patronkę krajów Europy Środkowej. Wykonałem tę pracę z duchową radością, bez większych trudności, ponieważ wszystkie dokumenty były zebrane w *Aktach Procesu*, wydanych drukiem w *Poliglocie Watykańskiej*.

Kardynałów Władysława Rubina i Zenona Grocholewskiego spotykałem wówczas dosyć często na zebraniach duchowieństwa polskiego w domu Jana Pawła II przy Via Cassia, albo na Botteghe Oscure (gdzie, także za następcy kard. Rubina, ks. abpa Szczepana Wesołego, odbywały się czasem nieformalne spotkania „klerykalne”, na które byłem zapraszany).

Serię spotkań z wysokimi dygnitarzami watykańskimi, zapoczątkowaną przez domniemanego monsignora w 1958 r. zamknąłem (w mojej pamięci) równie zabawnym epizodem, który miał miejsce podczas wizyty w Domu Generalnym Pasjonistów na Monte Celio u polsko-amerykańskiego kardynała Edmunda Szoki. Na początku lat dziewięćdziesiątych został on zaproszony na obiad z racji, bodajże, uroczystości św. Pawła od Krzyża. Zostałem przez o. generała Orbego wyznaczony do towarzyszenia mu w czasie posiłku, by dać polskiemu hierarsze możliwość rozmawiania w języku ojczystym. Opowiadał o swoich polskich przodkach, którzy wywędrowali do Ameryki „za chlebem” z poleskiego zaścianka szlacheckiego o nazwie Szoki. Na deser podano owoce. Kardynał jadł obranego wcześniej ze skórki banana, krojąc go na kawałki na talerzu. Ja, nauczony doświadczeniem pewnego zmanierowanego pasjonisty irlandzkiego, który w tymże domu w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku najpierw obierał w rękę soczystą gruszkę, by potem kroić ją na talerzu i jeść widelcem, ściągnąłem skórkę do koń-

ca owocu i jadłem, trzymając go w ręku u nieobranej nasady, co – jak mi się wydawało – było powszechnie przyjęte. Wtedy ks. kardynał powiedział: „Jesz jak małpa”. I to właśnie z tego spotkania zakodowało w mojej pamięci najbardziej..

Jednak cały okres 1982–1994 był zdominowany przez moje prace w Polskim Instytucie Historycznym w Rzymie przy Via Virginio Orsini. „Królowała” tam jego przewodnicząca, prof. Karolina Lanckorońska, mieszkająca piętro wyżej – władcza, zdecydowana Żelazna Dama, o wykrystalizowanych (konserwatywnych) poglądach, od których na krok nie odstępowała, zawsze „flammans pro recto” (zgodnie ze swym rodowym zawołaniem). Była gorliwą katoliczką i patriotką. „Jej Kościół” był Kościołem Łacińskim. Miała za złe Drugiemu Soborowi Watykańskiemu, że w liturgii zastąpił łacinę językami narodowymi. Umiłowanie ojczyzny, za którą musiała dużo cierpieć w czasie wojny, wyrażała po jej zakończeniu w ofiarnym mecenacie kultury narodowej (podarowała znaczną część rodowej kolekcji obrazów i dzieł sztuki muzeom zamkowym w Krakowie i Warszawie) i promocji naukowej młodych Polaków (stypendia naukowe w Londynie i Rzymie). Dla tych ostatnich wynajmowała apartamenty w kilku punktach Wiecznego Miasta.

Pani profesor (była zadowolona, gdy tak ją tytułowano, ponieważ najbardziej ceniła sobie naukę, reagując grymasem na „przezywanie” ją hrabiną) w czasie ostatniej choroby ks. Meysztowicza przejęła na jego prośbę kierownictwo Instytutu, jako osoba najbardziej z nim związana (poprzez finansowanie go z funduszków Rodziny Lanckorońskich). To ona zawarła w 1983 r. z moim ówczesnym przełożonym generalnym, o. Paulem Boyle’em, pięcioletnią umowę o zatrudnienie mnie w funkcji wiceprzewodniczącego Instytutu, odpowiedzialnego za sprawy wydawnicze. Umowa ta została w 1988 roku przedłużona przez następnego generała, o. José Agustina Orbegoso na kolejne 5 lat.

W związku z powyższym ustaliliśmy z p. Lanckorońską następujący tygodniowy rozkład moich zajęć: od poniedziałku do środy – kwerenda w Archiwum i praca w Bibliotece Watykańskiej; czwartek – w godzinach przedpołudniowych praca w Instytucie i kontakt z jego pracownikami: z miłą i sprawną administratorką p. Liką Hempel-Scaringi, tłumaczem dr. Lucjanem Olechem oraz następującymi kolejno po sobie sekretarkami. Pierwszą z nich była mgr Helena Łukasiewicz-Bianciardi, a po jej niespodziewanej śmierci w r. 1992 – mgr Katarzyna Cywińska-Konopka; gdy rok później także i ona zmarła (przy połogu), zastąpiła ją na krótko inna Polka, zamężna z Włochem, mgr Maria Lamberti. Jej następczynią była z kolei członkini rzymskiej wspólnoty Instytutu ks. Blachnickiego, mgr Bożena Kondracka. Piątki i soboty miałem wolne, by móc poświęcić je na wykonywanie swojej części pracy w domu na Monte Celio. Niedziele były przeznaczone na posługi duszpasterskie, odpoczynek i przyjmowanie własnych gości.

Czwartkowe zajęcia w Instytucie kończyły się wspólnymi obiadami z prof. Lanckorońską, w czasie których omawialiśmy bieżące prace i zadania wydawnicze. Pierwsze ustalenie dotyczyło kontynuacji edycji *Elementa ad fontium editiones*. Pani profesor miała dokończyć wydawania drukiem w tej serii *Poloników* z dawnego archiwum krzyżackiego, zdeponowanego po wojnie początkowo w Getyndze, a potem w Dahlem pod Berlinem; ja zdecydowałem się na zbieranie i publikowanie *brewiów papieskich* odnoszących się do Polski, od początku istnienia tego gatunku (XV w.) do końca. Jednak udało mi się (w r. 1986) wydać tylko jeden tom tej serii.

Z czasem dojrzała we wspólnych dyskusjach z panią Lanckorońską myśl wykorzystania, zbieranych przeze mnie od lat (nie tylko w Watykanie), wypisów i konsygnacji akt Nuncjatury Apostolskiej w Polsce. Wymusiłem gotowość podjęcia się wydawania ich w odrębnej, nowej serii edytorskiej Instytutu. Pani profesor, obawiająca się początkowo, czy podołam zadaniu, z czasem przekonała się całkowicie do tego projektu i lansowała go z właściwym sobie uporem, pomimo płynących z zewnątrz trudności.

Raz zaakceptowany projekt wymagał ogólnego rozplanowania i określenia zasad edycji. Ustaliliśmy, że nasze *Acta Nuntiaturae Polonae* będą kontynuacją starej edycji Krakowskiej Akademii Umiejętności, przerwanej w wyniku wybuchu drugiej wojny światowej. Tylko problem języka komentarza i aparatu wydawniczego uwidocznił pierwsze różnice między nami. Mnie wydawało się, że lepiej będzie propagować polską naukę historyczną wydawanie *Akt* z komentarzem w języku angielskim, pani Lanckorońska upierała się przy łacinie, którą wprost uwielbiała. Zaangażowała w ten spór nawet samego prof. Aleksandra Gieysztora, gdy ten, podczas okazyjnej bytności w Rzymie, złożył jej kurtuazyjną wizytę. W czasie wspólnego obiadu z takim zaangażowaniem mówiła o konieczności zachowania łacińskiej tradycji i ciągłości kulturowej naszego narodu, że profesor (myślę, że przez grzeczność) przyznał jej rację. Ustąpiłem, także dlatego, że pani profesor gwarantowała doskonałe tłumaczenia łacińskie, które miał wykonywać wypróbowany od lat *interpre*s dotychczasowych publikacji Instytutu, KUL-owski latynista, dr Lucjan Olech. Faktycznie, wykonał swoją pracę w pierwszym, wstępnym tomie ANP tak dobrze, że jego niemiecki recenzent, prof. Gerhard Lutz, nie ukrywał swego podziwu dla jego tłumaczeń. Miał tylko pretensję do wydawcy, że w notatce o tłumaczu znalazł się także łaciński przekład imienia dr. Olecha (*Lucianus*), ponieważ miało to, w jego mniemaniu, utrudnić czytelnikowi pełną identyfikację jego osoby.

Po ukazaniu się w 1990 r. pierwszego tomu *Akt Nuncjatury Polskiej* i po wręczeniu go polskiemu papieżowi (czemu nadano duży rozgłos) praca nad następnymi tomami pochłaniała mnie tak bardzo, że musiałem ograniczać swoje spotkania z ludźmi, poza panią profesor i młodymi wydawcami następnych to-

mów, którzy entuzjastycznie wzięli się do roboty, finansowani i życzliwie wspierani przez fundatorkę. Część z nich była moimi uczniami i przyjaciółmi z KUL-u (mgr Stanisław Bogaczewicz oraz księża doktorzy Tadeusz Fitych, Jan Kopiec i Stanisław Wilk), część wychowankami Instytutu Historii PAN oraz Wydziału Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego, rekomendowanymi przez prof. Zbigniewa Wójcika z IH PAN (Wojciech Biliński, Teresa Chynczewska-Hennel, Henryk Litwin i Wojciech Tygielski). Wszyscy wykonywali wielką pracę, ucząc się jednocześnie edytorstwa i języka włoskiego. Dzisiaj każdy z nich ma już wydany przynajmniej jeden tom akt „swojego” nuncjusza.

Wiosną 1991 r. sfinansowała pani profesor całemu zespołowi „nuncjaturzystów” całodniową wycieczkę do Subiaco. Po zwiedzeniu tego uroczego miejsca mieliśmy – na życzenie fundatorki – odprawić mszę św. w *Sacro Speco* w języku łacińskim, ale benedyktyni nie mogli znaleźć łacińskiego mszału, odprawiliśmy ją więc po włosku.

Na „obiadach czwartkowych” u p. Lanckorońskiej (były także spotkania, obiady i kolacje w towarzystwie innych gości pani profesor), nauczyłem się niepisanej historii życia jej i jej rodziny oraz – związanej z Lanckorońskimi – arystokracji polskiej. Bardzo ceniła ona mądrość swego ojca, który wprowadzał ją w świat antyku, łaciny i sztuki, mniej matkę, którą uważała za kapryśną despotkę. O bracie Antonim, współzałożycielu Fundacji Lanckorońskich, mówiła zawsze z siostrzaną miłością, podkreślając jego patriotyzm i oddanie dla Polski (po wybuchu wojny w 1939 r. miał przekazać na potrzeby wojska – jeśli dobrze pamiętam – 100 wagonów zboża). Z młodszą siostrą, mieszkającą w Niemczech, utrzymywała, dopóki ta żyła, dosyć luźne kontakty.

W „moich czasach” częstym jej gościem była p. Iza (Elżbieta) Zamoyska, mieszkająca w Szwajcarii. Byłem często zapraszany na obiady z jej udziałem. Wówczas rozmowy skupiały się na wspomnieniach z ich młodości i życia w kręgu przedwojennej polskiej arystokracji. Pani Zamoyska, z domu Czartoryska, opowiadała kiedyś, jak jej matka, księżna Maria Ludwika z Krasińskich przyjmowała w czasie wakacji (zapewne w 1924 r.), spędzanych w Krasnem na Mazowszu, pewnego niskiego, szczupłego pasjonistę Włocha (był nim o. Bartłomiej Rapetti), który prosił ją o pomoc w postaci pewnej ilości cegły z księżęcej cegielni w Węgrzynowie na odbudowę pobernardyńskiego kościoła i klasztoru w Przasnyszu, pierwszej fundacji Zgromadzenia Pasjonistów w Polsce.

Pani Zamoyska należała do zarządu Fundacji Lanckorońskich. Inną jej członkinią była natomiast pani Jadwiga Raczyńska, córka Edwarda, prezydenta RP na Uchodźctwie, której mogłem się częściowo odwdziżyć za ciekawe opowieści o tym, co wiedziała od ojca, pokazując jej pewnego popołudnia (w towarzystwie stypendysty Fundacji, dr. Maruszewskiego z Centrum Zdrowia Dziecka w

Międzylesiu pod Warszawą) najciekawsze fragmenty Awentynu i Circo Massimo z widokiem na pałac cesarski Nerona na Palatynie.

Częstym, mile widzianym gościem p. Lanckorońskiej był jej uczeń ze Lwowa, prof. Lech Kalinowski, kierownik Katedry Historii Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Pani profesor faworyzowała go w każdej sytuacji, a on odwdzięczał się, organizując w krakowskim środowisku akademickim różne imprezy na jej cześć, (np. doktorat honoris causa nadany 29 maja 1983 r.).

Podczas „obiadów czwartkowych” u pani profesor dużo dowiedziałem się od niej o problemach społecznych Ukrainy oraz życiu i nauce lwowskiego środowiska uniwersyteckiego w okresie przedwojennym. Miała wyidealizowany pogląd na kulturę, patriotyzm i umiłowanie porządku kresowych chłopów, pracujących w jej rodzinnym majątku w Komarnie k. Sambora; chwaliła ich czystą mowę polską, schludność i przywiązanie do narodowych tradycji. Wykazywała jednak pełne zrozumienie dla trudnej sytuacji Ukraińców, pragnących kształcić się w ówczesnej Kresowej Polsce. Z oburzeniem miała odmówić podpisania deklaracji, że jest Polką, gdy sanacyjne władze Uniwersytetu Lwowskiego przyjmowały ją w poczet wykładowców tej uczelni.

Jednak najbardziej pouczające były jej wspomnienia z okresu wojny i okupacji we Lwowie i w Krakowie; o tym jak doszło do jej aresztowania i osadzenia w więzieniu, najpierw w Stanisławowie, potem w osławionym berlińskim Moabicie i w końcu w KL Ravensbrück. Byłem też pierwszym recenzentem jej wspomnień obozowych, których początkowo nie chciała drukować, obawiając się, że mogą zostać odczytane jako zbyt „personalne”. W moim mniemaniu były akurat zbyt mało osobiste; za dużo było w nich patosu i odwoływania się do sloganów w rodzaju „Bóg, Honor i Ojczyzna”.

W tym czasie funkcję prezesa Fundacji Lanckorońskich sprawował hrabia Jan Badeni, finansista mieszkający w Londynie. Często przyjeżdżał do Rzymu w sprawach Fundacji, i czasem – dla większej swobody w omawianiu jej funkcjonowania – zapraszał mnie, bez wiedzy pani profesor, na obiad do luksusowej restauracji przy Via Condotti. Był to człowiek bardzo kulturalny, spokojny, bezpretensjonalny i oddany dziełom miłosierdzia, prowadzonym przez Kawalerów Maltańskich, do których należał; zupełnie inny niż p. Ciechanowiecki, który w tym czasie także był członkiem Fundacji.

W ostatnim okresie mojej współpracy z Fundacją Lanckorońskich jej wiceprezesem był p. Stanisław August Morawski, emigracyjny działacz kulturalny, zamieszkały w Rzymie. Był to czas, gdy, czując się coraz gorzej pani profesor, przekazywała coraz więcej swoich uprawnień bliskim współpracownikom. Pan Morawski był w tym okresie – o ile dobrze pamiętam – odpowiedzialny w Fundacji za sprawy Instytutu Historycznego. Współpracowało się nam bardzo do-

brze. Był rzeczowy i konkretny, pozwalał na dużą swobodę w podejmowaniu decyzji. Spotykaliśmy się z nim często w Instytucie przy Via Virginio Orsini, a czasem także z jego sympatyczną żoną – na kolacjach w Kolegium Polskim u gościnnego ks. rektora Mariana Roli na Awentynie. Jedynie on i p. Lika Scarin-gi wykazali zrozumienie dla mojej decyzji o zakończeniu współpracy z Fundacją Lanckorońskich z powodów, których nie chciała zrozumieć pani profesor.

W 1993 r. stan zdrowia mojej mamy uległ znacznemu pogorszeniu. W czasie wakacyjnej wizyty w Polsce powiedziała mi z żalem, że chyba przyjdzie jej odchodzić, gdy będę daleko od niej. To – łącznie z terminem wygaśnięcia umowy w roku następnym – zdecydowało o podjęciu decyzji o zakończeniu mojej pracy w Polskim Instytucie Historycznym w Rzymie i powrotu do kraju. Długo jednak nie miałem odwagi powiedzieć o tym p. Lanckorońskiej, widząc jak coraz wyraźniej dawała sygnały o zamiarze przekazania swego rzymskiego „dziedzictwa” naukowego w moje ręce. Gdy jej to w końcu powiedziałem, nie chciała się z tym pogodzić, zarzucając mi, że „przedkładam miłość ku matce nad umiłowanie nauki”! Na nic się zdały zapewnienia, że *Acta Nuntiatorum* mają zapewnioną ciągłość edycji i że jestem gotów być jej gwarantem, pracując na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Polsce. Obraziła się tak bardzo, że jeszcze przed moim wyjazdem przekazała opiekę nad ich wydawaniem Krakowskiej Akademii Umiejętności, a na życzenia z okazji Bożego Narodzenia w 1994 r. odpowiedziała mi w swoim stylu – jednym zdaniem, tak jak uczyła mnie w dobrych czasach, że osobom, których się nie ceni, odpowiada się najkrócej, jak tylko możliwe. Zrozumiałem.

Mimo to, gdy niektórzy recenzenci edycji *Akt Nuncjatury* przypisywali jej całą za nią zasługę, miała odpowiedzieć, że zasługę należy przypisać komuś innemu. „Flammans pro recto”! Zmarła jako „ostatnia z rodu”, we wrześniu 2002 r., po długim życiu, którym zapisała szmat historii, nie tylko polskiej. Nie udało mi się, gdy po raz ostatni znalazłem się w Rzymie w Wielkim Tygodniu 2005 roku, odnaleźć na Campo Verano jej grobu.

+

Ostatnia moja podróż do Włoch i Wiecznego Miasta, po prawie 50 latach od pierwszej, stanowiła – wychodzące poza chronologiczną granicę omawianego tematu – podsumowanie-epilog spotkań, które pozostawiły niezatarty ślad w moim życiu. Polski papież, tym razem obecny tylko na telebimie, wystawionym koło Koloseum podczas Drogi Krzyżowej, w której tyle razy uczestniczyłem śledząc Jego kroki, był już bardzo chory („odszedł do Domu Ojca” po kilku dniach, gdy byłem już znowu „na ojczyzny łonie”). W Domu Generalnym na Monte Ce-

lio nie było już wielu z moich dobrych znajomych i przyjaciół, wielu innych – jak o. Marcello Alberti, były sekretarz arcybiskupa Peruzzo, który gościł mnie przed laty w Agrigento – zmagало się z chorobą. Wspominaliśmy z rozrzewnieniem dawne dzieje i dawnych przyjaciół. Stały natomiast nadal na swoim miejscu dawne zabytki: na Watykanie, Forum Romanum, Palatynie, Awentynie i w Centro Storico – ciągle żywe, ciągle takie same, „jak za dni młodości”, świadczące o nieprzemijalności Wiecznego Miasta, kojące tęsknotę tych, którzy się w nich mieli szczęście przed laty zakochać.





*Biblia
i teologia*

Eucharystia paschalną drogą Kościoła

Wstęp; 1. Paschalny wymiar Eucharystii; 2. Eschatologiczny wymiar Eucharystii; 3. Rola Bożego słowa w Eucharystii; 4. Zobowiązujący charakter Eucharystii; Zakończenie

Wstęp

Termin „Eucharystia” – Wieczera Pańska, Sakrament Ołtarza, Komunia Święta, Najświętszy Sakrament – pochodzi od greckiego *εὐχαριστία* (eucharistía), co oznacza dziękczynienie. Natomiast „komunia” ma swoje źródło w łacińskim terminie *communio*, oznaczającym wspólnotę. *Communio* używane jest w odniesieniu do pamiątki ostatniego posiłku Chrystusa z Apostołami, a także „uczty zaślubin Baranka”, zapowiedzianej w Apokalipsie. Eucharystia zatem oznacza dziękczynienie złożone Bogu Ojcu podczas Ostatniej Wieczery¹.

Eucharystia, czyli dziękczynienie, dotyczy misterium Chrystusa i Kościoła, oznacza przeistoczenie chleba w Ciało Chrystusa i wina w Krew Pańską, a także Jego Ofiarę, którą pozostawił Kościołowi na „pamiątkę”. W Kościele rzymskokatolickim wiąże się ona z Mszą Świętą, która ostatnio w wielu kręgach chętnie nazywana jest Eucharystią. W Kościołach wschodnich określana jest mianem liturgii eucharystycznej, w Kościołach protestanckich – wieczerzą Pańską².

W dzień przed swoją śmiercią, podczas świątecznego posiłku z Apostołami, Jezus wykonał gesty, które miały wskazywać na sens Jego życia i śmierci. Wziął chleb, pobłogosławił go i wypowiedział słowa: „To jest Ciało moje, które za was

¹ Por. J. DECYK, „Eucharystia jako nieustanny wiatyk”. w: *Ante Deum stantes*, red. S. Koperek, Kraków 2002, s. 265.

² Por. F. GRYGLEWICZ, „Eucharystia. I. Podstawy biblijne”. w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 1240.

będzie wydane” (Łk 22, 19). Pod koniec posiłku, pobłogosławił kielich z winem mówiąc: „Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej, która za was będzie wylana” (Łk 22, 20). Uczniowie wzięli to, co Jezus im podał, i spożyli.

Dzięki tym słowom Jezus przemienił chleb w swoje Ciało, a wino w swoją Krew. Apostołowie uwierzyli w obecność Zbawiciela pod tymi postaciami, przypominając sobie, być może, Mowę Eucharystyczną Jezusa, w której przygotowywał ich do zrozumienia gestów Ostatniej Wieczerzy i nauki o tym, że przyjmowanie Ciała i Krwi jako pokarmu i napoju sprawia zjednoczenie z Nim (por. J 6, 54–58), a także jednoczy ze sobą wiernych (por. 1 Kor 10, 16–17; Rz 12, 5) oraz wprowadza ich w wieczne życie³.

Gest Jezusa, wykonany podczas Paschy z Apostołami, z niewyobrażalną intensywnością uobecnia istotę chrześcijańskiej wiary, w Biblii bowiem spożywanie chleba z kimś oznaczało wyrażenie gotowości dzielenia z nim wspólnego życia. Tym, kto łączy zebranych przy wspólnym posiłku, jest sam Jezus. Nie tylko zaprasza ich do swojego stołu i zajmuje przy nim honorowe miejsce, ale ofiarowuje siebie jako pożywienie, dając wszystkim udział w tym samym Życiu. „Ciało moje jest prawdziwym pokarmem” – oznajmia w Mowie Eucharystycznej – „a Krew moja jest prawdziwym napojem. Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim” (J 6, 55–56). Dając im do spożycia swoje Ciało, sprawia, że stają się oni uczestnikami Ciała Chrystusa (por. 1 Kor 10, 17) i przedłużeniem Jego czynnej obecności w świecie.

Liturgia eucharystyczna jest czymś więcej niż tylko prostym przypomnieniem rzeczy minionych. Słowo „pamiętka”, po hebrajsku *zikkaron* oznacza nie tylko zwykły akt ludzkiej pamięci, która stara się uchronić od zapomnienia wydarzenia z przeszłości, ale przede wszystkim jest to raczej działanie Boga, który podczas sprawowania kultu przechowuje w teraźniejszości swoje dawne „cuda”⁴.

Ponieważ Jezus powstał z martwych i żyje już na zawsze, Jego uczniowie nigdy nie będą pozbawieni Jego obecności. Pozostanie z nimi jako Ukrzyżowany, który jest zarazem Zmartwychwstałym. Kulminacyjnym momentem tej obecności jest Eucharystia, podczas której chrześcijanie tworzą komunie z Chrystusem w chwili Jego przejścia ze śmierci do życia. W Eucharystii obecny jest Zmartwychwstały, który teraz gromadzi wiernych wokół swojego stołu, aby rozesłać ich jako swoich świadków na drogi całego świata.

³ Tamże.

⁴ Por. S. CICHY, „Teologia 'Ogólnego Wprowadzenia do Mszału Rzymskiego'”. w: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, red. B. Nadolski, Poznań 1986, s. 276–280.

1. Paschalny wymiar Eucharystii

Liturgia eucharystyczna, będąca z natury rzeczy liturgią paschalną, jest ruchem, przejściem, pewnym *exitus*, wyjściem ofiarniczym, wielbiącym, ofiarnym.

Jednym ze znaczeń terminu *pesah* jest „skok”; anioł zagłady „skacze” nad domami Hebrajczyków. *Pesah* ma również drugie znaczenie – „przejście”. Pascha Chrystusa od pierwszych wieków chrześcijaństwa była rozumiana jako rzeczywiste przejście od śmierci do życia; Chrystus nie czyni „przeskoku” nad krzyżem, ale „przechodzi” przez śmierć.

Słowo *exitus* natomiast oznacza koniec grzechu i miłość, co w „przejściu” Chrystusa jest równoznaczne. Ponieważ grzech jest odmową „przejścia” w Boga, w darze ofiarnym z samego siebie, dlatego „przejście”, akceptacja „przejścia” oznaczają koniec grzechu. Rzeczywiste wyjście – *exodos* (por. Łk 9, 31) dokonuje się w synowskim ruchu Chrystusa *in manus tuas, Domine*, odwracając nieposłuszeństwo człowieka zawarte w *in manus meas*. Miłość wyrażająca się poprzez Chrystusowe *exitus* jest zawsze połączona z ofiarą⁵.

Eucharystia jest upamiętnieniem tego wyjścia wyswobadzającego, które otwiera rzeczywistą perspektywę ziemi obiecanej – *terra viventium*, czyli chwałę Bożą; jest wyjściem wyswobadzającym z Chrystusem i w Chrystusie. Wyjściem wyzwalamym z każdego rodzaju śmierci zagrażającej człowiekowi ze strony innych, albo śmierci, którą człowiek sam sobie zadaje przez grzech. Eucharystia jest wyjściem wyzwalamym z niewoli zepsucia i przejściem do życia, także w perspektywie eschatologicznej, która rozpoczyna się już teraz.

Ten paschalny ruch, dokonujący się w Eucharystii, jest rzeczywistym unicestwieniem grzechu, ponieważ przywraca człowieka Bogu w miłości.

Eucharystia jest pamiątką Ofiary Chrystusa, Jego ukrzyżowania i zmartwychwstania, jest zarazem znakiem żywym i skutecznym tej Ofiary, dokonanej raz na krzyżu i na zawsze dostępnej całej ludzkości. Pamiątka przeżywana w Eucharystii wyraża tę aktualną skuteczność dzieła Boga, w formie liturgii.

Sprawowanie Eucharystii jest wypełnieniem nakazu Jezusa: „to czyńcie na moją pamiątkę”, a także polecenia, jakiego – według Janowej relacji Ostatniej Wieczerzy – udzielił Jezus Apostołom po obmyciu im nóg: „abyście i wy czynili, jak Ja wam uczyniłem” (J 13, 15; por. KKK 1338).

Polecenie Chrystusa „to czyńcie na moją pamiątkę” nawiązuje do aktu wiary, która jest warunkiem sprawowania kultu eucharystycznego, a zarazem świadectwem wiary Kościoła.

⁵ Por. J. DECYK, „Eucharystia paschą Chrystusa i Kościoła”. w: *Confitemini Domino, quoniam bonus*, Księga pamiątkowa dedykowana śp. Księdzu profesorowi Adamowi Durakowi SDB – 1949–2005, red. J. J. Nowak, Warszawa 2007, s. 25-28.

Wspomniane elementy, składające się na istotę Eucharystii, mają swe źródło w tajemnicy paschalnej Chrystusa i to w podwójnym wymiarze. Z jednej strony nawiązują do misji Chrystusa, polegającej na pokonywaniu zła i grzechu, z drugiej – do łaski mocy, siły i życia, które z niej wypływają, a które ukierunkowane są na wieczność. Analizy te prowadzą do wniosku, że Eucharystia jest darem Kościoła, podobnie jak darem jest sama pascha.

Tajemnica Eucharystii wyraża się poprzez: upamiętnienie, ofiarę, dziękczynienie, rzeczywistą obecność, komunię; wszystkie te elementy są ze sobą powiązane, przenikają się wzajemnie i nie można ich od siebie izolować. Poza nimi istnieje jeszcze jeden element, który stanowi może najdoskonalszy łącznik pomiędzy ołtarzem niebieskim a ziemskimi ołtarzami, między chwilą obecną a eschatologią, między ciałem a duchem. Tym elementem jest miłość. Jeden z dominikanów napisał książkę na temat Eucharystii, w której użył oryginalnego porównania jej do dramatu w trzech aktach, na który składają się: akt wiary, akt nadziei i akt miłości⁶. Wszystkie ze wspomnianych elementów związane są z misterium paschalnym Chrystusa.

Dziękczynienie, którym jest Eucharystia, stanowi ludzką odpowiedź na Boską Miłość. Jedyną odpowiedzią godną tej Miłości i Jej darów jest dziękczynienie złożone przez Chrystusa na krzyżu, a uobecniane podczas każdej celebracji Eucharystii.

Upamiętnienie ustanowione przez Chrystusa sprawia, że Miłość, którą objawił na krzyżu, a która jest w pełni aktem Boskim – skoro „Bóg jest Miłością” – trwa w każdym czasie i w każdym miejscu.

Epikleza przypomina, że Duch będący pieczęcią Miłości Boskiej, jest głównym Sprawcą przemiany postaci, jako Ten, który rozlewa Miłość w sercach wiernych.

Rzeczywista obecność oznacza, że Jezus Chrystus – Słowo Wcielone – dając siebie przez miłość, czyni to w pełni, a więc wraz ze swoim Ciałem.

Eucharystia, jako Komunia, jak ją najczęściej rozumieli Ojcowie Kościoła, polega nie tyle na spożywaniu Chleba konsekrowanego, ile na zjednoczeniu wspólnoty, Kościoła, które dokonuje się dzięki dzieleniu się tym jedynym Chlebem.

Według modlitw eucharystycznych, największym darem w wymianie symbolicznej jest *corpus verum* Jezusa – dar Boga dany Kościołowi i światu raz na zawsze.

Istota Eucharystii wyraża się poprzez akt wymiany i skupia się na przyjęciu *corpus verum* Jezusa, uwielbionego w Jego człowieczeństwie, jako sakramentalne

⁶ Por. T. RADCLIFFE, *Pourquoi aller à l'église? L'eucharistie un drame en trois actes*, Paris 2009.

corpus mysticum. Kościół, na sposób sakramentalny, uobecnia ten dar, wiążąc go z dziękczynieniem, które stanowi dar w odwzajemnieniu.

Wymienione elementy Eucharystii są jej konstytutywnymi składnikami od chwili ustanowienia, zatem od Ostatniej Wieczerzy rozpoczyna się paschalna droga Chrystusa, a także droga Eucharystii. Ona była pierwszym znakiem apostołskiego i chrześcijańskiego kultu, dlatego Kościół przez całe wieki z Eucharystią związał wydarzenia Paschy, bo ona jest paschalnym sakramentem Chrystusa i Kościoła.

W teologicznych badaniach, dotyczących atrybutów Eucharystii w wymiarze paschalnym, zwraca się uwagę na wymienione już wcześniej atrybuty: ofiary, dziękczynienia, rzeczywistej obecności, komunii, w której dopełnia się pascha Chrystusa i Kościoła.

Nic więc dziwnego, że Eucharystia jest postrzegana jako upamiętnienie misterium paschalnego Chrystusa, misterium, do którego dołącza się Kościół, aby ukonstytuować się jako jeden, święty i ukierunkowany ku chwale. Eucharystia, przeżywana jako upamiętnienie Krzyża, skłania wspólnotę Kościoła do przemyślenia realności ofiary i poświęcenia; przeżywana zaś jako upamiętnienie Zmartwychwstania, wskazuje na rolę Ducha Świętego i Jego realną obecność. Wreszcie, wymiar eschatologiczny tego upamiętnienia sugeruje rozumienie Eucharystii jako przygotowania do niebieskiego Wesela.

Sam Chrystus, wraz z tym wszystkim, czego dokonał dla człowieka i dla całego stworzenia – w swoim Wcieleniu, w swoim uniżeniu do roli sługi, w swoim kapłaństwie, w swoim nauczaniu, w cierpieniu, w ofierze, w zmartwychwstaniu, we wniebowstąpieniu i w zesłaniu Ducha Świętego – jest obecny w tej pamiętce eucharystycznej, w której udziela się swoim wiernym dzięki komunii z Nim. Eucharystia jest przede wszystkim przedsmakiem Jego powrotu i Jego Królestwa.

Pamiętka, w której Chrystus działa poprzez radosną celebrację swego Kościoła, jest więc zarazem reprezentacją i antycypacją. Nie jest ona bowiem samym przypomnieniem przeszłości czy jej znaczenia, ale skutecznym proklamowaniem przez Kościół wielkiego dzieła Boga i Jego obietnic.

Zatem w centrum realizacji posłannictwa zbawczego Jezusa Chrystusa jest Pascha, która oznacza koniec grzechu i miłość, afirmowane przez dar ofiarny złożony przez Chrystusa z samego siebie. W Misterium paschalnym Zbawiciela dokonuje się rzeczywiste wyjście – *exodus* (por. Łk 9, 31), a upamiętnieniem tego wyswobadzającego, otwierającego rzeczywistą perspektywę ziemi obiecaną jest Eucharystia. Oznacza ona wyjście, które wyzwala z niewoli grzechu i zepsucia – ku życiu, ukierunkowanemu eschatologicznie.

Eucharystia jest sakramentem jedynej ofiary Chrystusa, zawsze żywego i gotowego wstawiać się za nami. Jest ona pamiętką tego wszystkiego, co Bóg uczy-

nił dla zbawienia świata. Wszystkiego, co chciał uczynić przez Wcielenie, Życie, Śmierć, Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie. Są to wydarzenia jedyne, które nie mogą być ani powtórzone, ani kontynuowane. Kościół je uobecnia i celebruje poprzez pamiątkę Eucharystii, w komunii z Chrystusem, najwyższym Arcykapłanem. W Eucharystii daje On wierzącym siłę, by mogli z Nim żyć, cierpieć, modlić się i przez Niego, jako usprawiedliwieni grzesznicy, spełnić w wolności i radości Jego wolę.

2. *Eschatologiczny wymiar Eucharystii*

Eucharystia nadaje sens całemu ludzkiemu istnieniu, aż po wieczność. W tajemnicy Eucharystii wpisane jest pragnienie Boga, aby człowiek mógł do Niego powrócić z otrzymanym darem wiecznego trwania, powołaniem człowieka jest bowiem powrót do Ojca w Synu Jednorodzonem. Rzeczywista obecność Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi zaświadcza o realności zmartwychwstania ciała i stymuluje miłość wobec drugiego człowieka, zwłaszcza ubogiego. W tajemnicy eucharystycznej współwystępują wiara, nadzieja i miłość, ich jedność niejako kształtuje w człowieku „pejzaż eucharystyczny”, oznaczający pełne zjednoczenie.

Podczas Uczty eucharystycznej, która sprawowana jest w liturgicznym nastroju Wieczery paschalnej Chrystusa i przywołuje wypowiedziane wtedy słowa, Kościół – zgodnie z nauczaniem Pana – wykonuje określone gesty „na pamiątkę Chrystusa”: składa dziękczynienie za jedyne i rzeczywiste oswobodzenie z męki i za zmartwychwstanie; składa dziękczynienie również za to, że to oswobodzenie jest aktualizowane w Eucharystii; wreszcie błaga Boga, by zbawienie stało się udziałem każdego człowieka poprzez przyjście Chrystusa i wiarę w Jego rychły powrót, w którym to dopełni się blask Bożego Królestwa dla całego świata. To w tej perspektywie należy rozumieć aklamację eucharystyczną, która kończy pierwszy List Świętego Pawła do Koryntian: *Maranatha* (16, 22), co można tłumaczyć: „Panie, przybywaj!”. Niejednoznaczność tego aramejskiego zawołania, które przeszło do języka pierwotnej liturgii chrześcijańskiej, dobrze wyraża sens Eucharystii, paschalnej uczty, będącej dziękczynieniem za wydarzenie przeszłe i obecne. Pan przybywa, a jednocześnie wznoszona jest błagalna prośba o Jego powrót: „Panie, przybądź!”. Ofiara eucharystyczna, podobnie jak uczta paschalna, wyraża tę dynamikę przechodzenia od wiary w spełnienie oswobodzenia do – realizującego się w sakramencie, w modlitwie eucharystycznej – pragnienia, by Pan przybył do każdego człowieka i przyspieszył ten dzień ostateczny.

Eucharystia jest eschatologicznym głosem zbawienia, a także paschalnym uwielbieniem i dziękczynieniem Bogu za Chrystusa. W tym źródłowym

sensie Eucharystia wykracza poza czas. Codzienne celebrowanie daru zbawienia w Chrystusie kształtuje u chrześcijanina postawę polegającą na nieustannym składaniu ofiary kapłańskiej. W świetle Nowego Testamentu, a szczególnie listów św. Pawła, prawdziwie chrześcijańskie przeżywanie Eucharystii polega na ustawicznym ofiarowywaniu własnego życia przeznaczonego na życie wieczne. Toteż Eucharystia zapowiada wielką ucztę w Królestwie Niebieskim, gdzie wszystkie narody utworzą jedną Bożą rodzinę (por. Iz 25, 6–9). Liturgia, zwiastująca „pamiętkę przyszłości”, jest jednak sprawowana tu na ziemi, aby już teraz dać wierzącym przedsmak Bożej radości. W ten sposób Eucharystia łączy przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, karmiąc nowy lud w jego pielgrzymowaniu drogą za Chrystusem.

Każde sprawowanie Eucharystii, wraz z przystąpieniem do Stołu Pańskiego, jest ludzką paschą, bowiem całe życie chrześcijanina jest drogą, pielgrzymowaniem, począwszy od chrztu poprzez całe życie ku wieczności. Chrześcijanin jest *homo viator*, a Eucharystia przenika całe jego życie⁷.

Eucharystia jest głoszeniem Emanuela, czyli Boga z nami, pokarmem wzmacniającym w drodze do wieczności (wiatyk), zadatkem i rękojmią pełni eschatycznej człowieka, ponieważ życie wieczne ma ten, kto spożywa Ciało Chrystusa i pije Jego Krew (por. J 6, 54–55). Eucharystia stanowi lekarstwo nieśmiertelności, chroni od śmierci, jest źródłem życia oraz zadatkem przyszłej chwały i wiekuistego szczęścia człowieka.

Zatem paschalny charakter Eucharystii łączy się z jej wymiarem eschatycznym, ponieważ Zmartwychwstały Chrystus jest początkiem czasów ostatecznych. Teksty celebracji eucharystycznej dość często nawiązują do motywu paschalnego.

Wobec zapewnień Chrystusa o zmartwychwstaniu ciał oraz ich uwielbieniu, Eucharystia stanowi także zapowiedź przebóstwienia kosmosu jako „nieba nowego i nowej ziemi”. Jest więc prefiguracją i przedmiotem ostatecznej chwały wszechświata. Ponadto zapowiada, przygotowuje i realizuje przyjście Pana (paruzja), który teraz jest obecny pod postacią znaków sakramentalnych. Eucharystia jest wyobrażeniem mesjańskiej uczty, podczas której sam Bóg będzie duchowym pokarmem zbawionych⁸.

Te prawdy dotyczące Eucharystii na nowo przypomina Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*: „Chrystus wywyższo-

⁷ Por. J. DECYK, „Eucharystia paschą Chrystusa...”, s. 36.

⁸ Por. A. SZAFRAŃSKI, „Paschalny, eschatologiczny i eklezjalny charakter Komunii świętej” *CT* 41(1971) nr 1, s. 5–25.

ny nad ziemię przyciągnął wszystkich do siebie (por. J. 12, 32 gr.); powstawszy z martwych (por. Rz 6, 9), zesłał na uczniów swojego Ducha Ożywiciela i przez Niego ustanowił swoje Ciało, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia. Siedząc po prawicy Ojca, działa ustawicznie w świecie, aby prowadzić ludzi do Kościoła i przezeń mocniej ich złączyć z sobą, a karmiąc ich własnym Ciałem i Krwią uczynić uczestnikami swego chwalebnego życia. Obiecane więc odnowienie, którego oczekujemy, już rozpoczęło się w Chrystusie...” (KK 48).

Prawdy te Kościół głosi poprzez celebrację Eucharystii. I tak, uczestniczących we Mszy św. w tajemnicę „godziny Jezusa” – godziny przejścia z tego świata do Ojca wprowadzają Modlitwy eucharystyczne. Poprzez sprawowanie Eucharystii ta godzina przeszłości uobecnia się teraz i tutaj przez posługę Kościoła⁹.

Zgromadzenie eucharystyczne, sprawujące pamiątkę Pana, jest zapowiedzią eschatologicznej społeczności zbawionych. Jest ono prawdziwie sakramentem Kościoła w jego obecnym pielgrzymowaniu i w jego ostatecznej pełni: „Wtedy pośród nowego stworzenia, wyzwolonego ostatecznie od zepsucia śmierci, śpiewać będziemy hymn dziękczynienia, który wznosi się ku Tobie od Chrystusa żyjącego na wieki” (I Modlitwa eucharystyczna o tajemnicy pojednania).

„Ty, który nas zebrałeś wokół swego stołu, zgromadź w doskonałej jedności ludzi z każdego plemienia i z każdego języka, razem z Dziewicą Maryją, z Apostołami i wszystkimi Świętymi na uczcie w niebie, gdzie będziemy się radować pełnią pokoju na wieki” (II Modlitwa eucharystyczna o tajemnicy pojednania)¹⁰.

Także w sprawowaniu wiatyku uwaga Kościoła skupiona jest nie tyle na Eucharystii rozumianej jako ostatnia Komunia czy sakrament umierania, lecz na takiej, jak każda Eucharystia w życiu chrześcijanina. Każda bowiem Eucharystia jest „zadatkem na życie wieczne” i może stać się Komunią – wiatykiem, gdyż każda Komunia wprowadza wierzących w wieczność, każda prowadzi do zjednoczenia z Bogiem i jedności z Chrystusem nieustannie umierającym i nieustannie zmartwychwstającym dla Jego wyznawców. A zatem Eucharystia jako wiatyk, oznacza nie tylko paschalną drogę do wieczności od momentu śmierci, ale również drogę do niej rozpoczętą już na chrzcie, wiodącą przez całe życie chrześcijanina. Uwarunkowania współczesności stwarzają wciąż nowe zagrożenia, a tylko realna Osoba Chrystusa w Eucharystii – nieustannym wiatyku – wskazuje człowiekowi chrześcijański, właściwy styl życia i umierania.

O Eucharystii jako wiatyku naucza Katechizm Kościoła Katolickiego: „Tym, którzy kończą swoje ziemskie życie, Kościół poza namaszczeniem chorych ofia-

⁹ Por. S. CZERWIK, „Modlitwa eucharystyczna”. w: *Msza święta. Misterium Christi*, red. W. Świerżawski, Kraków 1993, s. 287.

¹⁰ Tamże, s. 288.

ruje Eucharystię jako wiatyk. Przyjęcie Komunii Ciała i Krwi Chrystusa w chwili przejścia do Ojca ma szczególne znaczenie i wagę. Zgodnie ze słowami Pana Eucharystia jest zaczątkiem życia wiecznego i mocy zmartwychwstania: «Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym» (J 6, 54). Jako sakrament Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał, jest ona sakramentem przejścia ze śmierci do życia, przejścia z tego świata do Ojca (por. J 13, 1)” (KKK 1524).

Katechizm Kościoła Katolickiego mówi, że Eucharystia jest „zadatkim przyszłej chwały”: „W starożytnej modlitwie Kościół sławi tajemnicę Eucharystii: *O sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur* – «O święta uczto, na której przyjmujemy Chrystusa, odnawiamy pamięć Jego Męki, duszę napełniamy łaską i otrzymujemy zadatek przyszłej chwały». Jeśli Eucharystia jest pamiątką Paschy Pana, jeśli przyjmując Komunię z ołtarza, otrzymujemy «obfite błogosławieństwo i łaskę» (Mszał Rzymski, I ME: *Supplices te rogamus*), to Eucharystia jest także zapoczątkowaniem niebieskiej chwały” (KKK 1402).

Katechizm zwraca uwagę, że poprzez Eucharystię Chrystus już teraz jest obecny wśród swoich wyznawców, ale obecnością ukrytą. Dlatego Kościół celebrowe Eucharystię, „oczekując obiecanej nagrody i przyjścia naszego Zbawiciela Jezusa Chrystusa” (Embolizm po „Ojczy nasz”, por. Tt 2, 13) i prosi, by wierzący mogli „wiecznie radować się Twoją chwałą, gdy otrzymasz z naszych oczu wszelką łzę, bo widząc Ciebie, Boże, jaki jesteś, przez wszystkie wieki będziemy do Ciebie podobni i chwalić Cię będziemy bez końca przez naszego Pana Jezusa Chrystusa” (Mszał Rzymski, III ME: modlitwa za zmarłych, por. KKK 1404). „Nie mamy pewniejszego zadatku” – uczy Katechizm – „i wyraźniejszego znaku wielkiej nadziei na nowe niebo i nową ziemię, w której zamieszka sprawiedliwość, niż Eucharystia. Istotnie, ile razy celebrowe się to misterium, «dokonuje się dzieło naszego odkupienia» (KK 3) i „łamiemy jeden chleb, który jest pokarmem nieśmiertelności, lekarstwem pozwalającym nam nie umierać, lecz żyć wiecznie w Jezusie Chrystusie” (św. Ignacy Antiocheński, *Epistula ad Ephesios* 20,2) (KKK 1405).

3. Rola Bożego słowa w Eucharystii

Konstytucja o liturgii świętej Soboru Watykańskiego II naucza: „Dwie części, z których niejako składa się Msza Święta, mianowicie liturgia słowa i liturgia eucharystyczna, tak ściśle łączą się ze sobą, że stanowią jeden akt kultu” (KL 56). Podkreśla także, że „Chrystus jest obecny w swoim słowie, bo gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, On sam przemawia. Jest obecny, gdy Kościół modli się

i śpiewa psalmy, gdyż On sam obiecał: «Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich» (Mt 18, 20) (KL 7). Człowiek jest z natury istotą modlącą się – *homo orans*, co go wyróżnia spośród innych stworzeń. Rozmodłowany człowiek interpretuje świat jako dobry, wsłuchuje się w Boże słowo i to wsłuchiwanie jest jego modlitwą¹¹.

Człowiekowi, w jego chrześcijańskim pielgrzymowaniu przez ziemię, towarzyszy Bóg ze swoim słowem, co wyraża się przede wszystkim poprzez liturgię, w której słowo pochodzące od Boga wypowiada także człowiek. Stąd, ze względu na Bożą rangę tego słowa, przepowiadający je nie powinni się koncentrować na samym jego czytaniu, ale na jego Bożym przesłaniu, nie powinni kierować uwagi słuchających nie na siebie, lecz na Boga. Niezręczne jest zamykanie księgi Bożego słowa przed homilią, słowo to jest bowiem aktem liturgicznym, zbawczym, dlatego jego proklamowanie, głoszenie, przepowiadanie powinno się odbywać z należną mu czcią.

Praktykę czytania i wyjaśniania Bożego słowa zawartego w księgach świętych, Kościół przejął od synagogi żydowskiej. Przykładem może być perykopa Ewangelii św. Łukasza (4, 16–21) opisująca przybycie Jezusa do synagogi. Jezus przeczytał fragment prorocstwa Izajasza, a następnie wyjaśniał jego sens: „Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli” (Łk 4, 21). Podobnie w drodze do Emaus tłumaczył uczniom wszystkie miejsca Pisma, odnoszące się do Niego, zanim rozpoznali Go przy „łamaniu chleba”.

Słowo Boże ze swej natury przynależy do struktury sprawowanej Eucharystii, podczas której wiele miejsca poświęca się właśnie proklamacji słowa, jego rozważaniu i przyjęciu. Dla Izraelitów Pismo Święte stanowiło księgę życia, którą kochali i ochraniali. Podobny szacunek dla Biblii przekazał Kościołowi Jezus Chrystus. Chrześcijanie mają głębokie przekonanie, że w słowie Bożym sam Bóg mówi do człowieka, a przez słowa Ewangelii sam Chrystus staje pośród zgromadzonych. Wyrazem tego przeświadczenia jest pozdrowienie diakona lub kapłana proklamującego Ewangelię: „Pan z wami”.

Przepowiadanie słowa Bożego w liturgii jest wydarzeniem anamnesticznym, bo oznacza wspomnianie, pamięć, zaś w łączności ze szczytowym działaniem w misterium paschalnym – jak pisze ks. B. Nadolski – nabiera „specyficznej dystynkcji – uobecnia się w swej istocie. Słowo nie jest słowem o przebaczeniu, lecz słowem przebaczenia, słowem uświęcającym, słowem łaski”¹². Uobecnienie to, jak podkreśla ks. Nadolski, jest dziełem Ducha Świętego. Słowo odnosi się

¹¹ Por. B. NADOLSKI, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004, s. 95.

¹² B. NADOLSKI, *Msza Święta*, Kraków 2000, s. 42–43.

do egzystencji człowieka, a jego proklamacja sprawia przemianę, transformację w nowe życie, które ma swoje źródło w Zmartwychwstałym Panu¹³.

Liturgia słowa jest integralną częścią liturgii eucharystycznej. Można powiedzieć, że słowo Boże jest chlebem, którym Kościół karmi wiernych. Nowy Katechizm Kościoła Katolickiego naucza: „W celu umacniania wiary wiernych powinny zostać dowartościowane znaki słowa Bożego: księga słowa (lekcionarz lub ewangeliarz), okazywanie jej czci (wniesienie w procesji, kadzidło, światło) i miejsce głoszenia słowa (ambona), wyraźne i zrozumiałe czytanie; homilia szafarza, która przedłuża jego głoszenie; odpowiedzi zgromadzenia (aklamacje, psalmy medytacyjne, litanie, wyznanie wiary)” (KKK 1154).

Słowo Boże wpisane w liturgię jest błogosławieństwem Boga, który zstępuje na Kościół zgromadzony na sprawowanie Eucharystii. Jest też kultem uwielbienia i wdzięczności, składanym Bogu przez Kościół, za dary otrzymane podczas sprawowania liturgii¹⁴. Cała bowiem liturgia jest dziełem Boga i człowieka w Jezusie Chrystusie, jest dialogiem. Najpierw Bóg przemawia do człowieka przez Jezusa Chrystusa, a następnie człowiek, uzdolniony przez Bożą łaskę udziela – przez Pośrednika w Osobie Jezusa Chrystusa – odpowiedzi Bogu. W tym zbawczym dialogu liturgii, nieustannie obrazującej i urzeczywistniającej wielkie dzieła Boga objawione w Jezusie Chrystusie, Bóg przemawia do człowieka słowem Bożym, językiem Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka, językiem bosko-ludzkim. W nurcie kultycznym widoczny jest ten sam język. Człowiek zwraca się do Boga przez Jezusa Chrystusa, posługując się tym samym językiem, który jest językiem Bożego słowa.

W świetle tych prawd łatwiej zrozumieć, że słowa konsekracji nie są formułą magiczną, ale realną rzeczywistością przyjmowaną w duchu wiary. A przedmiotem tej wiary jest rzeczywista, aktualna obecność Boga, dzięki temu, że Chrystus, umarły i zmartwychwstały, jest żywy i obecny – obecny jako dar życia wiecznego.

Można powiedzieć zatem, że poprzez sprawowanie liturgii, a szczególnie poprzez celebrowanie Eucharystii, egzystujemy nie tylko we wszechświecie natury, ale także we wszechświecie odkupienia.

Rozważając rolę Bożego słowa w misterium Eucharystii, warto przytoczyć słowa Jana Pawła II z Listu apostolskiego na Rok Eucharystii *Mane nobiscum Domine*. Nawiązując do wydarzenia z Emaus, papież wskazał na moc słowa Bożego i jego związek z misterium Eucharystii: „Ikona uczniów z Emaus pozwala w od-

¹³ Tamże, s. 43.

¹⁴ Por. S. CZERWIK, „Pojęcie liturgii według dokumentów reformy soborowej i nowego Katechizmu Kościoła Katolickiego”. w: *Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, red. J. J. Kopec, H. Sobeczko, R. Pierskała, Opole 1995, s. 19-20.

powiednim świetle ukazać rok, w którym Kościół w sposób szczególny będzie starał się przeżywać tajemnicę Najświętszej Eucharystii. Na naszej drodze pełnej pytań, niepokojów, nieraz także bolesnych rozczarowań Boski Wędrowiec nadal przyłącza się do nas i nam towarzyszy, prowadząc nas przez wyjaśnianie Pism do zrozumienia Bożych tajemnic” (nr 2).

4. Zobowiązujący charakter Eucharystii

Pojmowanie Eucharystii związane jest z pewną dialektyką pomiędzy celebrowaniem a życiem. W świetle Nowego Testamentu, a szczególnie listów św. Pawła, prawdziwie chrześcijańskie przeżywanie Eucharystii polega na ofiarowaniu własnego życia oraz na dziękczynieniu. Według nauki Nowego Testamentu nie sposób oddzielić liturgii od życia, bowiem chrześcijańskie życie jest zarazem liturgią. Dwie wartości, wiara i miłość chrześcijańska, w rzeczywistości stanowią jedno, świat widziany oczami wiary jest bowiem miejscem, w którym działa Boża miłość, udzielana każdemu w wyjątkowy sposób, co sprawia, że każdy staje się godzien miłości. Dla chrześcijanina miłość Boga jest równoznaczna z miłością człowieka, bo „Jeśliby ktoś mówił Miłuję Boga, a brata swego nienawidził, jest kłamcą” (1 J 4, 20).

Z przedstawionych rozważań o Eucharystii wypływają pewne wnioski o charakterze pastoralnym. Eucharystia, która odnosi się do wartości życia chrześcijańskiego, ma dla wiernych walor zobowiązania. Z kolei aspekt eklezjalny Eucharystii, mający swe źródło w Misterium paschalnym, sugeruje odpowiedzialność celebrujących Eucharystię za cały Kościół.

Eucharystia wiąże się także z pojęciem *missio*, czyli posłaniem. Zatem Eucharystia będącą dziękczynieniem chrześcijańskim za dar paschalny Chrystusa, a zarazem przepowiadaniem przyszłości eschatologicznej Kościoła jako Ciała Chrystusa wzrastającego w świecie, stanowi dla chrześcijanina zobowiązanie etyczne, posłanie, misję. Etyczna praktyka miłości braterskiej nie jest prostą konsekwencją zewnętrzną, ale wewnętrznym elementem konstytutywnym kultu eucharystycznego¹⁵.

Zakończenie

W Eucharystii Jezus zawarł samo sedno chrześcijańskiego nauczania, bo prowadzi ona do komunii, czyli życia w jedności z Bogiem, a w konsekwencji do so-

¹⁵ Por. J. DECYK, „Eucharystia paschą Chrystusa i Kościoła...”, s. 34–35.

lidarności między wszystkimi ludźmi – dziećmi jednego Ojca. Jezus, w swoim ziemskim życiu, nie tylko zachęcał do przyjęcia Jego nauki, ale swoją egzystencją nadał jej konkretny kształt. Cała egzystencja Jezusa jest przykładem życia w pełni oddanego Bogu i ludziom, szczególnie zaś koniec Jego życia ziemskiego. Śmierć na krzyżu w całej pełni świadczy o bezgranicznym darze z samego siebie. Ta egzystencja, złożona w darze, po Zmartwychwstaniu przemieniona mocą Ducha, stała się dla wszystkich życiem w komunii.

Istotną dla zrozumienia Eucharystii myśl wypowiedział Sobór Watykański II w Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*: „Nasz Zbawiciel podczas Ostatniej Wieczerzy, tej nocy, kiedy został wydany, ustanowił eucharystyczną Ofiarę swojego Ciała i Krwi, aby w niej na całe wieki, aż do swego przyjścia, utrwalić ofiarę krzyża i tak powierzyć Kościołowi, umiłowanej Oblubienicy, pamiątkę swej śmierci i zmartwychwstania: sakrament miłosierdzia, znak jedności, węzeł miłości, ucztę paschalną, podczas której przyjmujemy Chrystusa, duszę napełniamy łaską i otrzymujemy zadatek przyszłej chwały” (KL 47). Łączność Paschy z Eucharystią oraz wnioski dotyczące związku Eucharystii z życiem chrześcijańskim zostały wyrażone w Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*: „W najświętszej Eucharystii zawiera się bowiem całe dobro duchowe Kościoła, to znaczy sam Chrystus, nasza Pascha i Chleb żywy, który przez swoje ożywione przez Ducha Świętego i ożywiające Ciało daje życie ludziom i w ten sposób usilnie ich zaprasza i pobudza, żeby samych siebie, swoją pracę i wszystkie rzeczy stworzone wraz z Nim składali w ofierze” (DK 5).

Summary

Eucharist is a Christ's gift, given to the believers' community, that is Church, for them to aim at the union with God. Eucharist is here shown in its paschal aspect: at the base of its meaning as memorializing, offering-donation, representing, thanksgiving, communion and love we have pointed out that from the very beginning, from the moment of establishing, Eucharist is strictly connected with a paschal mystery of the Cross and Resurrection, that is the focus point of Christ's mission of salvation. It is shown as a journey – eschatological passing. In this aspect one can say that the Eucharist accompanies a man aiming at salvation, that it is a nourishment for the eternal life, deposit and guaranty of the human fullness. There is also emphasized the meaning of the Word of God accompanying the Eucharistic celebration.

Such an understanding of Eucharist obligates for a life linked with its liturgy, for donating of one's own life and thanksgiving to God. Eucharist is a paschal way of the Church – it links the past, the present and the future, leading to the life in God in a terrestrial and eternal reality.

*Krzyż jako historia trynitarna:
gdzie spotykają się Wschód i Zachód*

Teologiem jest ten, kto myśli o wyjściu (*esodo*), które stanowi ludzki sposób istnienia, i przyjsciu (*avvento*) Boga, jakie dokonało się poprzez krzyż i zmartwychwstanie Zbawiciela człowieka, łącząc z krzyżem Zmartwychwstałego skromny i mozolny krzyż cierpienia doczesnego. Teologia o naszej terażniejszości mówi w ten sposób: róża Krzyża pozwala się ująć tylko wtedy, gdy związana jest z obecnymi cierniami. I te ciernie przy całej różnorodności scenariuszy doczesnych i scenariuszy serca są rozpoznawalne w historii cierpień, jaka wypełnia ziemię. Można by powiedzieć, że wymyka się ona wszelkim miarom: zdaje się, że historię popychały naprzód i ciągle popychają: ból, konflikty interesów, warstw społecznych, ras, jednostek i społeczeństw... Ból jest naprawdę kategorią uniwersalną, która łączy wszystkich: „Ludzie różnią się jedni od drugich stanem posiadania, ale są solidarni w ubóstwie” – twierdzi teolog ewangelicki Jürgen Moltmann. Z głębin niesprawiedliwości świata powstaje niepokojące pytanie o sens tego wszystkiego i pragnienie sprawiedliwości, której nieobecność i za którą tęsknota są najostrzejszym kolcem bólu. Jest to problem dotyczący Boga. *Si Deus iustus, unde malum?* – jeśli jest jakiś sprawiedliwy Bóg, dlaczego istnieje zło, które niszczy ziemię? Jeśli istnieje zło, jak może istnieć jakiś sprawiedliwy Bóg? Z ran historii rodzi się w ten sposób odrzucenie albo wezwanie całkowicie Innego.

Niektórzy wobec całkowitego braku harmonii między Bogiem a złem eliminują pierwszy z dwóch terminów. Jest to rozwiązanie proponowane przez ateizm tragiczny. „Dla Boga jedynym usprawiedliwieniem jest to, że nie istnieje” (Stendhal). „Jeśli Bóg istnieje, świat jest terytorium na którym ma on wyłączne prawo polowania” (słowa pewnego ateisty z powieści L. Santucciiego). „Oczy, które widziały Auschwitz i Hiroszimę, nie będą mogły już nigdy kontemplować Boga” (Hemingway). Jednak ograniczyć wszystko do tego świata i do jego praw oznacza pośrednio poddanie się wobec problemu cierpienia i śmierci. Inni rozwiązu-

ją konflikt poprzez wiarę w Boga, który wszystko reguluje, mając na celu dobro, według planów, których umysł nie może pojąć: jest to rozwiązanie Hioba podtrzymywane przez wzruszające oczekiwanie przyszłej sprawiedliwości: „Ja wiem, że mój obrońca żyje! Jako ostatni stanie nad moim prochem. Potem okryje mnie skórą i żywy Boga zobaczę. Ja sam Go zobaczę, nie ktoś obcy” (Hi 19,25–27)¹. Trzeba jednakże zgodzić się z Moltmannem, że „wiara w Boga, która by usprawiedliwiała cierpienie i niesprawiedliwość świata, nie protestując przeciw nim, jest wiarą nieludzką i rodzi szatańskie owoce”. Poddanie się temu jest niczym innym jak kapitulacją wobec zadania polegającego na zmianie niesprawiedliwości świata. Inni w końcu uznają, że pragnienie sprawiedliwości jest ostatecznym źródłem cierpienia z powodu cierpienia świata. Wytaczają w ten sposób szlak wyrzeczeń, który wygasza wszelkie pragnienia, a przez to zdolność do kochania i cierpienia. Jest to rozwiązanie niektórych form mistyki orientalnej, które szczególnie dziś zdają się wzbudzać fascynację krajów żyjących w dostatku. Rozwiązanie to redukuje historię ludzkości do pustej nieobecności, a życie do ucieczki w kierunku „nirwany”, która pozostawia nietknięte rozdarcia i rany świata.

W konfrontacji do niezrealizowania tych propozycji stoi chrześcijańska pretensja do zbawienia przez ukrzyżowanego Boga, która łączy w wierze Kościoł Wschodu i Zachodu. Jakie znaczenie ma wydarzenie Krzyża dla cierpienia świata? Co się wydarzyło w ów Wielki Piątek, jeśli chodzi o historię świata? I jakie doświadczenie ludzkiego cierpienia miał Syn Boży, gdy przyszedł w ludzkim ciele? Czy w historii Jezusa z Nazaretu ukazały się ciemności czasu przyszłego i ból spowodowany przez to, co negatywne, co nad całym życiem rozciąga woń śmierci? Czy też na mocy swej boskiej kondycji Nazarejczyk nie doświadczył trudu życia, ciężaru wrogości ze strony rzeczy martwych i ludzi, oporu wewnętrznego przed ciemnościami i próbą? Poszukiwanie odpowiedzi na te pytania oznacza, że będziemy mówić z należytą dyskrecją i wstydem, koniecznymi wobec każdej skończoności, a zwłaszcza wobec Jego skończoności, Jego drogi w stronę krzy-

¹ Przekład za: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, Częstochowa 2008 (Biblia Paulistów). Podobnie też inne cytaty z Pisma Świętego w tym artykule pochodzą będą z tego przekładu, chyba, że zaznaczono inaczej. W tym miejscu autor artykułu posługuje się tłumaczeniem, które słowem „mściciel” oddaje dość wieloznaczny termin hebrajski *laeGO*, który oznacza członka rodziny odpowiedzialnego za osobę prawnie niezdolną do działania we własnym imieniu. W przypadku popadnięcia w niewolę za długi *laeGO* miał obowiązek wykupić niewolnika, a w przypadku zabójstwa zadaniem *laeGO* było pomścić krew zabitego. Stąd możliwość tłumaczenia tego terminu jako „odkupiciel” lub przez „mściciel”. Ponadto przekład włoski używa też nieobecnej w tekście hebrajskim ani w starożytnym przekładzie greckim (Septuaginta) partykuły porównawczej „jak”, co daje wersję „jak ktoś obcy” Obydwie te rozbieżności nie mają zbyt wielkiego znaczenia dla zrozumienia treści wypowiedzi [przyp. tłum.].

za, mrocznej godziny Jego śmierci i tego, co ta śmierć odsłania na temat historii Boga i historii ludzi².

1. *Ewangelia boleści*

Całe życie Jezusa jest zorientowane na krzyż: narracje ewangeliczne nie są niczym innym, tylko „opowiadaniem o męce ze szczegółowym wstępem” (Martin Kähler). „Całe życie Chrystusa było krzyżem i męczeństwem” (*O naśladowaniu Chrystusa*, I, II, 12). Od kiedy w czasie rozbrzmiewa orędzie chrześcijańskie, opowiadanie historii Boga pośród ludzi jest nierozzerwalnie związane z „tą historią albo tą męką, która jest historią Jego życia” (Kierkegaard): Ewangelią Jego cierpień. Nie da się zrozumieć życia Jezusa bez krzyża, jak też zresztą nie da się zrozumieć krzyża bez drogi ku niemu. To dlatego pierwotna wspólnota mogła rozpoznać w Nazarejczyku „męża boleści”, o którym mówi prorok (Iz 53,3)³: „prowadzą go jak owcę na zabicie, a On jak baranek, gdy go strzygą, milczy i nie otwiera ust swoich. Został poniżony i wyjęty spod prawa...” (Dz 8,32–33)⁴. Jezus z Nazaretu jest Sługą, Niewinnym, który cierpi z powodu swej miłości pod ciężarem niesprawiedliwości świata!

Czy jest uzasadniony ten sposób odczytywania dzieł i czasu życia Nazarejczyka? Ewangelie są bardzo dyskretne pod tym względem: ich świadectwo nie ma nic z uczuciowości albo pasji. Nie ukrywa ono najbardziej ludzkich aspektów fizycznej ograniczoności Jezusa: Jego głodu (por. Mt 4,2; Łk 4,2), pragnienia (J 19,28), senności (por. Mk 5,38 i par.), ale szanuje milczenie najgłębszej ograniczoności wewnętrznej, jakiej doświadczał, przerywając je zaledwie znakami i zaskakującymi odwołaniami objawiającymi jego tajemnicze obycie z bólem. Wobec śmierci przyjaciela nie powstrzymuje płaczu (J 11,35), objawiając cierpienie, które zna tylko miłość: „Zobaczcie, jak go kochał” (J 11,36). Na myśl, że ostatnia godzina się zbliża, jego dusza jest wstrząśnięta (por. np. J 12,27), „śmiertelnie smutna” (Mk 14,34) smutkiem, który objawia Jego przywiązanie do życia i mroczny ciężar, z którego zdaje sobie sprawę wobec ponurej i rozdzierającej przyszłości równoznacznej ze śmiercią. Na tle tej stałej dyskrekcji jeszcze gwałtowniejszy wy-

² Na temat tego, co nastąpi dalej, i dla bardziej szczegółowej prezentacji temat zobacz moje książki: *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio Della storia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo⁹2003, i *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo⁷2002.

³ Tu cytowany przekład: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Poznań⁵2002. Biblia Paulistów posługuje się tu z niejasnych powodów składnią odbiegającą od oryginału [przypis tłum.].

⁴ Jest to cytat z Iz 53,7–8, który idzie za Septuagintą [przypis tłum.].

daje się głośny krzyk z krzyża: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Mk 15,34). Czyż jest to znak bezdennej przepaści bólu?

Jezus odczuł niedający się zmierzyć powodujący rozgoryczenie próg śmierci – historia Jego wiary i Jego nadziei, Jego życie modlitwy, droga usiana próbami wolności są tego stałym potwierdzeniem. Ciemność i kuszenie starły się w głębinach Jego ducha z niczym nieuwarunkowanym oddaniem Ojcu, które jest nimi jakby przypieczętowane aż po „tak”, które doprowadziło do śmierci: „Abba, Ojcie. Dla Ciebie wszystko jest możliwe, oddal ten kielich ode Mnie! Jednak nie to, co Ja chcę, ale co Ty” (Mk 14,36). To wewnętrzne doświadczenie skończoności, ten trud życia przyjęty dzięki wielkiej miłości i nadziei pełnej wiary otwiera ją Jezusa na głębokie zrozumienie ludzkiego cierpienia: Jego współczucie wobec tłumu (np. Mt 9,36; 15,32), wzruszenie wobec nieszczęśliwych i cierpiących (por. Mk 1,41; Mt 20,34; Łk 7,13 itd.) objawiające wrażliwość na ból innych, którą może mieć tylko ktoś, kto doświadczył bólu. Cierpiący, który rozumie i kocha, daje wytchnienie i siłę przygniecionym przez cierpienie: „Przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście. Ja dam wam wytchnienie. Weźcie na siebie moje jarzmo i uczcie się ode Mnie, że jestem łagodny i pokorny sercem. Znajdziecie ukojenie dla waszych dusz. Bo moje jarzmo jest łatwe do niesienia, a mój ciężar lekki” (Mt 11,28–30).

Do wewnętrznej skończoności i do współczucia, które z niej pochodzi, w życiu Nazarejczyka dołącza się twarda konfrontacja z cierpieniem powodowanym przez ludzi: uważany przez swych krewnych za niezrównoważonego („odszedł od zmysłów” Mk 3,21), oskarżany przez uczonych w Piśmie o bycie opętanym (Mk 3,22 i par.), przez możnych uznany za zwodziciela (Mt 27,63) odczuwa cały ciężar wrogości, który gromadzi się w stosunku do Niego. Nie smucą Go oskarżenia, ale zatwardziałość serc, z której pochodzą (Mk 3,5). Przeciwnicy nie zmęczą się atakowaniem Go na wszelkie sposoby: oskarżają Go w związku z zachowaniem uczniów, którzy nie poszczą (por. Mk 2,18), i o to, że nie przestrzegają Prawa (por. Mk 2,24; 7,5 itd.), starają się zdyskredytować Go w oczach tłumu poprzez wszelkiego rodzaju pomówienia (por. np. Mk 3,22) posuwając się aż do wydalenia z Synagogi tych, którzy w Niego uwierzyli (J 9,22; 12,42), próbując wystawić Go na próbę, stawiając mu pytania podchwytliwe (Mk 10,2; 12,18–23) bądź kompromitujące (Mk 12,13–17). Wielokrotnie podejmowane są próby aresztowania (por. Mk 12,12; J 7,30.32.44; 10,39) i zabicia Jezusa (por. Łk 4,29; J 8,59; 10,31), starannie zostaje uknuty zbrodniczy spisek, aby Go zgładzić (por. Mk 3,6; 14,1–2.55–59). Dlaczego to wszystko? Powody wrogości wobec Nazarejczyka ze strony wpływowych grup są łatwe do zrozumienia: Jego niesłuchane roszczenia drażnią (por. Mk 6,2–3; 11,27–28; J 7,15 itd.), Jego popularność przeraża (por. Mk 11,18; J 11,48 itd.). Jezus przez swoje słowa i czyny poddaje pod dyskusję to, co dla nich oczywiste, a Jego sukces wśród ludu zagraża wstrząsem istniejącego wątego po-

rzędu. Ale jest On zbyt wolny, by zatrzymać się wobec ograniczenia przez lęk. Idzie więc dalej swoją drogą, dochowując wierności temu radykalnemu „tak”, które powiedział Ojcu. To prawda, że robi się ostrożny: udaje mu się umknąć przed próbami ukamienowania i aresztowania (por. Łk 4,30; J 8,59; 10,39), unika okazji do konfliktu (por. Mk 7,24; 8,13 itd.). Przypomina też jednak w tyglu tego cierpienia wybór oznaczający zwrot w Jego działaniu – przełomową podróż do Jerozolimy. „Miasto wielkiego króla” (Mt 5,35) jest miejscem, w którym muszą się wypełnić losy Izraela i jego proroków (por. Łk 13,33). Jezus przepowiada to, co czeka Go w Jeruzalem jako konsekwencja Jego życiowych wyborów i przesłania (por. historyczna treść, którą można znaleźć w zapowiedziach męki: Mk 8,31; 9,31; 10,33–34 i par.): odrzucenie, z jakim spotkał się w Galilei, o wiele głębsze niż powierzchowny entuzjazm tłumu, pozwoliło mu bez niedomówień wyrazić, że będzie musiał wypić do dna kielich losu sprawiedliwego. W tym sensie to kryzys, który znaczy całą „galilejską wiosnę”, zawiódł go do Jerozolimy – jest to bolesne doświadczenie skończoności, które jednak zostaje przyjęte w najwyraźniejszym odruchu oddania się Ojcu i wiary w ostateczne zwycięstwo sprawiedliwości i miłości. To właśnie ta opcja całkowitego posłuszeństwa, silniejsza od jakiegokolwiek klęski, poprowadzi Go w końcu na spotkanie śmierci krzyżowej.

Wraz z pójściem do Jerozolimy zaczyna się właściwa historia o męce. Jezus kieruje się tam „nieodwołalnie” (Łk 9,51, dosł. „uczynił [swą] twarz twardą ku Jeruzolimie”), poprzedzając swoich, którzy idą za Nim zmieszani (por. Mk 10,32). W mieście Dawida starcie osiąga szczyt – są już weń zaangażowani bezpośrednio Sanhedryn, arystokracja świecka i kapłańska, której Sanhedryn jest przedstawicielstwem. Nazarejczyk jest świadom nieprawości, która ma się dokonać względem Niego, ale On stawia jej czoła świadom bogactwa sensu, jakim dysponuje ktoś, kto śmierć niesprawiedliwie zadaną postrzega jako dobrowolny dar przyjęty w posłuszeństwie Ojcu i rodzący życie. Dowodem, że tak jest, są opowiadania o Ostatniej Wieczerzy, w których Sługa powierza swoim pamiętkę nowego przymierza w Jego krwi. W tym obrazie skończoności, źródła dobrowolnie przyjętego cierpienia, należy umieścić wydarzenia związane z procesem Jezusa: jest to godzina wrogów, „panowania ciemności” (Łk 22,53). Z jakiego powodu Nazarejczyk został skazany? W oczach Sanhedrynu jest bluźniercą (por. Mk 14,53–65 i par.), który swym roszczeniem i działaniem (zwłaszcza „skandalicznym” oczyszczeniem świątyni, por. Mk 11,15–18 i par.) zasłużył według Prawa na śmierć (por. Dz 17,12). W każdym razie Jezus nie poniósł kary zastrzeżonej dla bluźnierców – kamienowania (por. Kpł 24,14); został osądzony przez okupantów rzymskich, ponosząc karę wymierzaną zbiegłym niewolnikom i wichrzycielom działającym na szkodę imperium – haniebną śmierć krzyżową. Ten wyrok miał ostatecznie charakter polityczny, jak o tym świadczy *titulus crucis*, napis z motywacją skazania zawieszony na słupie hańby: „Jezus Nazarejczyk król Żydów” (J 19,19). Jego śmierć

można więc uznać za mord sądowy o wymowie polityczno-religijnej: Wielki Piątek (7 kwietnia 30 r.?) jest według Prawa dniem śmierci bluźniercy, a dla władzy momentem, w którym umiera wicherzyciel. Wiara chrześcijańska uzna go za dzień, w którym w umierającym Niewinnym Bóg umiera dla nas.

2. Krzyż jako historia trynitarna

W tradycji zachodniej Trójca jest często przedstawiana za pomocą modelu *Trinitas in Cruce* czy Tronu Łaski (*Gnadenstuhl*). Arcydziełem tej ikonografii jest „Trójca” Masaccia w kościele S. Maria Novella we Florencji: drzewo krzyża, na którym wisi Syn, opuszczony w niezmiernym bólu i niezmiernej samotności śmiertelnej ciszy, podtrzymywany jest w ramionach Ojca, podczas gdy gołębia Ducha łączy i rozdziela Opuszczającego i Opuszczanego. Scena ta pozwala wymownie wyrazić, że Krzyż nie jest jedynie wydarzeniem doczesnej historii. Ukrzyżowany, który umiera opuszczony, nie jest kolejnym ubogim i upokorzonym, który rzezi w bolesnej ludzkiej agonii. Umiera on w ramionach Boga. Śmierć ta nie jest ateistyczną „śmiercią Boga” – jest natomiast „śmiercią w Bogu”. Bóg jest głęboko dotknięty w swym misterium Ojca, Syna i Ducha przez wydarzenie, które dokonuje się w ciszy Wielkiego Piątku. Monoteizm chrześcijański nie wierzy w niecierpięliwego Boga, widza ludzkiego bólu patrzącego z wyżyn Jego nieskończonej odległości, ale w Boga przejętego współczuciem (*compassionato*) jak to wyrażał język włoski w XIV w., to znaczy w Boga, który przyjąwszy ryzyko wolności swego stworzenia, ukochawszy je, ukochał je aż do końca. Fakt, że „tę miłość okazał im aż do końca” (J 13,1), stanowi motywację hańby i nieogarnionego bólu Krzyża! Krzyż jest ostatecznie miejscem objawienia Trójcy; krzyż jest historią trynitarną Boga!

Rodząca się wspólnota wyraźnie wyczuła prawdę krzyża jako historii trynitarniej: dowodzi tego nie tylko wielka przestrzeń dana opowiadaniu o męce Nazarejczyka w przepowiadaniu kościelnym w pierwszych wiekach, ale także precyzyjna struktura teologiczna, która kryje się pod tymi opowiadaniem. Struktura ta może być uchwycona przez stałe, z pewnością nieprzypadkowe powracanie czasownika „wydać” (paradi, dwmi). Można rozróżnić dwa rodzaje „wydania” galilejskiego Proroka przez ludzi. Zdrada miłości wydaje go przeciwnikom: „wtedy Judasz Iskariota, jeden z Dwunastu, poszedł do wyższych kapłanów aby im Go wydać” (Mk 14,10). Sanhedryn, strażnik i przedstawiciel Prawa wydają bluźniercę przedstawicielowi Cezara: „wczesnym rankiem wyżsi kapłani wraz ze starszymi i nauczycielami Pisma i cała Wysoka Rada podjęli uchwałę, aby uwięzionego Jezusa odprowadzić i wydać Piłatowi” (Mk 15,1). Ten, choć był przekonany o Jego niewinności – „Cóż więc złego uczynił?” (Mk 15,14) – ustępuje wobec presji tłumu.

mu podburzonego przez jego przywódców (por. Mk 15,11): „Wtedy Piłat, chcąc zadowolić tłum, uwolnił Barabasa, a Jezusa kazał ubiczować i wydał na ukrzyżowanie” (Mk 15,15). Opuuszczony przez swoich, uznany za bluźniercę przez autorytety prawne i za wichrzyciela przez przedstawicieli władzy, Jezus idzie na spotkanie swego końca. Gdyby wszystko zatrzymało się tutaj, Jego śmierć byłaby jedną z wielu niesprawiedliwych, jakie miały miejsce w historii, gdzie niewinny kona w poczuciu klęski wobec niesprawiedliwości świata. Ale rodząca się wspólnota naznaczona doświadczeniem paschalnym wie, że tak nie jest. Dlatego mówi nam ona o trzech innych tajemniczych wydaniach.

Pierwszym jest to, którego dokonał Syn, wydając siebie samego, co wyraził jasno Paweł: „Jeśli żyję teraz na świecie, to żyję dzięki wierze w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2,20, por. 1,4; 1 Tm 2,6; Tt 2,14); „Życie w miłości na wzór Chrystusa, który nas umiłował i samego siebie wydał za nas jako dar i ofiarę dla Boga, jako miłą woń” (Ef 5,2; 5,25). Słysząc w tych wyrażeniach zgodność ze świadectwem ewangelicznym: „Ojcze, w Twoje ręce oddaję mego ducha” (Łk 23,46, cytata z Ps 31,6); „Skłonił głowę i oddał ducha” (J 19,30). Syn wydaje się swemu Ojcu z miłości do nas i za nas: wydanie się zawiera całą głębię bolesnej ofiary. Przez nie Ukrzyżowany bierze na siebie ciężar bólu i grzechu z przeszłości, teraźniejszości i przyszłości świata, wkracza całkowicie w wygnanie sprzed oblicza Boga, aby przyjąć to wygnanie grzeszników w ofierze i w duchu pojednania paschalnego: „Chrystus wyzwolił nas od przekleństwa Prawa – gdy stał się dla nas przekleństwem, bo jest napisane: »Przeklęty każdy, kto zawisł na drzewie« – aby błogosławieństwo Abrahama stało się w Chrystusie Jezusie udziałem narodów i abyśmy dzięki wierze otrzymali obiecanego Ducha”⁵ (Ga 3,13-14). Czyż krzyk umierającego Jezusa nie jest znakiem otchłani bólu i wygnania, które Syn chciał przyjąć, aby wejść w największą głębię cierpienia świata i doprowadzić do jego pojednania z Ojcem? „Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił?” (Mk 15,34; Mt 27,46)⁶.

Wydaniu przez Syna samego siebie odpowiada wydanie Go przez Ojca: wskazują na nią formy „teologicznej/boskiej strony biernej” (*passivum divinum*): „Syn Człowieczy będzie wydany w ręce ludzi. Oni go zabiją” (Mk 9,31 i par., por. 10,33.45 i par.; Mk 14,41-42=Mt 26,45b-46). Nie wydadzą Go ludzie, w których ręce zostanie wydany, ani On sam nie wyda siebie, ponieważ czasownik jest w stronie biernej. Tym, który go wyda, będzie Jego Ojciec: „Tak bardzo bowiem Bóg umiłował świat, że dał swojego jednorodzonego Syna, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, lecz miał życie wieczne” (J 3,16). „On własnego Syna nie oszczędził, ale wydał go za nas wszystkich, dlatego więc nie miałyby nam ofiarować wszystkiego wraz z Nim” (Rz 8,32; Paweł zapożycza tę scenę z Rdz 22, stosu-

⁵ Tłumaczenie autora posługuje się wyrażeniem „obietnicę Ducha” [przyp. tłum.].

⁶ Cytat z Ps 22,2 [przyp. tłum.].

jąc te same czasowniki, jakie ma tekst grecki Septuaginty – greckiego przekładu Starego Testamentu używanego w judaizmie – z tą różnicą, że w tekście św. Pawła Abrahamem jest Bóg Ojciec, a Izaakiem Jezus i podczas gdy śmiertelny Izaak z Rdz 22 nie umiera, to Izaak nieśmiertelny Rz 8,32 umiera z miłości do nas; ofiara Izaaka jest właściwie w pełni zrealizowana przez Jezusa w Jego życiu i przez Ojca w Jego bolesnym wydaniu). Orygenes stwierdza: „Spójrz, jak Bóg rywalizuje z ludźmi we wspaniałej hojności: Abraham ofiarował Bogu swego śmiertelnego syna, który nie miał umrzeć; Bóg wydał na śmierć za ludzi nieśmiertelnego Syna” (Orygenes, Homilia In Gen 8)⁷. „Na tym polega miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, lecz On nas umiłował i posłał swojego Syna jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 4,10, por. Rz 5,6–11). Także Ojciec tworzy historię w godzinie krzyża: poświęcając własnego Syna, sądzi ciężar grzechu świata, przeszłego, teraźniejszego i przyszłego, ale pokazuje też wielkość swej miłosiernej miłości wobec nas. Po wydaniu na gniew – „wydał ich Bóg nieczystym pożądliwościom ich własnych serc” (Rz 1,18nn)⁸ – następuje wydanie miłości! Ofiara krzyża wskazuje na cierpiącego Ojca jako na źródło największego daru w czasie i w wieczności: krzyż objawia, że „Bóg (Ojciec) jest miłością” (1 J 4,8–16)!

Cierpienie Ojca, które odpowiada cierpieniu ukrzyżowanego Syna jako dar i poświęcenie z Jego strony, nie jest niczym innym, jak inną nazwą nieskończonej miłości. Największe, bolesne wydanie jest zarówno w przypadku Syna, jak i Ojca największym znakiem największej miłości, która zmienia historię: „Nie ma większej miłości nad tę, gdy ktoś poświęca swoje życie za przyjaciół. Wy jesteście moimi przyjaciółmi... Nazwałem was przyjaciółmi, gdyż dałem wam poznać wszystko, czego dowiedziałem się od Ojca” (J 15,13–15). Na cierpienie Syna, „który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2,20), odpowiada cierpienie Ojca: Bóg cierpi na krzyżu jako Ojciec, który ofiarowuje, jako Syn, który się ofiarowuje, jako Duch, który jest miłością emanującą z ich cierpiącej miłości. Krzyż jest historią miłości trynitarniej Boga do świata: miłości, która nie znosi cierpienia, ale je wybiera. Wbrew mentalności grecko-zachodniej, która mogła pojąć cierpienie tylko jako biernie znoszone, a więc niedoskonałe, i dlatego postulowała niecierpiętlivość Boga, Bóg chrześcijański objawia cierpienie czynne, wybrane w sposób wolny, doskonały doskonałością miłości: „Nie ma większej miłości nad tę, gdy ktoś poświęca swoje życie za przyjaciół” (J 15,13). Bóg chrześcijański nie pozostaje poza cierpieniem świata jako obojętny widz spoglądający na nie z wyżyn swej niezmiennej doskonałości. Przyjmuje je i przeżywa w sposób najintensywniejszy, jako czynne cierpienie, jako dar i ofiarę, z której wypływa nowe życie świata. Dzięki Wielkiemu Piątkowi wiemy, że historia cierpienia ludzkie-

⁷ SC 123, 36–48, tłum. polskie: *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej* (PSP 31), tłum. S. Kalinkowski, t. 1, Warszawa 1984, s. 96.

⁸ Jest to cytat z Rz 1,24 [przyp. tłum.].

go jest też historią chrześcijańskiego Boga. Jest On w niej obecny z człowiekiem i zaraża go niezmierzoną wartością cierpienia ofiarowanego z miłości. Nie jest on ukrytą osobą dramatu, ku której wznosi się krzyk uciśnionego, ale pozostaje „w najgłębszym sensie tego słowa Bogiem ludzkim, który krzyczy w nim (człowieku) i z nim (człowiekiem) i który interweniuje na jego (człowieka) korzyść poprzez krzyż, gdy on (człowiek) milknie wśród swych cierpień” (Jürgen Moltmann). Jest Bogiem, który nadaje sens cierpieniu świata, ponieważ przyjął je z miłości do nas aż do tego stopnia, że uczynił je własnym. Utrzymywały to sobory Kościoła starożytnego, mówiąc: *Deus passus est* – „Bóg cierpiał”. Stwierdziła to encyklika Jana Pawła II *Domini et vivificantem*, gdy mówi o Bogu zdolnym do cierpienia bez granic, ponieważ jest On zdolny do miłości bez granic: „Księga święta zda się dostrzegać niezgłębiony i niewypowiedziany ból w »głębokościach Bożych«... w samym niejako sercu nieogarnionej Trójcy. (...) W »głębokościach Bożych« jest miłość ojcowska, która w języku biblijnym wobec grzechu człowieka posuwa się do słów: »żał mi, żem stworzył człowieka« (por. Rdz 6,7). (...) Oto paradoksalna tajemnica miłości: w Chrystusie cierpi Bóg odrzucony przez swe stworzenia (...) i równocześnie z głębi tego cierpienia (...) Duch wyprowadza nową miarę obdarowania człowieka i stworzenia od początku. W głębi tajemnicy Krzyża działa Miłość” (nr 39 i 41). Cierpienie Boga nie jest więc znakiem Jego słabości albo ograniczeń, nie jest cierpieniem biernym, które się znosi, gdy nie można go uniknąć, ale czynnym, wybranym w sposób wolny z miłości do osoby kochanej. Oto objawienie serca Boga: Ojciec jest tym, który cierpi, ponieważ nas kocha, bo stworzył nas wolnymi i z własnej woli wystawił się na ryzyko naszej wolności.

Będąc historią Syna, historią Ojca, krzyż jest jednocześnie historią Ducha: najpełniejszym aktem oddania się i ofiary Ducha, jak ujął to ewangelista Jan: „skłonił głowę i oddał Ducha” (J 19,30). To właśnie „przez Ducha wiecznego” Chrystus „sam siebie złożył jako nieskalaną ofiarę Bogu” (Hbr 9,14). Ukrzyżowany oddaje Ojcu w godzinie krzyża Ducha, którego Ojciec Mu dał i który będzie Mu dany w pełni w dniu zmartwychwstania: w Wielki Piątek, dzień oddania siebie przez Syna Ojcu i oddania przez Ojca Syna na śmierć za grzeszników, jest dniem, w którym Duch jest oddany przez Syna Jego Ojcu, aby Ukrzyżowany pozostał opuszczony, daleko od Boga, w towarzystwie grzeszników. To właśnie jest

⁹ W tłumaczeniu, które cytowane jest w niniejszym przekładzie, słowo „duch” napisane jest małą literą. Podobne rozwiązanie wybrano też w: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia), Poznań 2002, i Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Poznańska), t. 3. Nowy Testament, Poznań 1987. Za interpretacją Ducha w sensie sugerowanym przez autora artykułu wypowiada się np.: A. Dalbesio, *Duch Święty w Nowym Testamencie, w Kościele, w życiu chrześcijańskim* (MT 29), Kraków 2001, s. 54–56, czy J. Kręcidło, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii według świętego Jana. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii* (SBP 2), Częstochowa 2004, s. 346–348 [przyp. tłum.].

moment śmierci w Bogu, wydarzenie polegające na opuszczeniu Syna przez Ojca w komunii wiecznej miłości, która mimo to staje się coraz ściślejsza, zdarzenie, które dokonuje się w oddaniu Ducha Ojcu i które umożliwia radykalne wygnanie Syna w inność świata, stanie się „przekleństwem” w ziemi przeklętych przez Boga, aby oni wraz z Nim mogli wejść do radości paschalnego pojednania. Bez oddania Ducha krzyż nie ukazałby się z całym radykalizmem wydarzenia trynitarne i zbawczego. Jeśli Duch nie dałby się oddać w ciszy śmierci, z całym opuszczeniem, jakie ona niesie ze sobą, godzina ciemności mogłaby zostać wzięta za godzinę mrocznej śmierci Boga, niezrozumiałego zgaśnięcia Absolutu, i nie zostałaby zrozumiana jako to, czym jest: Akt, który dokonuje się w Bogu, wydarzenie należące do historii miłości nieśmiertelnego Boga, dla którego Syn wchodzi w największe głębiny swej inności od Ojca w posłuszeństwie wobec Niego, tam gdzie spotyka grzeszników. „On Tego, który nie znał grzechu, za nas uczynił grzechem, abyśmy stali się w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5,21, por. Rz 8,3). W godzinie krzyża sam Duch tworzy więc historię: historię Boga, ponieważ oddany Ojcu umożliwia, że Syn staje się inny od Niego w solidarności z grzesznikami, choć pozostaje w nieograniczonej komunii wyrażonej przez posłuszeństwo ofiarne. Tworzy też naszą historię, ponieważ w ten sposób przybliża Syna do nas, pozwalając dalekim, by na wygnaniu wytyczyli wraz z Synem drogę ku ojczyźnie trynitarnej komunii Paschy. Intuicyjną syntezę tej idei dali wschodni Ojcowie Kościoła, w oddaniu Ducha przez umierającego Syna widząc antycypację paschalnego wylania Pocieszyciela.

Jako historia Syna, Ojca i Ducha krzyż jest trynitarą historią Boga – Trójca udaje się na wygnanie ze świata poddanego grzechowi, aby to wygnanie na Paschę weszło do ojczyzny trynitarnej komunii. Krzyż jest naszą historią, ponieważ jest historią Boga – nie głosi on bluźnierstwa śmierci Boga, która dawałaby miejsce życiu człowieka będącego więźniem swej samowystarczalności, ale głosi dobrą nowinę „śmierci boga”, aby człowiek żył życiem nieśmiertelnego Boga, uczestnicząc w trynitarnej komunii, która stała się możliwa dzięki tej śmierci. Na krzyżu „ojczyzna” idzie na wygnanie, aby wygnanie weszło do „ojczyzny”; w nim został nam dany klucz historii. Krzyż odsyła nas w ten sposób do Paschy: godzina rozdarcia odsyła do godziny pojednania, imperium śmierci – do triumfu życia! Inność Syna od Ojca w Wielki Piątek, która przejawia się w bolesnym oddaniu Ducha, Jego „zstąpienie do piekieł” w solidarności ze wszystkimi, którzy byli, są i będą więźniami grzechu i śmierci, są zorientowane poprzez jedność misterium paschalnego na pojednanie Syna z Ojcem dokonane „dnia trzeciego” poprzez dar, który Ojciec czyni z Ducha Synowi, a w Nim i przez Niego ludziom dalekim, którzy w ten sposób zostali pojednani: „Wy, którzy niegdyś byliście daleko, w Chrystusie Jezusie staliście się bliscy dzięki Jego krwi. On bowiem jest naszym pokojem (...). Dzięki Niemu jedni i drudzy mamy dostęp do Ojca w jed-

nym Duchu” (Ef 2,13n.18). Po oddaleniu krzyża następuje komunია zmartwychwstania – śmierć w Bogu za świat w Wielki Piątek przechodzi w dniu Paschy w życie Boga dla świata. Właśnie dlatego, że nie jest śmiercią z powodu grzechu, ale z miłości, jest ona śmiercią śmierci, która nie rozdziera, ale jedna, nie przeczy jedności Bożej, ale potwierdza ją w najwyższym stopniu. Jeśli na krzyżu Syn oddaje Ducha Ojcu, wchodząc w otchłań opuszczenia przez Boga, w zmartwychwstaniu Ojciec daje Ducha Synowi, przyjmując w Nim świat w nieograniczonej Boskiej komunii: jeden jest Bóg trynitarny, który działa w krzyżu i zmartwychwstaniu, jedna jest historia trynitarna Boga, jeden plan zbawienia, który realizuje się w dwóch momentach.

3. Objawienie i naśladowanie

Inność i komunია Trzech nabierają pełnego blasku w wydarzeniach krzyża i zmartwychwstania. Tragedia grzechu i radość pojednania są obecne w historii trynitarnej rozdzielenia i komunii z miłości do świata. Krzyż i zmartwychwstanie stanowią naszą historię, ponieważ są historią trynitarną Boga! Wyznanie Trójcy w jedności misterium jest więc innym imieniem wydarzenia paschalnego śmierci i życia Boga i dlatego stanowi inne imię naszego zbawienia. „Gdyby ludzie wiedzieli – pisze Jacques Maritain – że Bóg »cierpi« z nami i o wiele bardziej niż my z powodu całego zła, które pustoszy ziemię, to wiele rzeczy niewątpliwie uległoby zmianie i wiele dusz zostałoby uwolnionych”. Rysy trynitarne oblicza Boga objawione w historii męki i śmierci Jezusa z Nazaretu ostatecznie wzywają człowieka do wolności w naśladowaniu krzyża.

a) Krzyż jest miejscem, w którym Bóg mówi w ciszy, tej ciszy ludzkiej skończoności, która staje się z miłości Jego skończonością! Misterium ukryte w mrokach krzyża jest misterium cierpienia Boga i Jego miłości. Jeden aspekt wymaga drugiego: Bóg chrześcijański cierpi, gdyż kocha, a kocha w tym stopniu, w jakim cierpi. Jest On Bogiem współcierpiącym, ponieważ jest Bogiem dla nas, daje siebie aż do tego stopnia, że całkowicie wychodzi z siebie poprzez alienację śmierci, aby w pełni przyjąć nas w sobie poprzez darowanie nam życia. Nie jest Bogiem niecierpiętlwym – cierpi z miłości do nas. W śmierci krzyżowej Syn doszedł do „kresu” człowieka, wszedł w otchłań jego ubóstwa, smutku, samotności, ciemności. I tylko tam, pijąc gorzki kielich, doświadczył w pełni naszej ludzkiej kondycji: w szkole bólu stał się człowiekiem aż po kres możliwości. Ale także Ojciec doświadczył bólu: w godzinie krzyża, gdy Syn oddawał się w ofierze przez bezwarunkowe posłuszeństwo Jemu i bezgraniczną solidarność z grzesznikami, również Ojciec tworzył historię! Cierpiał w niewinnie wydanym na śmierć, a pomimo to doko-

nał wyboru, by Go ofiarować, aby w pokorze i hańbie krzyża objawiła się ludziom trynitarna miłość Boga do nich i by stali się jej uczestnikami. I Duch „oddany” przez umierającego Jezusa swemu Ojcu nie był obecny w mniejszym stopniu w ukryciu tej godziny. Duch radykalnej ciszy był Bożą przestrzenią bolesnego i spowodowanego miłością rozdarcia, które dokonało się między Panem nieba i ziemi a Tym, który dla nas stał się grzechem w ten sposób, że przetarł sobie szlak w otchłani i ubogim otwarła się droga do Ubogiego. Ta śmierć w Bogu nie oznacza jednak śmierci Boga, o której rozповідаł na placach szaleniec Nietzschedo. Nie ma i nigdy nie będzie świątyni, w której można by zaśpiewać *Requiem aeternam Deo!* Trynitarna miłość, która łączy Opuszczającego z Opuszczonym, a w Nim – ze światem, zwycięży śmierć pomimo jej pozorneo zwycięstwa.

Zaskakująca tożsamość Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego otwarcie odsłania to, co na krzyżu zostało ukazane *sub contrario*, i zapewnia, że ten koniec jest nowym początkiem. Kielich męki Boga jest wypełniony napojem życia, który wypływa i wytryska przez wieczność (por. J 7,37–39). Umarł Adam, narodził się nowy Adam, Chrystus, i człowiek, który z Nim i w Nim zwycięża grzech i śmierć. Bóg umarł, ale wszystkim ludziom zostało dane misterium Ojca, który przyjmując Opuszczonego w godzinie chwały, przyjmuje także ich wraz z Nim. Owoc gorzkiego drzewa krzyża to radosna wiadomość Paschy: dzień, w którym Bóg umarł, ustępuje przed dniem Boga, który żyje. Tu Wschód i Zachód wyznają swą wiarę *unisono* jak nigdy: Pocieszyciel Ukrzyżowanego jest wylany na wszelkie ciało, aby być pocieszycielem wszystkich ukrzyżowanych historii i aby objawić pokorę i hańbę krzyża, wszystkich krzyży historii, umacniającą i przekształcającą obecność chrześcijańskiego Boga. „Słowo krzyża” (1 Kor 1,18) dowodzi, że właśnie w ubóstwie, słabości, bólu i odrzuceniu przez świat znajdziemy Boga – nie splendor ziemskiej doskonałości, ale właśnie jego przeciwieństwo, pozbawienie znaczenia i hańba stają się miejscem Jego obecności pośród nas, pustynią, gdzie mówi do naszego serca.

Doskonałość chrześcijańskiego Boga objawia się w niedoskonałościach, które z miłości do nas On przyjmuje: skończoności cierpienia, rozdarcia spowodowanym przez śmierć, słabości ubóstwa, trudzie i ciemności jutra. Są to miejsca, w których okazuje On swą miłość, doskonałą aż po całkowite przekazanie daru. W tych „niedoskonałościach”, w tej „pokorze” Boskiej, o której mówi św. Franciszek w „Uwielbieniu Boga Najwyższego”, rozbrzmiewa właśnie słowo, które pieczętuje wydarzenie krzyża: „Wykonało się” (J 19,30). W życiu każdego człowieka może zostać odtworzony krzyż trynitarnego Boga: w cierpieniu staje się możliwe otwarcie na Boga obecnego, który składa się w ofierze z nami i za nas, oraz przekształcenie bólu w miłość, cierpienia w dar¹⁰. Duch Ukrzyżowanego działa cuda

¹⁰ W oryginale gra słów: *il soffrire in offrire* [przyp tłum.].

w tym zbawczym objawieniu: jest on Pocieszycielem w męce świata, Tym, który głosi prawdę historii zwyciężonych, czyniąc zamieszanie w historii zwycięzców. Przeżywa z nami i w nas śmiertelne zmagania życia, uobecniając w naszym cierpieniu cierpienie Syna i Ojca, przez co budzi dla nas jutrzenkę życia, objawienie i dar misterium Boga. „Kenoza” Ducha w ciemnościach ludzkiego czasu jest niczym innym niż owocem „kenozy” Słowa w historii męki i śmierci Jezusa z Nazaretu, najbardziej radykalną konsekwencją największej miłości, która zwyciężyła i zwycięży śmierć.

b) Pod krzyżem stoi Uczeń miłości i Matka: jakie miejsce w świetle Ukrzyżowanego zajmują Kościół miłości i poszczególni uczniowie Boga, który cierpi z miłości do nas? Tworzą oni lud *sequela crucis*, wspólnotę i jednostkę, które stoją właśnie „pod krzyżem”. Poprzedzeni przez Chrystusa w otchłani próby, poprzez którą wiedzie droga życia, chrześcijanie wiedzą, że powinni przeżywać w znaku krzyża dzieła i dni stanowiące szlak ich wędrówki. „Żyję więc już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus. A jeśli żyję teraz na świecie, to żyję dzięki wierze w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2,20). „Na ziemi jeszcze tułacze idący w Jego ślady wśród ucisków i prześladowań, złączeni jesteśmy z Jego cierpieniami jak ciało z Głową, współcierpiąc z Nim, abyśmy też wspólnie z Nim byli uwielbieni (por. Rz 8,17)” (*Lumen Gentium* 7). Nic nie jest dalsze od obrazu ucznia Ukrzyżowanego niż Kościół spokojny i bezpieczny, silny dzięki własnym środkom i własnym wpływom: „Chrześcijaństwo ustanowione tam, gdzie wszyscy są chrześcijanami, ale wewnętrznie utajone, nie przypomina Kościoła walczącego bardziej, niż cisza śmierci przypomina wymowę męki Jezusa” (S. Kierkegaard). Kościół pod krzyżem jest ludem tych, którzy z Chrystusem i w Jego Duchu trudzą się, by przekroczyć siebie i wejść na bolesną drogę miłości: wspólnotą ubogich w służbie ubogich, zdolną do odrzucenia poprzez swój styl życia mądrych i możnych tej ziemi. Kościół pod krzyżem oznacza też wspólnotę płodną poprzez cierpienie swych członków. Naśladowanie Nazarejczyka, źródło życia, które zwycięża śmierć, wymaga przejścia z Nim mrocznej drogi męki: „Jeśli ktoś chce iść za mną, niech się wyrzeknie samego siebie, niech weźmie swój krzyż i niech mnie naśladuje. Bo kto chce ocalić swoje życie, straci je; a kto straci swoje życie z mojego powodu i z powodu Ewangelii, ocali je” (Mk 8,34–35 i par.). „Kto nie bierze swego krzyża i nie naśladuje Mnie, nie jest Mnie godny” (Mt 10,38 i Łk 14,27). Uczeń będzie musiał w swoim ciele dopełnić braki cierpień Chrystusa (por. Kol 1,24). Dokona tego, jeśli zdoła nieść najcięższy ze wszystkich krzyży, krzyż dnia obecnego, do którego wzywa go Ojciec, wierząc także, gdy nie widzi, walcząc i żywiąc nadzieję także wtedy, gdy nie dostrzega nawet zawiązywania się owoców, w solidarności ze wszystkimi, którzy cierpią (por. 1 Kor 15,26), w komunii z Chrystusem, towarzyszem i wsparciem ludzkiego cierpienia,

w oddaniu Ojcu, który potrafi dostrzec wartość każdego naszego bólu. Ten krzyż dnia obecnego jest trudem wierności i zarazem prześladowania prowadzonego przez „nieprzyjaciół krzyża Chrystusa” (Flp 3,18). „Droga krzyżowa” wierności polega na wewnętrznej walce i cichych śmiertelnych zmaganiach w momentach próby, samotności i wątpliwości, a wsparcie na niej daje wytrwała i uparta modlitwa ubóstwa, które oczekuje miłosierdzia Ojca. Jest to ta sama droga krzyżowa wierności Jezusa, z tą różnicą, że On był sam, gdy musiał ją przejść, podczas gdy my jesteśmy przez Niego poprzedzani i On nam towarzyszy. Krzyż prześladowań natomiast jest konsekwencją miłości i relatywizacji każdego rzekomego świeckiego absolutu ze strony uczniów Ukrzyżowanego. Wiara w Królestwo, które ma nadejść, czyni ich wywrotowcami i krytykami wobec krótkowzroczności wszystkich zwycięzców i panujących w historii. „Oto Ja was posyłam jak owce między wilki (...). Będziecie znienawidzeni przez wszystkich z powodu mojego imienia” (Mt 10,16.22, por. 16nn). Radykalizm wyborów naprawdę ewangelicznego Kościoła jest nie do zaakceptowania przez żaden ustrój władzy i system gospodarczy: *Dilexi iustitiam, odivi iniquitatem, propterea morior in exilio*¹¹ (słowa na grobie Grzegorza VII). Kto ukochał sprawiedliwość, kto znienawidził nieprawość, nie uniknie śmierci na wygnaniu krzyża, ale za to będzie umacniany i wspierany przez Ukrzyżowanego, który zwyciężył śmierć. „Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem doskonali się¹² w słabości” (2 Kor 12,9).

Kościół Boży pod krzyżem staje się dzięki swemu pragnieniu i głodowi nowego świata Bożego i dzięki łasce, której jest narzędziem, ludem pomagającym nieść krzyż i walczyć przeciw każdej przyczynie nieprawości będącej powodem krzyża wszystkich uciśnionych. Przecistawia się zniewoleniom związanym z każdym rodzajem prawa i z formami niewolnictwa pochodzącymi z różnych rodzajów władzy; na wzór swego Pana przedstawia się jako pokorna i odważna alternatywa wobec nich. Ukrzyżowany nie waha się utożsamić ze wszystkimi ukrzyżowanymi w historii: „Byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić; byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie; byłem nagi, a przyodzialiście Mnie; byłem chory, a zatroszczyliście się o mnie; byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie. (...) Wszystko, co zrobiliście dla jednego z tych najmniejszych moich braci, zrobiliście dla Mnie” (Mt 25,35–36.40). Jest On obecny w prześladowanych: „Szawle, Szawle! Dlaczego Mnie prześladujesz?” (Dz 9,4). Kto kocha Ukrzyżowanego i Go naśladuje, nie będzie mógł nigdy nie czuć się powołany, by ulżyć krzyżom tych wszystkich, którzy cierpią, i zwalczać sprawy niegodziwe słowem i czynem. Krzyż wyzwolenia od grzechu i od śmierci wymaga uwolnienia od

¹¹ „Umiłowałem sprawiedliwość, nienawidziłem niegodziwości, dlatego zmarłem na wygnaniu”. Papież ten zmarł 25.05.1085 r. w Salerno. Pochowany został w katedrze tego miasta [przyp. tłum.].

¹² Autor idzie za tłumaczeniem: *La Sacra Bibbia Nuova Riveduta* z 1994 r. i tłumaczy to wyrażenie jako „objawia się w pełni”. Oryginał lepiej jest oddany w tłumaczeniu polskim [przyp. tłum.].

wszystkich krzyży, które są owocem śmierci i grzechu. *Imitatio Christi crucifixi*¹³ nigdy nie może się stać biernym przyjęciem istniejącego zła! Przeciwnie, wypełni się ona w czynnym oddaniu się na rzecz Królestwa, które ma nadejść, które jest także czynnym i czujnym zaangażowaniem się, by z Kalwarii ziemi uczynić miejsce zmartwychwstania, sprawiedliwości i pełnego życia. Współczucie dla Ukrzyżowanego przekłada się na czynne współczucie członkom Jego ciała w historii. Dla Kościoła, który zмага się z problemem relacji między swoją tożsamością a znaczeniem, między wiernością a śmiałą kreatywnością, oznacza to uznanie, że istnieje rozstrzygnięcie. Kościół odnajdzie siebie, zatracając siebie. Nada sobie tożsamość, oddając ją na służbę innym, aby odnaleźć ją na jedynym poziomie godnym tych, którzy poszli za Jezusem: miłości.

Do ucznia przygniecionego ciężarem krzyża albo przerażonego wymaganiami, jakie stawia pójście za Jezusem, skierowane jest słowo obietnicy zawarte w zmartwychwstaniu, zaprzeczeniu wszystkim krzyżom w historii, słowo pociechy i zaangażowania, które już udzieliło wsparcia życiu, cierpieniu i śmierci wszystkich, którzy nas poprzedzili w zmaganiach wiary. „Bo jak obfitują w nas cierpienia Chrystusa, tak dzięki Chrystusowi również nasze pocieszenie jest obfite” (2 Kor 1,5). „W różny sposób jesteśmy uciskani, ale nie załamujemy się tym; jesteśmy bezradni, ale nie pogrążamy się w rozpacz; prześladowają nas, ale nie zostaliśmy opuszczeni; przewracają nas, ale nie giniemy. Nieustannie nosimy w ciele kolanie Jezusa, aby także życie Jezusa ujawniło się w naszym ciele” (2 Kor 4,8-10). W nikim, kto czyni wysiłki, by tak żyć, krzyż Chrystusa nie został unicestwiony (por. 1 Kor 1,17): objawi się w Nim zwycięstwo Pokornego, który zwyciężył świat (por. J 16,33), zwycięstwo, które jest wyśpiewywane, celebrowane i przeżywane przez jednogłosny chór wiary Kościoła Wschodniego i Zachodniego!

(tłum. W. Linke CP)

¹³ „Naśladowanie Chrystusa ukrzyżowanego” [przyp tłum.].

Riassunto

Nel suo articolo autore ci pone la domanda presente nel pensiero teologico da sempre, anche se articolato da Leibnitz: come riconciliare la presenza del male nel mondo e la giustizia di Dio? Trova la risposta nella partecipazione della Trinità nel evento storico della croce, che non è esclusivamente quella del Figlio ma tramite i rapporti intimi tra le persone della Trinità diventa una storia di tutte le tre le Persone e allo stesso tempo l'espressione dell'unità tra di loro.

Nell'avventura della croce è presente anche la figura del discepolo di Gesù lottante allo stesso tempo con le ingustizie del mondo e guidato dal modello del Maestro. "La sequela del Nazareno, fonte di vita che vince la morte, esige di percorrere con lui l'oscuro cammino della passione". L'identità del Crocifisso e del Risorto costituiscono i fondamenti della speranza cristiana che non teme un crudo confronto con la realtà del mondo trasformandolo nell'opportunità di proclamare il Vangelo.



Antropomorfizmy w targumach Pięcioksięgu

We wszystkich językach świata słownictwo używane na co dzień jest wzbogacone metaforycznym zastosowaniem słów, które literalnie oznaczają części ludzkiego ciała¹.

W bajkach, mitach i kreskówkach zwierzęta zachowują się tak, jak gdyby były istotami ludzkimi. Tego typu obrazy spotykamy także w tekstach biblijnych (por. Dn 8,3nn; 2 Ezd 11,1nn; Ap 5,6nn)². Pod tę kategorię podpada również personifikacja tego co nieożywione (m.in. Rdz 37,9; Iz 10,15) lub abstrakcyjne (m.in. Mdr 18,14nn; Prz 8,1nn), podobnie jak personifikacja Natury (Ps 77,16); (Ps 96,11-12).

Antropomorficzne opisy Boga przenikają cały Stary Testament³, począwszy od narracyjnych fragmentów Pięcioksięgu, przez proroków klasycznych aż po apokaliptyczną Księgę Daniela. Można powiedzieć, że w języku biblijnym, mówiąc o Bogu, zdecydowanie większa jego część ma charakter antropomorficzny. Na najprostszym poziomie mowa jest o tym, że Bóg posiada części ciała – „ręce” (Pwt 26,8), „serce” (Oz 11,8), „stopy” (Wj 24,10), „uszy” (Iz 59,1), „oczy” (Ne 1,6), a także dłoń, która osłania twarz, tak aby nie mógł być widzianym, oglądać moż-

¹ Np.: „oko igły”, „odnoga rzeki”, „szyjka butelki”, „podnóże góry”. Tego typu zwroty idiomatyczne występują również w językach: hebrajskim i greckim, jednakże z pewnymi wariacjami, np. kiedy mówimy: „oblicze ziemi”, po hebrajsku wyraża tę myśl: „oko ziemi” (Wj 10,5); kiedy mówimy: „język ziemi”, po hebrajsku będzie to: „język morza” (Iz 11,15); kiedy mówimy: „krawędź miecza”, po hebrajsku wyrazi tę ideę zwrot: „usta miecza” (Lb 21,24).

² Posługując się czymś, co można by określić jako proces odwrotny, można sięgnąć po nazwy zwierząt i za pomocą jednej z ich cech opisać człowieka, np. lew (2 Tmt 4,17), lis (Łk 13,32), świnia (2 P 2,22), wąż (Rdz 3,1; Mt 10,16). Problem w tym, że wymienione zwierzęta rzadko kiedy posiadają cechy, jakie my im przypisujemy, dlatego proces ten można chyba traktować jako kolejny przykład projekcji cech ludzkich na zwierzęta.

³ Termin „antropomorfizm” będzie używany tu w sensie szerszym (przypisywanie jakiegokolwiek cechy ludzkiej temu, co ludzkie nie jest). Należy zaznaczyć jednak, że istnieje rozróżnienie między antropomorfizmem, tj. przedstawianiem lub wyobrażaniem sobie Boga lub bóstw w ludzkim kształcie, a antropopatyzmem, tj. przypisywaniem Bogu lub bóstwom ludzkich namiętności, uczuć i postaw.

na tylko Jego plecy (Wj 23,20-23), głowę i włosy (Dn 7,9) oraz „powieki”, „uszy”, „nozdrza”, „usta”, „ramię”, „palce”, „łono” i wnętrzności⁴. Ważniejsza jest jednak terminologia oddająca Boże działania i postawy, co do których jest rzeczą niezwykle trudną – jeśli nie niemożliwą – sporządzić ich kompletny wykaz. Pan Bóg przechadza się hałaśliwie w ogrodzie rajskim Eden (Rdz 3,8), czuje przyjemny zapach składanych Mu ofiar (Rdz 8,21), niczym kadzidło docierających do Jego nozdrzy (Pwt 23,10), również „mówi” (Ps 50,12), „widzi” (Pwt 26,7), „porusza się” (2 Krn 16,9), „odczuwa żal” (1 Sm 15,11) itp.

Bogu przypisywane są także zawody wykonywane przez człowieka jak i role, które pełni w społeczeństwie: „wojownik” (Jer 20,11), „pasterz” (Ps 23,1), „król” (Ps 24,8), „sędzia” (Rdz 18,25), „ojciec” (Iz 63,16), itp. Na końcu można wymienić wyrazy nazywające emocje: „zazdrość” (Wj 20,5), „gniew” (2 Sm 6,7), „miłość” (Prz 3,12), „łaska” (Ps 103,8), „miłosierdzie” (2 Sm 24,14), itp.

Powyższe przykłady pokazują tylko niewielką część stosowanych antropomorfizmów. Występowały one we wszystkich epokach literackich Izraela i używanych wtedy gatunkach. Jednak prawie we wszystkich przypadkach, nie funkcjonowała specjalna terminologia albo zestaw określeń, które byłyby używane tylko do tego, co oznacza Boga (usposobienie, charakter i zachowania)⁵.

Antropomorficzna charakteryzacja Boga łamie w pewien sposób zakaz ze Starego Testamentu, który zabrania tworzenia wizerunków Jahwe. Jednakże w całym Starym Testamencie stosowano antropomorfizmy by uczynić Boga bardziej dostępnym dla ludzi, którzy czekają na spotkanie i konfrontację woli Boga z wolą ludzi. Dlatego pokazują Boga jak człowieka.

⁴ Niektóre z tych słów pojawiają się w czysto formalnych zwrotach przyimkowych np.: „w obliczu kogoś” - „przed”; „w oczach czyichś” - „w ocenie kogoś”; „ustami kogoś” - „z czyjegoś polecenia”. Inne przykłady to synekdochy (część odnosi się do osoby) lub metonimie (m.in. „nozdrza” obrazują „gniew”; „wnętrzności” to „współczucie”). Żywotność tych idiomów nie pokrywa się z ich walorem literalnym. W Biblii występują np. ewidentne stwierdzenia zaprzeczające, jakoby Bóg posiadał materialne ciało (Iz 31,3), mimo że zostaje przedstawiony jako je posiadający. W sytuacjach, kiedy Izraelici popadali w bałwochwalstwo, sporządzone przez nich idole nie miały cech ludzkich (Wj 32,4; 1 Krl 12,28). Przeciwnie, obrazowość antropomorficzna w opisach teofanii zastosowana zostaje niezwykle oszczędnie. O Mojżeszu dowiadujemy się, że nie może oglądać Boga z przodu, tylko z tyłu (Wj 33,23). Iz widzi Pana zasiadającego na tronie, ale nie podejmuje żadnego opisu poza wzmianką o Jego szacie (Iz 6,1). Ez dostrzega postać podobną do człowieka, ogień rozchodzący się od jej bioder do góry i na dół, którą 3-krotnie zabezpieczając się przed rozumieniem dosłownym nazywa „podobieństwem do objawionej chwały Pańskiej” (Ez 1,26-28). W atakach proroków na bałwochwalstwo widać świadomość tego, że posiadanie oczu, uszu, rąk i nóg nie gwarantuje zdolności do widzenia, słyszenia i działania. Bóg, który sam nosi Izraela, nie jest podobny do idoli, które nie potrafią ruszyć się z miejsca, chyba że zostaną przeniesione przez człowieka lub zwierzę (Iz 46,1-7; 45,20). G.B. CAIRD, *The Language and Imagery of the Bible*, London 1980, s. 175.

⁵ Tamże.

Przyjmuje się, że w łonie judaizmu dość wcześnie ewoluowały tendencje anty-antropomorficzne, uprzedzając wszelki ewentualny wpływ hellenizmu, natomiast w okresie misznaickim (I-II w. po Chr.) na żydowską egzegezę rzutowały dwa odrębne podejścia: jedno biblijne antropomorfizmy interpretowało literalnie, a drugie traktowało je bardziej alegorycznie. W tym kontekście przyjrzymy się w jaki sposób do stosowania antropomorfizmów podchodzili aramejscy tłumacze Pięcioksięgu.

Antropomorfizmy w targumach w badaniach współczesnych uczonych

Przez całe wieki aż do czasów współczesnych przyjmowano uogólnienie, iż targumy eliminują lub wyciszają wszelkie wyrażenia antropomorficzne. Zwrócił uwagę na to już Majmonides, który własną wrażliwość wobec tego tematu, przeniósł na wczesnych translatorów aramejskich, zakładając przy tym z góry, że unikali wszelkich wyrażen antropomorficznych⁶.

Zarówno Majmonides, jak i późniejsi uczeni, zwracali uwagę, że nie wszystkie wyrażenia antropomorficzne zostały pominięte w targumach i doszukiwali się w tym jakiegoś spójnego systemu. Takie przekonanie leży u podstaw trzech monografii poświęconych wyłącznie kwestii antropomorfizmów w targumach. Są to dysertacje z XIX w. autorstwa S. Maybauma⁷ i M. Ginsburgera⁸.

⁶ W XIX i XX w. podejmują to założenie m.in.: H. Seligsohn i J. Traub, T. Walker, W. Bacher, E. Schürer, A. Sperber, Y. Komlosh, B. Grossfeld i M. McNamara.

⁷ S. MAYBAUM, *Die Anthropomorphien und Anthropopathien bei Onkelos und spätern Targumim*, Breslau 1870. Maybaum próbował odnaleźć jakiś system oparty na wątkach tematycznych, szukał „ukrytych nitek jednego systemu w metodzie opisywania, jaką zastosowano w TgOnk” (s. 6). Przyznaje np., że czasowniki „pamiętać” (*zkr i pqd*) TgOnk zawsze przekłada w imiesłowie biernym, ponieważ „nie wiąże się z nim żadne nowe poznanie”. Mówi dalej, że czasownik „widzieć” przetłumaczony zostaje literalnie, gdy jego przedmiotem jest jakieś wydarzenie rozgrywające się w czasie, natomiast przekład: „objawione przed Panem” pojawia się w sytuacji, gdy dotyczy istniejącego stanu rzeczy. Pośród wyrażen, które Bogu przypisują różne części ciała, Maybaum rozróżnia między tymi, które w późniejszych czasach zachowały swoje znaczenie figuratywne, oraz tymi, które wyszły z użycia, więc ludzie mogli je błędnie pojmować (s. 14). TgOnk miałby zmienić tylko te drugie. Po dokładniejszym zbadaniu sprawy okazuje się jednak ewidentnie, iż wszelkie te reguły i rozróżnienia w TgOnk posiadają swoje wyjątki, a stają się kompletnie nieważne w odniesieniu do rozmaitych Targumów Palestyńskich.

⁸ M. GINSBURGER (tenże, *Die Anthropomorphisms in den Thargumim*, Braunschweig 1891) przyjął stanowisko rozwojowe, wskazując na trzy etapy chronologiczne. Autor ten otwarcie przyznaje, że z najwcześniejszego okresu, jaki on zakłada, nie zachowały się żadne targumy (s. 8), przekonuje jednak, iż na owym wczesnym etapie posługiwano się jedynie określeniami zastępczymi osób w postaci *memra* oraz *debira*, aby uniknąć przypisywania bezpośrednich wypowiedzi Bogu oraz człowiekowi. Dopiero na późniejszych etapach zamiast części ciała przypisywanych Bogu i w miejsce innych czasowników antropomorficznych wprowadzono pewne ich odpowiedniki. Teoria rozwoju Ginsburgera jest nieco skomplikowana i brak na jej poparcie dowodów tekstowych.

W XX w. kontynuowano badania nad przekładami antropomorfizmów w targumach. Można mówić o dwóch stanowiskach uczonych w tej sprawie. Pierwsza grupa reprezentowana przez D. Muñoz Leona⁹ oraz C. McCarthy'ego¹⁰, stara się dokonać pewnej systematyzacji antropomorfizmów oraz wskazać zasady ich tłumaczenia w targumach. Natomiast druga, do której należy M. Kadushin¹¹, R. Hayward¹², a także M. L. Klein¹³ uważa, że unikanie antropomorfizmów przez targumy nie jest wynikiem jakiegokolwiek konsekwencji ani reguły. M. L. Klein w swojej dysertacji w języku hebrajskim na Uniwersytecie Hebrajskim, analizuje szczegółowo występowanie antropomorfizmów w targumach do Pięcioksiągów i stwierdza, że nie ma żadnego podtekstu teologicznego w usuwaniu ich oraz że różne targumy cechuje wyjątkowa niekonsekwencja, jeśli chodzi o przekład owych wyrażen. Klein podkreśla, że gdyby dawnym *meturgemanim* naprawdę zależało na teologicznych i filozoficznych implikacjach antropomorfizmów, to z pewnością unikaliby ich z większą starannością i konsekwencją. Z tym poglądem nie zgadza się McCarthy, który próbuje usystematyzować zastosowania antropomorfizmów w materiale targumicznym, określanym jako eufemizmy. Uważa on, że jest to ciekawe zilustrowanie procesu hermeneutycznego, w ramach którego pewne modyfikacje interpretacyjne okazały się nieuniknione. Są one wyrazem prób edytorów, skrybów a w przypadku targumów translatorów, którzy starają się dopasować tekst święty do bardziej rozwiniętych i „odpowiednich” poglądów teologicznych¹⁴.

⁹ „Solucione de los Targumim del Pentateuco a los antropomorfismos”. *EstBi* 28(1969), s. 263-281. Jego zdaniem w targumach stosowano pewien system tematyczny w używaniu wyrażen zastępczych w odniesieniu do Boga. Tego rodzaju konsekwencji i zamysłu teologicznego dopatruje się np. w zastosowania *Memra* w kontekstach: stworzenia, objawienia i zbawienia.

¹⁰ C. MCCARTHY, „The Treatment of Biblical Anthropomorphism in the Pentateuchal Targums”. w: *Back to the Sources*, red. K.J. CATHCART, J.F. HEALEY, Dublin 1989, s. 45-66.

¹¹ W związku z TgOnk M. KADUSHIN (tenże, „Anthropomorphism and Targum Onkelos”. w: M. KADUSHIN, *The Rabbinic Mind*, New York 1952, s. 325-326) doszedł do wniosku: „Ponieważ TOnk stanowi wersję rabinacką, ponownie stało się rzeczą jasną, że filozofia oraz myśl rabinacka to dwa zupełnie odrębne i odmienne światy. Sięganie po jakieś kryteria filozoficzne przy podejściu do TOnk prowadzi donikąd. Nie możemy powiedzieć o tym dziele, iż przekazuje jakąś zasadę na temat cielesności lub bezcielesności Boga... Targum ten wykazuje niekonsekwencję. Nie musimy szukać uzasadnienia każdej odmienności od reguły czy też jej potwierdzenia, ponieważ od tego dzieła nie należy oczekiwać jakiegokolwiek konsekwencji. Idea o inności Boga ma charakter bardzo nieokreślony – dopuszcza wyjątki i za nic ma wewnętrzne niespójności”

¹² R. HAYWARD (tenże, *Divine Name and Presence, the Memra*, Totowa 1981) przekonywał, że z podobną sytuacją mamy do czynienia w Neofiti i glossach marginalnych do niego. Inni uczeni zwrócili uwagę na takie same niekonsekwencje w targumach do Ps i Hi, jak również w rozmaitych fragmentach LXX.

¹³ Zob. M.L. KLEIN, *Antropomorphisms and Anthropopathisms in the Targumim of the Pentateuch*, Jerusalem 1982.

¹⁴ C. MCCARTHY, *The Treatment of Biblical Anthropomorphism in the Pentateuchal Targums...*, s. 46.

Warto przypomnieć, że dwie najważniejsze cechy metody targumicznej to:

(1) przekład Biblii w sposób zrozumiały dla następnego pokolenia; (2) język akceptowany teologicznie¹⁵. Szczególnie druga z nich jest przyczyną pojawienia się tak wielu różnorodnych zastosowań eufemizmów. Należy brać pod uwagę liturgiczne i synagogalne *Sitz im Leben*, ponieważ za jednym razem *meturgemanim* wolno było tłumaczyć tylko jeden wiersz Tory¹⁶. Kiedy tekst trudno było zrozumieć lub stwarzał problemy prawidłowego określenia teologicznego, targumista wprowadzał interpretację w takiej ilości, w jakiej uważał, że jest to konieczne¹⁷. Słuchacze nie mieli poczucia, że on, w tym momencie, poprawia lub zmienia tekst oryginalny, ponieważ tekst ten był już wcześniej odczytany po hebrajsku.

Zdaniem C. McCarthy analiza użycia niektórych antropomorfizmów biblijnych w targumach może pomóc w poznaniu tego, co działo się w kręgu osób, które żyły w tych samych czasach i odpowiadały za przekaz autorytatywnej Biblii hebrajskiej, a także tych, którzy byli z nimi jakoś powiązani¹⁸. Stosowane w kontekście synagogi eufemizmy weszły w skład tradycji interpretacyjnych towarzyszących Biblii i zostały uznane za spokrewnione z nimi lub za ich elementy oryginalne¹⁹. Nie stwarzały one zagrożenia skażenia tekstu biblijnego, ponieważ nie odczytywano ich jako lekcji konkurencyjnych²⁰.

Systematyzacja wg. Carmela McCarthy

C. McCarthy zaobserwował stosowanie tych samych założeń hermeneutycznych w przekładzie tekstu hebrajskiego w różnych targumach Pięcioksięgu. Po-

¹⁵ Tamże, s. 49.

¹⁶ R. KASHER, „The Aramaic Targumim and Their Sitz im Leben”. WCJS 9(1988), Panel Sessions: Bible Studies and Ancient Near East, s. 75-85.

¹⁷ C. MCCARTHY, *The Treatment of Biblical Anthropomorphism in the Pentateuchal Targums...*, s. 46.

¹⁸ Tamże. Zob. też np. R. A. BASCOM, „The Targums: Ancient Reader's Helps?”. Bible Translator 36(1985), nr 3, s. 301-316; E. LEVINE, „The Targums: Their Interpretative Character and Their Place in Jewish Text Tradition”. w: *Hebrew Bible, Old Testament: the history of its interpretation*, red. M. Sæbø, Göttingen 1996, s. 323-331.

¹⁹ Zdaniem McCarthy'ego (tenże, *The Treatment of Biblical Anthropomorphism in the Pentateuchal Targums...*, s. 49), termin: „eufemizm oryginalny” można zdefiniować jako odnoszący się do „jakiegokolwiek formy wyrażenia eufemistycznego lub jego odpowiednika, co do której z uzasadnioną dozą pewności można przyjąć, że stanowiła część tekstu pierwotnego, jakby spokrewnionego z pozostałym materiałem danego fragmentu. Takie eufemizmy oryginalne czy spontaniczne mogą być co do natury lub motywacji albo religijne, albo świeckie, choć jednocześnie wiele przypadków nie zawsze da się zbyt sztywno rozgraniczyć, czy też nie zawsze jest to rozsądne. Linie demarkacyjne między sprawami należnymi Bogu a rzeczami związanymi z jego wybranymi często ulegają zamazaniu”.

²⁰ Początkowo targum stanowił ustną tradycję przekładu i interpretacji. Na ten temat zob. np. E. LEVINE, *Aramaic Version of the Bible*, Berlin, New York 1988, s. 8-37.

niżej zostanie przedstawiona systematyzacja C. McCarthy'go poparta przykładami z Targumu Neofiti (TgNeof) oraz Targumu Onkelosa (TgOnk).

1. Wyrażenia eufemistyczne, które łagodzą lub eliminują antropomorfizmy biblijne, np. przedstawiające Boga, jako Tego, który ma ciało (m.in. „oczy”; „ręka”; „usta”; „oblicze Boga”)²¹

Zastosowanie narzędzi eufemistycznych dotyczy głównie tych fragmentów biblijnych, które wypowiadają się o Bogu, jak gdyby posiadał ludzkie ciało, oczy, uszy, ręce itd., tego rodzaju wypowiedzi McCarthy dzieli na cztery kategorie²².

1) W oczach Pana.

Często spotykany w Pięcioksięgu hebrajski antropomorfizm **בְּעֵינֵי יְהוָה** – „w oczach JHWH/Pana” (Rdz 6,8), to zwrot, który TgNeof i TgOnk stale oddają w formie **מִן קֶדֶם / מִן קֶדֶם יְהוָה** – „przed/sprzed JHWH”. Tak np. fraza: „Noe znajduje przychylność w oczach Pana”²³, w przekładzie TgNeof, jest tłumaczona, że „Noe znalazł przed Panem przychylność i łaskę”, natomiast TgOnk mówi o „miłosierdziu”.

W Kpł 10,19 kiedy Aaron pyta Mojżesza: „Jeżeli spożyłem dzisiaj grzeszną ofiarę, czy została ona przyjęta (**הִיטֵב**) w oczach Pana?”²⁴, to w przekładzie występuje: „czy będzie właściwą przed JHWH” (**שָׁפַר קֶדֶם הוּוּה קֶדֶם יְהוָה** – Neof) lub „poprawną” przed JHWH (**הִתְקִין קֶדֶם יְהוָה** – Onk). Kiedy natomiast chodzi o zwrot: „w oczach jakiegoś człowieka”, np. Abrahama (Rdz 21,11), Izaaka (Rdz 28,8) czy faraona (Rdz 41,37; Wj 3,21), to w Pięcioksięgu TgNeof stale oddaje to w formie **בְּאַפַּיִר** – „w obliczu kogoś”, a Onk – zupełnie dosł. jako „w oczach tego czy tamtego”²⁵. Jest tylko jedno miejsce w całym Pięcioksięgu, w którym oba przekłady literalnie zachowują: „oczy Pana”, przy czym wyrażenie to przybiera inną postać: „oczy Pana, waszego Boga spoczywają na niej zawsze” (ziemi obiecanej).

²¹ Tamże, s. 50-54.

²² C. MCCARTHY, *The Treatment of Biblical Anthropomorphism in the Pentateuchal Targums*, s. 52-66.

²³ Por. Rdz 38,7.10 podobnie przekład w obu targumach.

²⁴ Pozostałe fragmenty Pięcioksięgu, które zawierają wyrażenie: „w oczach Pana/Boga”, a które Neof i Onk konsekwentnie oddają w formie: „przed Panem”, to: Lb 23,27; 24,1; 32,13; Pwt 4,25; 6,18; 9,18; 12,25.28; 13,19; 17,2; 21,9; 31,29.

²⁵ Kolejne miejsca Pięcioksięgu, z wyjątkiem czterech w/w (Rdz 21,11; 28,8; 41,37; Wj 5,21), które Neof konsekwentnie tłumaczy jako: „w obliczu kogoś”, a Onk jako: „w czyichś oczach”, to: Rdz 19,14; 31,35; 33,8.15; 34,18; 39,21; 45,16; 47,25; Wj 3,21; 11,3; 12,36.

Ponieważ oba targumy konsekwentnie posługują się zwrotem קדם, kiedy mówią:

„w oczach Pana”, natomiast nie odnoszą go do ludzi, warto w tym miejscu przywołać artykuł M.L. Kleina²⁶. Zajął się przebadaniem tekstów biblijnych, w których występuje ten tzw. „przyimek buforowy” קדם („przed”)²⁷, który jest szeroko rozpowszechnioną cechą targumiczną, służącą do unikania opisu bezpośredniego kontaktu lub obcowania Boga i człowieka. Na podstawie tych badań Klein wykazuje, że przyimek קדם ma charakter pseudo-anty-antropomorfizmu. Na poparcie swej tezy zwraca uwagę na aramejskie fragmenty Dn i zastosowaniu tego przyimka nie widać żadnych względów czy preferencji. Przyimek „przed” w równej mierze odnosi się do urzędnika, znacniejszego człowieka czy króla, jak i do Boga (por. Dn 6,23), natomiast król przemawia „do” pospółstwa, a pospółstwo rozmawia jeden „z” drugim. Na podstawie tego autor konkluduje, że „zastosowanie קדם w Dn (...) nie ma związku z naturą bóstwa”²⁸. Jego zdaniem dowodzi, że przyimek קדם „przed” jest jedynie substytutem dla *nota accusativi* את lub innych przyimków bardziej bezpośrednich, w odróżnieniu od istot ludzkich czy innych śmiertelnych stworzeń, gdzie nie wchodzi w grę kwestia unikania antropomorfizmów lub zastępowania ich eufemizmami. Podobny wniosek wyciąga w odniesieniu do targumów. Według niego stosowanie קדם nie ogranicza się do kontekstu mówiącego o Bogu, lecz jest to zwrot często odnoszony do człowieka czy jakichś ludzkich instytucji. W kontekście badań nad przekładem antropomorfizmów w targumach Klein wskazuje na niebezpieczeństwa związane z: (1) formułowaniem twierdzeń generalizujących odnośnie do anty-antropomorfizmów występujących w targumach;

(2) niekonsekwencją targumów, które obok omówienia i parafrazy nieraz zachowują „najbardziej surowe antropomorfizmy biblijne”; (3) potrzebą wyczerpującej monografii zgłębiającej kwestię, „kiedy targumy unikają wyrażen antropomorficznych” i „czy istnieje jakiś dowód na stały schemat teologiczny leżący u podstaw takiej właśnie działalności targumicznej”²⁹.

Jednak zdaniem C. McCarthy³⁰ w swoich badaniach Klein wykracza poza materiał źródłowy lub przecenia jego wartość, kiedy posuwa się do stwierdzenia:

²⁶ The Preposition Qdm (before): a Pseudo-Anthropomorphism in the Targums, JTS (1970), s. 502-507.

²⁷ Por. Rdz 17,18: „I rzekł Abraham do Pana”, które Onk, Ps-Jon i Neof tłumaczą jako: „I rzekł Abraham przed Panem”; Wj 10,8: „Idźcie służyć Panu, waszemu Bogu”; Pwt 1,41: „Zgrzeszyliśmy przeciwko Panu”, które wszystkie trzy Targumy oddają w postaci: „Zgrzeszyliśmy przed Panem”.

²⁸ M.L. KLEIN, *The Preposition Qdm (before): a Pseudo-Anthropomorphism in the Targums...*, s. 503.

²⁹ Tamże.

³⁰ C. MCCARTHY, *The Treatment of Biblical Anthropomorphism in the Pentateuchal Targums...*, s. 51.

„Uważam, że mamy uzasadnione podstawy sądzić, iż najprawdopodobniej nie ma najmniejszego związku między zastosowaniem przyimka *qdm* a domniemaną anty-antropomorficzną teologią targumów”³¹.

2) Ręka Pańska.

Ten antropomorfizm przechodzi rozmaite zabiegi w zależności od kontekstu. W Wj 9,3 odmawiając uwolnienia Izraelitów, faraon ściąga na siebie konsekwencje: „Ręka Pańska porazi bardzo wielką zarazą twoje bydło...”. Wersja TgNeof: „zaraza Mego pokarania spadnie na twoje bydło...” różni się od wariantu TgOnk: „zaraza sprzed Pana spadnie na twoje bydło...”³². W Wj 16,3 narzekanie Izraelitów: „Lepiej by było, gdybyśmy pomarli w Egipcie z ręki Pańskiej” oba Targumy oddają po prostu jako: „przed Panem”. Pytanie zawarte w Lb 11,23: „Czy ręka Pana jest zbyt krótka?” TgNeof parafrazuje jako: „Czy jest jakiś niedobór przed Panem?”, a TgOnk jako: „Czy stoi coś na zawadzie *Memra* Pana?”. Rzeczą pożyteczną byłoby, w tym miejscu, ponowne porównanie wymienionych przekładów z innymi fragmentami Pięcioksięgu, w których pojawia się zwrot: „czyjaś ręka” w odniesieniu do człowieka, i to w sensie figuratywnym jako: „w czyjaś moc”, „w czyjeś posiadanie”. Okazuje się, że w większości przypadków zostaje on przetłumaczony literalnie³³, z jednym lub dwoma wyjątkami, kiedy to w Neof przybiera znaczenie: „pod czyjąś władzę”³⁴, ale za to bez przyimka קדם.

3) Usta Pańskie.

Często spotykany hebrajski zwrot לפי יהוה / על-פי, jest tłumaczony zazwyczaj na: „według polecenia Pana”. TgNeof w Wj 17,1; tłumaczy go w formie: „według postanowienia *Memra* Pana (על-פם גזירת מימריה דיי)”³⁵, natomiast TgOnk ma wersję krótszą: „według *Memra* Pana” (על מימרא דיי)³⁶. Kiedy odnosi się do

³¹ M.L. KLEIN, *The Preposition Qdm (before): a Pseudo-Anthropomorphism in the Targums...*, s. 504.

³² W Pwt 2,15 TM „ręka Pańska była przeciwko nim” zostaje zinterpretowane w kategoriach zarazy: „plagi sprzed Pana...”, mimo że TM nie mówi w tym miejscu o plagach.

³³ Por. TgNeof i TgOnk Rdz 30,35; 32,17; Wj 18,10; 35,29; 38,21 itd.

³⁴ Por. TgNeof Rdz 39,6.22; 41,35, gdzie występuje przekład: „pod władzą czyjaś”, oraz Wj 9,35 – „z” (glossa Neof tłumaczona literalnie). W tych wszystkich fragmentach Onk oddaje to wyrażenie dosłownie.

³⁵ Por. Lb 3,16.39.51; 4,37.41.45.49; 9,18.20.23; 10,13; 13,3; 14,41; 22,18; 24,13; 33,2; Pwt 1,26.43; 9,23; 34,5. We wszystkich wymienionych miejscach sformułowanie jest takie samo, z wyjątkiem drobnych odchyłeń ortograficznych.

³⁶ Tam, gdzie TgNeof i TgOnk różnią się od siebie, to słownictwo Neof cechuje większa barwność i zróżnicowanie, podczas gdy Onk jest krótszy i stereotypowy. Odpowiadałoby to pogładowi wyrażonemu wyżej, zgodnie z którym TgOnk stanowi „redukcję”. R. LE DÉAUT, „The Current State of Targumic Studies”. BTB 4(1974), s. 19.

zwykłych ludzi takich jak Mojżesz (Wj 38,21), posiada wiele różnych odpowiedników, których znaczenie jest jednak w zasadzie takie samo zob. np. Rdz 45,21 TgNeof podaje: „według postanowienia ust faraona” (על נזרת פומיה ד-פרעה).

4) Oblicze Pańskie.

W tekście masoreckim Pięcioksięgu znajduje się 8 fragmentów, które obecnie wokalizuje się w *niphal*: „pojawić się” „być zobaczonym przed Panem”³⁷, które jednak brzmią lepiej przy wokalizacji *qal*: „ujrzeć oblicze Pańskie”. Wszystkie 8 fragmentów w TgOnk i 7 w Neof³⁸ zostaje przetłumaczonych zwrotnie jako: „pojawić się przed Panem”. TgOnk jest bardzo bliski TM we wszystkich fragmentach, natomiast Neof zawiera parę rozszerzeń parenetycznych, jak np. w Wj 23,17: „Wszyscy twoi mężczyźni mają zjawić się szukając pouczenia przed Panem wszystkich wieków, Bogiem”, czy w Wj 34,20: „i nie wolno im ukazać się przede Mną z pustymi rękami”³⁹. Kiedy indziej zwrot: „oblicze Pańskie” oba Targumy oddają w formie: „przed Panem”; w Wj 24,10 „zobaczyli Boga Izraela” TgNeof parafrazuje jako: „zobaczyli chwałę Szekina Pańskiej”, a TgOnk jako: „zobaczyli chwałę Boga Izraela”⁴⁰.

Podobne eufemizmy, zastosowane po to, aby odpowiadały teologicznym koncepcjom Boga wypracowanym przez późniejsze pokolenia, odnaleźć można także w odniesieniu do głosu Bożego/Pańskiego⁴¹, Jego ducha⁴² oraz serca⁴³. Podejściem takim przesiąknięci byli ich autorzy, a przypuszczalnie również słuchacze.

³⁷ Wj 23,15.17; 34,20.23.24; Pwt 16,16a.16b; 31,11.

³⁸ Pwt 31,11 tłum. jako bezokolicznik strony czynnej „widzieć”.

³⁹ Por. TgNeof Pwt 16,16b.

⁴⁰ Kodeks Watykański i recenzja tradycji LXX sporządzona przez Orygenes przedkładają interesującą parafrazę alternatywną, związaną z kontynuacją w. 10: „Zobaczyli miejsce, na którym stanął Bóg Izraela”. Zob. M. McNAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum* (AnBib 27a), Rome 1978, s. 41.

⁴¹ W Rdz 3,8 w obu targumach „głos Pana Boga” staje się: „głosem Memra Pana Boga”, analogicznie w Pwt 5,26.

⁴² W Rdz 1,2 „Duch Boży” staje się: „Duchem miłości sprzed Pana” (TgNeof) oraz „Duchem sprzed Pana” (TgOnk).

⁴³ W Rdz 8,21 „Pan rzekł w swym sercu” zostaje przetłumaczone jako: „w myśli swego serca” (TgNeof) lub „w swych memra” (TgOnk).

2. Zmiana niektórych czasowników ze strony czynnej na bierną⁴⁴.

1) Użycie czterech typowych czasowników, gdzie Bóg jest podmiotem.

C. MacCarthy wymienia tu cztery typowe czasowniki hebrajskie, których podmiotem jest Bóg: „zstępować”, „słuchać”, „widzieć”, „wiedzieć”, które w targumach są tłumaczone w formie pasywnej. Dzięki temu Bóg nie jest już antropomorficznie prezentowany jako sprawca ludzkiego działania. W Rdz 11,5 mowa jest o tym, że „Bóg zstąpił, aby zobaczyć miasto”; Neof rozszerza ten tekst w postaci: „Została objawiona Szekina Pańska, aby zobaczyć miasto”, a Onk pisze bardziej zwięźle: „Zostało objawione Panu to, co dotyczy dzieła tego miasta”. Z podobną różnicą parafrazy mamy do czynienia w Wj 19,11 („zstąpi Pan”): „chwała Szekina Pańskiej zostanie objawiona” (TgNeof), „zostanie objawiony Pan” (TgOnk)⁴⁵. Również czasownik „słyszeć” z Bogiem jako podmiotem łączy się z rozmaitymi wyrażeniami eufemistycznymi. Rdz 16,11 („Pan zwrócił uwagę na twoje upokorzenie”) Neof tłumaczy jako: „ponieważ twoje upokorzenia zostały usłyszane przed Panem”, a Onk jako: „Pan wysłuchał twoich błagań”. Jednakże w Rdz 29,33; Lb 11,1; 12,2 oba Targumy za każdym razem piszą: „zostało usłyszane przed Panem”. W Lb 21,3 Neof nie sięga po żaden eufemizm, tylko po prostu dokonuje przekładu TM⁴⁶, natomiast Onk ma wariant: „Pan usłyszał twoje błagania”⁴⁷.

Analogicznie w stronie biernej przetłumaczony zostaje czasownik „widzieć” z Bogiem jako podmiotem we fragmentach Rdz 29,32; Wj 2,25; Pwt 32,19. W każdym z nich Neof i Onk podają tłumaczenie: „zostało objawione przed”⁴⁸.

W przypadku czasownika „wiedzieć” jako: „zostało objawione przed” Targumy oddają w Rdz 3,5 (TgNeof i Onk) i Pwt 34,10 (TgOnk), natomiast w Wj 2,25: „i wiedział Bóg” znajduje się parafraza w stronie czynnej, w zamierzeniu podobna do tych, o których będzie mowa w następnym paragrafie: „I postanowił w swych *Memra*, że ich wyzwoli”.

⁴⁴ C. MCCARTHY, *The Treatment of Biblical Anthropomorphism in the Pentateuchal Targums...*, s. 54-56.

⁴⁵ Z taką samą odmiennością między obydwoma Targumami mamy ponownie do czynienia w Wj 34,5 i Lb 12,5, gdzie czasownik „zstępować” przetłumaczony zostaje w formie biernej jako: „zostało objawione”.

⁴⁶ TgNeof przekłada TM również w przypadku Pwt 1,34.45.

⁴⁷ TgOnk powtarza ten zwrot w Pwt 1,45; 10,10; 26,7, natomiast w 1,34 przekazuje pasywnie: „zostało usłyszane”. TgNeof oddaje w stronie biernej Pwt 26,7, natomiast dla 10,10 proponuje dłuższą parafrazę w stronie czynnej: „A głos *Memra* Pańskich wysłuchał”.

⁴⁸ Na ten temat użycia czasownika אָזיח in targumach: A. CHESTER, *Divine Revelation and Divine Titles in the Pentateuchal Targumim*, (TSAJ 14), Tübingen 1986; szczególnie s. 31-99.

2) Zmiany w wyrażeniach, dzięki którym Bóg związany jest z danym działaniem tylko pośrednio.

Chodzi tu o prosty obraz zarysowany w Rdz 8,21 („A kiedy Pan poczuł przyjemną woń”) oba targumy odpowiednio przepracowują na: „A Pan przyjął ofiarę Noego z życzliwością”. Opis w Rdz 18,33 Pana, który biorąc udział w „targach” z Abrahamem potem „podążył swoją drogą”, w TgNeof przybiera postać: „podniosła się chwała *Szekina* Pańskiej”, a w Onk prościej: „podniosła się chwała Pańska”. W Rdz 28,13, w związku ze szczytem drabiny Jakubowej TgNeof zachowuje wersję hebrajską: „a Pan stał ponad nią”, zaś Onk wyraża ją w formie: „A chwała Pańska stała...”.

W Rdz 26,28 („Pan jest z tobą”) i 39,3 („Pan był z nim”) Onk⁴⁹ mówi o obecności „*memra* Pańskich”. Przedstawiono dotąd wiele różnych interpretacji zwrotu: „*memra* Boga/Pana”.

Okrzyk, jaki Jakub wydał po swoim słynnym śnie (Rdz 28,16): „Z pewnością Pan jest na tym miejscu”, Neof przekłada jako: „Zaprawdę, chwała *Szekina* Pańskiej zamieszkuje to miejsce”, a Onk jako: „Zaprawdę, chwała Pańska zamieszkuje to miejsce”. Zdanie z Wj 15,18: „Pan zakróluj po wszystkie wieki” TgNeof parafrazuje rozszerzająco: „Synowie Izraela mówią: ‘Jak koroną królestwa stajesz się Ty, o Panie! Kiedy Twoi synowie zobaczyli znaki Twych cudów na morzu, a potęgę między falami, o tej godzinie wszyscy otworzyli swe usta i rzekli: Pana jest królowanie przed światem i po wszystkie wieki’”, a TgOnk tłumaczy jako: „Pan, Jego królowanie jest po wszystkie wieki”.

Przedmiotem licznych eufemizmów w Targumach do Pięcioksięgu stała się idea, iż Pan będzie walczył za swój lud. Przykłady tego sposobu rozumienia mamy w wersji „Pan walczy zamiast nich z Egipcjanami” (Wj 14,25), który TgNeof parafrazuje: „To Pan zapewnił im zwycięstwa w bitwach, kiedy byli jeszcze w Egipcie, On też ponownie sprawi ich zwycięstwo na M. Czerwonym”.

Podobny pogląd na temat walki Boga z Pwt 1,30: „będzie za was walczył” w przekładzie TgNeof jest oddany w następujący sposób: „On zapewni ci bitwy zwycięskie”..., a w TgOnk przez: „Jego *Memra* będą atakować zamiast ciebie”.

Z przyczyn teologicznych przepracowano także Lb 23,16: „Pan napotkał Balaama”, gdzie TgNeof ma przekład: „*Memra* Pańskie napotkały Balaama”, a TgOnk: „*Memra* sprzed Pana spotkały Balaama”.

⁴⁹ TgNeof zachowuje oba wiersze, jednakże glossa do pierwszego ma też: „*Memra* Pańskie”.

3. Przekształcanie pytań retorycznych, lub wyrażen w stwierdzenia (oznajmujące lub przeczące)⁵⁰.

Środek ten jest stosowany w przypadku gdy oryginalne słownictwo mogło nasuwać wątpliwości lub powodować niezrozumienie co do wszechmocy Bożej. W Rdz 50,19, w mowie Józefa do braci, jest użyte pytanie retoryczne: „Nie bójcie się, bo czyż jestem na miejscu Boga?”. Ze względu na niebezpieczeństwo złego zrozumienia statusu Józefa oba targumy zmieniają tę wypowiedź w sposób nie budzący żadnych wątpliwości. TgNeof odwołuje się do kontekstu i parafrazuje ten tekst: „Nie obawiajcie się, ponieważ niech ode mnie będzie daleko, abym miał wam odpłacać za zło, które mi wyrządziliście. Czyż myśli synów człowieczych nie są jawne przed Panem?”, natomiast TgOnk w wypowiedzi Józefa stwierdza wprost: „Nie bójcie się, ponieważ jestem człowiekiem, który ma bojaźń przed Panem” (por. Rdz 42,18).

Inny przykład tego rodzaju zabiegu zastosowanego przez targumistę jest tłumaczenie Wj 14,15, gdzie Pan pyta Mojżesza: „Dlaczego wołasz do Mnie?”. Choć TgNeof zachowuje formę pytania w przekładzie tego wersu, to jednak treść wyraża bardziej stosownie w formie rozwiniętej parafrazy: „Jak długo stać będziesz na modlitwie przede Mną? Twoje modlitwy zostały przede Mną wysłuchane, a poza tym modlitwa synów Izraela poprzedziła już twoją”, zaś TgOnk w ogóle likwiduje pytanie, a pozostałe: „Usłyszałem twoje błaganie” można uważać za częściową paralelę do TgNeof: „Twoje modlitwy zostały usłyszane przede Mną”. W Pieśni Mojżesza postawione zostaje pytanie retoryczne: „Który pośród bogów jest równy Tobie, Panie? Kto jest Ci równy w majestacie?” (Wj 15,11), które TgOnk oddaje w formie negatywnej: „Nie ma nikogo prócz Ciebie, który jesteś Bogiem, o Panie. Nie ma nikogo pełnego majestatu i świętości”⁵¹.

W Rdz 4,14 Kain mówi do Pana: „Mam się ukrywać przed Twoim obliczem”, co oba targumy poprawiają w oparciu o bardziej dojrzałą teologię: „A przed Tobą nie będę w stanie się ukryć”. W Wj 18,11 Jetro wyznaje: „Teraz wiem, że Pan jest większy niż wszyscy bogowie”, co TgOnk tłumaczy jako: „Wiem, że Pan jest wielki i że nie ma innych bogów prócz Niego”. W Rdz 18,25 Abraham wstawia się za niewinnymi w Sodomie i Gomorze i stawia pytanie: „Czyż nie postąpi słusznie

⁵⁰ C. MCCARTHY, *The Treatment of Biblical Anthropomorphism in the Pentateuchal Targums...*, s. 56-57.

⁵¹ Oprócz usunięcia pytania retorycznego, TgOnk prezentuje łagodniejszą wersję parafrazy dokonanej przez TgNeof. Podobnie Pwt 3,24 przez Tg Onk, który pytanie: „Bo który z bogów na niebie czy na ziemi potrafi dokonać takich dzieł i czynów potężnych jak Twoje?” oddaje zdaniem oznajmującym w formie przeczenia: „Bo Ty jesteś Bogiem, którego *Szekina* jest wysoko w niebie i którego panowanie na ziemi, a nie ma nikogo, który by dokonał dzieł takich jak Twoje dzieła i czyny potężne”

Sędzia nad całą ziemią?”, co TgOnk przekłada w zdaniu twierdzącym na bardziej stosowne: „Sędzia nad całą ziemią na pewno postąpi sprawiedliwie”.

4. Ochrona transcendencji Bożej przez różne narzędzia eufemistyczne⁵²

Podobnie typowymi środkami stosowanymi przez *meturgamenim* są przekształcenia tekstu hebrajskiego przez dodanie terminów, wyrażeń zabezpieczających przed złym rozumieniem antropomorfizmu. Pierwszy dotyczy czasownika *התהלך* – „chodzić z” lub „chodzić przed”, występującego w niektórych fragmentach Rdz. Mowa np. o Henochu, iż „chodził z Bogiem” (Rdz 5,22.24), co w obu wierszach TgNeof tłumaczy jako: „Henoch służył w prawdzie przed Panem”, a TgOnk jako: „Henoch kroczył w bojaźni Pańskiej”. Również Noe „chodził z Bogiem” (Rdz 6,9), natomiast w targumach on „służył przed Panem w prawdzie” (TgNeof) lub „kroczył w bojaźni Pańskiej” (TgOnk). Gdzie indziej Pan zwraca się Abrahama: „Chodź przede Mną” (Rdz 17,1), co TgNeof przekształca na: „Służ przede Mną w prawdzie”, a TgOnk na: „Służ przede Mną”⁵³. Skojarzenie o bliskiej zażyłości z Bogiem, leżące u podstaw tych tekstów w wersji oryginalnej, na późniejszym etapie stało się teologicznie nie do przyjęcia⁵⁴.

Typową zmianą eufemistyczną jest używanie terminów dla imion nadawane bżkom fałszywym lub potencjalnie konkurencyjnym. Wyrażenie „obcy bogowie” (אלהים אחרים), które w Pwt występuje 16 razy⁵⁵ TgNeof konsekwentnie tłumaczy jako: „inne bałwany” (טעוון אחרניין), natomiast TgOnk za każdym razem używa sformułowania: „bałwany narodów” (מטעוון עממין).

Podsumowanie

Przedstawiona powyżej systematyzacja C. McMarthego przekładu antropomorfizmów w targumach Pięcioksięgu nie wyczerpuje różnorodności zwrotów eufemistycznych zastosowanych w obu targumach. Stanowi ona jedynie świadectwo zastosowania tzw. „metody targumicznej”. Peryfrastyczny charakter targumów stawia pytanie o oddziaływanie ortodoksji systematycznej na translację

⁵² C. MCCARTHY, *The Treatment of Biblical Anthropomorphism in the Pentateuchal Targums...*, s. 57-58.

⁵³ Por. Rdz 24,40; 48,15 w TgNeof ma: „służyć przed Nim w prawdzie” w odniesieniu do pierwszego oraz: „chodzić przed Nim w prawdzie” dla drugiego, natomiast TgOnk w obu fragmentach przekazuje formę prostszą: „służyć przed Nim”.

⁵⁴ C. MCCARTHY, *The Treatment of Biblical Anthropomorphism in the Pentateuchal Targums...*, s. 58.

⁵⁵ Por. Pwt 6,14; 7,4; 8,19; 11,16.28; 13,3.7.14; 17,3; 18,20; 28,14.36.64; 29,25; 31,18.20.

tekstów kanonicznych, które pod względem teologicznym. Problem tkwi jednak w tym, że targumom brak konsekwencji, ponieważ wiele określeń antropomorficznych tłumaczą też literalnie.

Liczne świadectwa potwierdzają, że tendencje anty-antropomorficzne dość wcześnie ewoluowały w łonie judaizmu, uprzedzając wszelki ewentualny wpływ hellenizmu, natomiast w okresie misznaickim (I-II w. po Chr.) na żydowską egzegezę rzutowały dwa odrębne podejścia w kwestii cielesności i materialności Boga: jedno biblijne antropomorfizmy interpretowało literalnie, a drugie traktowało je bardziej alegorycznie⁵⁶. Ta różnorodność głoszonych poglądów może mieć też swoje odzwierciedlenie w przekładach aramejskich.

Nawet biorąc pod uwagę jedynie oficjalny targum, jakim był TgOnk, uznawany zarówno przez akademie rabinackie, jak i prosty lud, można wskazać liczne odchylenia od tekstu masoreckiego, a wśród nich, dominującą tendencję do unikania wielu antropomorfizmów i antropopatyzmów. Jednakże brak konsekwencji w samym TgOnk wskazuje, że cielesność Boga nie stanowiła jakiegoś problemu doktrynalnego, bez względu na to, czy wynikało to z obawy przed niezrozumieniem metaforycznego znaczenia jakiejś frazy, czy też stąd, że dawni rabini naprawdę wierzyli w Boga w postaci cielesnej⁵⁷.

Brak zatem jakiejś systematycznego przedstawiania Boga w targumach. Warto jednak podkreślić, że aramejskie przekłady wykazują pewne tendencje np. regularnie parafrazują te zwroty biblijne, które w tłumaczeniu dosłownym mogłyby zakładać ograniczenie Bożej wszechmocy, wszechwiedzy czy odwiecznego istnienia. Nawet przeniknięty wychwalaniem Boga okrzyk uratowanych Izraelitów: „Pan będzie panował po wszystkie wieki” (Wj 15,18) mógł zostać odczytany niewłaściwie i można by się w nim doszukiwać ewentualnej negacji obecnego władania Boga, dlatego TgOnk podaje parafrazę: „Pan: Jego królestwo trwa na wieki i na zawsze”. Targum skrupulatnie unika wszelkich konotacji biblijnych związanych z ograniczeniem Bożej wiedzy czy spostrzegania, nawet jeśli wiąże się to z przeciwstawieniem konkretnemu terminowi biblijnemu, jak to ma miejsce w przypadku Kaina, któremu TgOnk błędnie przypisuje słowa: „Nie jest rzeczą możliwą, żeby ukrył się przed Twoim obliczem” (Rdz 4,14).

⁵⁶ C. MCCARTHY, *The Treatment of Biblical Anthropomorphism in the Pentateuchal Targums...*, s. 66.

⁵⁷ Dlatego np. TgOnk podaje przekład bez zmian: „Ja zstąpiłem z tobą do Egiptu” (Rdz 46,64), nie sięgając po żadne słowa zabezpieczające, czy też: „Bóg rozmawiał z Mojżeszem dosł. ‘mówiący do mówiącego’” (TgOnk Wj 33,11), a nawet „twarzą w twarz” (TgOnk Pwt 34,10).

Na podstawie przedstawionych tu materiałów można wskazać raczej ogólną charakterystyczną tendencję obecną w przekładach aramejskich. Mianowicie wszędzie tam, gdzie tylko pojawia się imię Boga lub coś co mogłoby być z Nim związane, w targumie jest oddawane z wielką troską o należną Bogu cześć i szacunek. Ta troska i dbałość, aby przekład literalny nie został błędnie odczytany, są odpowiedzialne za te syntaktyczne i leksykalne cechy targumu, które uważa się za „anty-antropomorficzne” oraz „anty-antropopatyczne”⁵⁸.

Summary

The Old Testament vision of God is an anthropomorphic vision, supposed to be helpful with understanding God and make him more approachable for a human. Some examples of anthropomorphisms referring to God are here set together with their equivalents in Targums – the first translations of the Hebrew Bible into Aramaic, made for the purpose of teaching in synagogues. Two different positions of modern scholars about anthropomorphisation of God by the Aramaic translators are described. One of them, represented by Carmel McCarthy, is approved, as methodizing knowledge about anthropomorphisms and pointing the general rules according to which is made their translation in Targums. By comparison with a Neophiti and Onkelos targums are shown the main trends of translators: euphemisms changing or removing biblical anthropomorphisms, switching of voices of the verb, shifting from questions to statements; all of this is taken as a maintenance of God's transcendence and omnipotence. What is considered to be an anti-anthropomorphism could be a result of an attention for the proper worship of God and also for the message not to be misunderstood, although the corporality of God was not a doctrinal problem.

⁵⁸ E. LEVINE, *The Aramaic Version of the Bible...*, s. 55.

„Tytuł winy” (*titulus culpae*) Jezusa
(Mk 15,26; Mt 27,37; Łk 23,38; J 19,19).
Król Jezus w Ewangeliach

Tabliczka, jaką widzimy na tradycyjnych krucyfikсах, weszła na stałe do naszej wyobraźni i ikonografii religijnej. Oswoił się z napisem, jaki na niej (dziś najczęściej w formie symbolicznej) się znajduje. Napis ten występuje we wszystkich czterech relacjach ewangelicznych, choć w formie bardzo zróżnicowanej¹. Czy różnice te mają znaczenie teologiczne? Czy są zharmonizowane z tendencjami widocznymi w całej Ewangelii, w której występują? Czy też są przypadkowymi wariantami tekstu o drugorzędnym znaczeniu? Czy istnienie takiej tabliczki jest pobożną wczesnochrześcijańską tradycją, czy też może być uznane za fakt historyczny?

Pozostawiamy dyskusję na poziomie tekstów, choć nie brak dziś zwolenników uznania za autentyczną zachowanej fragmentarycznie i przechowywanej przez cystersów w zbiorze relikwii rzymskiej bazyliki p.w. Krzyża Świętego tabliczki odpowiadającej J 19,19². Uznajemy jednak, że ten entuzjazm trudny jest do utrzymania wobec jednoznacznych rezultatów badania tego obiektu metodą węgla C¹⁴ opublikowanych już po publikacjach podtrzymujących autentyczność rzymskiej relikwii³.

¹ P.-F. REGARD, „Le titre de la croix d'après les évangiles.” *RevArch* 28(1928), s. 95-105; A. O'RAHILLY, „The Title of the Cross”, *IER* 65(1945), s. 289-297; G. M. LEE, „The Inscription on the Cross”, *PEQ* 100(1968), s. 144; E. BAMMEL, „The titulus”. w: *Jesus and the Politics of His Day*, red. E. Bammel, C. F. D. Moule, Cambridge 1984, s. 353-364.

² M. HESEMAN, *Die Jesus-Tafel. Die Entdeckung der Kreutz-Inschrift*, Freiburg-Basel-Wien 1999; M.L. RIGATO, „Il ‚titulus crucis‘. Retrospectiva di una ‚storia‘ della documentazione”, *RivBib* 99(2001), s. 337-342; C.P. THIEDE, M. D'ANCONA, *The Quest for the True Cross*, New York 2002.

³ F. BELLA, C. AZZI, „¹⁴C dating of the ‚titulus crucis‘”. *Radiocarbon* 44(2002) nr 3, s. 685-689.

Kontekst naszych badań określa też dokument podpisany w Berlinie w lipcu 2009 r., a zwłaszcza następujący jego fragment:

Jeśli chodzi o dzieje oskarżenia pobudzającego niechęć chrześcijan wobec Żydów, ważne teksty Nowego Testamentu opowiadające o „spisku” prowadzącym do egzekucji na Jezusie mają duże znaczenie. Wielu badaczy waha się, czy używać słowa „spisek” do opisania tych wydarzeń, ponieważ istnieje wiele wątpliwości co do jego historycznej ścisłości⁴.

Jeśli takie podejście do kwestii historyczności opowiadań o Męce, biorące za punkt wyjścia zasady poprawności politycznej, będzie powstrzymywać badaczy przed zgłębianiem podstawowych kwestii dotyczących historycznego Jezusa, trudno mówić o obiektywności i wolności badań naukowych. Nawet gdyby ich wynikiem miało okazać się odkrycie chrześcijańskiego antysemityzmu lub też wywodzących się z oficjalnych kręgów zarządzających świątynią jerozolimską działań mających na celu fizyczną likwidację Jezusa z Nazaretu, muszą istnieć warunki pozwalające na swobodne rozważenie obydwu tych skrajnych tez.

Opowieść o tym atrybucie męki Jezusa może być uznana za konkluzję wątku królewskość Jezusa. Dlatego spodziewamy się, że wątek ten okaże się teologicznie znaczący.

1. *Titulus culpae* w tekstach pozabiblijnych

Swetoniusz w biografii Gajusa Kaliguli opisuje pośród dowodów dzikiego okrucieństwa tego monarchy taką scenę:

W Rzymie, podczas publicznej uczty, pewnego niewolnika za kradzież srebrnej listwy u łóżek oddał natychmiast w ręce kata, aby mu obciął dłonie, zawiesił je u szyi z przodu i oprowadzał wśród tłumu biesiadników. Przed owym niewolnikiem miano nieść transparent [napis], wyszczególniający przyczynę kary⁵.

⁴ *The Twelve Points of Berlin. A Time for Recommitment. Building the new Relationship between Jews and Christians*, dokument końcowy posiedzenia Międzynarodowej Rady Chrześcijan i Żydów, Berlin 5-8 lipca 2009 r. Polski przekład pierwszej części tego dokumentu opublikował Tygodnik Powszechny 25.08.2009. Cytat przytoczony w tym tekście pochodzi z drugiej części, zatytułowanej „The Story of the Transformation of a Relationship”, z cz. B „Six Decades of Growth”. (http://www.iccj.org/en/pdf/Berlin_Paper.pdf, pobrano 08.11.2009 r.)

⁵ GAJUS SWETONIUS TRANQUILLUS, *Żywoty Cezarów (Kaligula 32)*, tłum. Janina Niemirska Pliszczynska, Wrocław 1987, s. 190.

W żywocie Domicjana natomiast ten sam autor pisze:

Pewien ojciec rodziny wyraził się [w czasie igrzysk], że tracki szermierz wart jest nie mniej, niż *murmillon*, ale nie tyle, ile sam organizator igrzysk. Za to kazał go Domicjan porwać z widowni i rzucić psom na arenę z tym oto napisem: 'Oto zwolennik tarczowych zapaśników, który wyraził się niegodnie'⁶.

Także w *Historii Rzymu* greckojęzycznego pisarza z przełomu II i III w. po Chr. Cassiusa Diona Coceianusa (54,3,7) mówi się o publicznym podaniu winy ukrzyżowanego niewolnika, które jednak nastąpiło przed decyzją o skazaniu na karę śmierci. W tekście z epitomy 74. księgi tego dzieła (16,5) mowa jest bardzo ogólnie o tym, że Sewer podał do publicznej wiadomości przyczynę śmierci Narcyza, mordercy Kommodusa. W tym przypadku skazaniec zginął wydany na żer dzikim zwierzętom.

Historyk kościelny Euzebiusz z Cezarei opisuje w pasji męczenników z Lugdunum śmierć Attalosa. Ginie on na arenie.

Oprowadzano go dokoła amfiteatru, niosąc za nim tablicę z napisem łacińskim: „To jest Attalos, chrześcijanin”⁷.

Także teksty rabinackie zawierają dane dotyczące napisów podających winę skazańca⁸. Z nich na szczególną wzmiankę zasługuje *bSanh* 43a, bowiem niektórzy badacze uważali, iż mowa tam o Jezusie i Jego egzekucji⁹. Wszystkie te sytuacje, które opisane są w starożytnym piśmiennictwie historycznym, odnoszą się do kar innych, niż krzyżowanie.

Jeśli chodzi o krzyżowanie w Palestynie w czasach rzymskich, to mamy skąpy materiał historyczny¹⁰ (Józef Flawiusz, *Wojna*, 2,308, ale Tacyt nie potwierdza tych masowych egzekucji, por. *Dzieje* 5,8-13). Tylko odkrycia archeologiczne do-

⁶ Tamże, *Domicjan* 10, s. 324.

⁷ EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia kościelna* V,1,44, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924 (reprint Kraków 1993), s. 203.

⁸ *bSanh* 6,1; 11,4; *Baraita* 89a. Por. H.L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 1, vol. 1, München 1922, s. 1038.

⁹ Dyskusja na temat związku tego tekstu ze śmiercią Jezusa zob. J. BLINZLER, *Il processo di Gesù* (BCR 6), Brescia 1966, s. 32-36.

¹⁰ L. DÍEZ MERINO, "La crocifissione nella letteratura ebraica antica (Periodo intertestamentario)" w: *La sapienza della croce oggi. Atti del Congresso internazionale*. Roma, 13-18 ottobre 1975, t. 1, *La sapienza della croce nella Rivelazione e nell'ecumenismo*, Torino 1976, s. 61-68.

starczają nam informacji o tym, jak krzyżowano w Palestynie w I w. po Chr.¹¹. W 1968 r. przez przypadek, w czasie prowadzenia prac budowlanych w podmiejskiej dzielnicy Giv'at ha-Mivtar na zachodnich obrzeżach Jerozolimy, odkryto cmentarzysko żydowskie. Jednym z przedmiotów, wydobytych wówczas na światło dzienne, było *ossuarium* zawierające szczątki młodego człowieka¹². Inskrypcja na boku *ossuarium* informuje, że resztki kostne należały do kogoś, kto nazywał się Johanan ben Ha-galgal¹³. O rodzaju śmierci, którą zmarł skazaniec, informuje nas kość pięty, w którą wbity jest gwoździe. Do dziś zachowało się 11,5 cm tego metalowego przedmiotu. Pierwotnie gwoździe był nieco dłuższy (17-18 cm). Znaleziono na nim resztki drewna oliwnego świadczące o tym, że nogi tego człowieka przybito gwoździem do drewna. Tak zachowane resztki nie informują nas oczywiście, czy w interesującym nas przypadku zastosowano publikację tytułu winy na tabliczce. Tylko domyślamy się więc, i to na podstawie Ewangelii, że tabliczkę z tytułem winy niesiono przed skazańcem lub wieszano mu na szyi podczas drogi na miejsce kaźni¹⁴, a następnie przymocowywano do krzyża.

Na podstawie źródeł historycznych, tak tekstowych, jak i archeologicznych, można więc powiedzieć tylko tyle, że tabliczkę lub inaczej wypisany tytuł winy

¹¹ H. LECLERQ, "Croix et Cucifix" w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 3, Paris 1914, kol. 3045-3131; J.J. COLLINS, „Archeology of the Crucifixion”, CBQ 1(1939), s. 154-159; P. CALIGARIS, „La crocefissione”. *Paideia* 7(1952), s. 218-222; J. BLINZLER, *Il processo di Gesù...*, s. 345-349; R. NORTH, „Stauros' nell'archeologia e nel Nuovo Testamento” w: *Sapienza della Croce. Atti del Congresso internazionale*, Roma, 13-18 ottobre 1975, t. 1, Torino b.r., s. 466-481; M. HENGEL, *La crucifixion dans l'antiquité et folie du message de la croix* (LD 105), Paris 1981, s. 106-108; „Crucifixion” w: *Dictionary of Judaism in the Biblical Period*, red. J. Neusner, W.S. Green, New York 2002, s. 139; M. ROSIK, *Ewangelia Łukasza a świat grecko-helleński. Perspektywa literacka i ideologiczna*, Wrocław 2009, s. 187-189.

¹² N. HAAS, „Anthropological Observations on the Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar.” *IEJ* 20(1970), s. 38-59; J. NAVEH, „The Ossuary Inscriptions from Giv'at ha-Mivtar, Jerusalem.” *IEJ* 20(1970), s. 33-37; V. TZAFERIS, „Jewish Tombs at and near Giv'at ha-Mivtar, Jerusalem.” *IEJ* 20(1970) 18-32; J. H. CHARLESWORTH, „Jesus and Jehohanan: An Archaeological Note on Crucifixion.” *ExpTim* 84(1973), s. 147-150; Y. YADIN, „Epigraphy and Crucifixion.” *IEJ* 23(1973), s. 19-22; V. MÖLLER-CHRISTENSEN, „Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar.” *IEJ* 26(1976), s. 35-38; H.-W. KUHN, „Zum Gekreuzigten von Giv'at ha-Mivtar: Korrektur eigenes Versehens in der Erstveröffentlichung.” *ZNW* 69(1978), s. 118-122; H.-W. KUHN, „Der Gekreuzigte von Giv'at ha-Mivtar: Bilanz einer Entdeckung.” w: *Theologia Crucis, Signum Crucis*. FS E. Dinkler, red. C. Andresen, G. Klein, Tübingen 1979, s. 303-34; V. TZAFERIS, „Crucifixion: The Archaeological Evidence.” *BAR* 11(1985), s. 44-53; J. ZIAS, E. SEKELES, „The Crucified Man from Giv'at ha-Mivtar: A Reappraisal.” *IEJ* 35(1985), s. 22-27; R.E. BROWN, *La morte del Messia. Un commentario ai Racconti della Passione nei quattro vangeli* (BTC 108), Brescia 1999, s. 1068-1069; J.C. ROBINSON, „Crucifixion in the Roman World: The Use of Nails at the Time of Christ”. *Studia Antiqua* 2(2002) nr 1, s. 25-59

¹³ Imię ojca jest prawie nieczytelne. Inna lektura: HGQWL.

¹⁴ E. LINNEMANN, *Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1964, s. 154.

stosowano przy różnych karach, nie tylko przy karze śmierci. Publikacja tytułu nie była raczej obowiązkowym elementem wykonania kary¹⁵. Bowiem za każdym razem, gdy mówi się o jej zastosowaniu, dodaje się, że władca nakazywał umieszczenie takiego napisu, nie zaś o tym, że jego wykonanie i umieszczenie było obowiązkowe czy oczywiste dla wykonawców kary. Przekonanie, iż „rzymskim zwyczajem było sporządzanie napisu na desce (tabliczce) zawierającego nazwisko skazańca oraz tzw. *causam supplicii*” nie znajduje więc dostatecznego oparcia w dostępnych nam źródłach pozabiblijnych¹⁶. Szczegóły takie, jak kolor liter i podłoża, które podaje Josef Blinzler¹⁷, pozostają produktem twórczej wyobraźni, użytecznym w ikonografii¹⁸, lecz obecnym też w komentarzach¹⁹. Mogą jednak tworzyć błędne przekonanie²⁰, iż o napisie z tytułem winy Jezusa wiemy więcej, niż o tym mówią źródła historyczne.

2. Teksty biblijne mówiące o przyczynie kary Jezusa

Na temat ewangelicznego przekazu dotyczącego napisu, zawierającego tytuł winy Jezusa, znaleźć można bardzo rozbieżne relacje. Jedni, jak Pierre Benoit, uważają, że te relacje są „zaskakująco zgodne”²¹. Inni, jak Raymond E. Brown, podkreślają różnice²². Jeszcze inni mówią o różnicach, które mają jedynie drugorzędny charakter²³. Prawda leży zapewne pośrodku. Jednak stałe powracanie do tego szczegółu i wykorzystanie go w teologii każdej Ewangelii ukazują, że to nie

¹⁵ R. SCHNACKENBURG, *Vangelo secondo Marco* (Commenti spirituali del Nuovo Testamento), t. 2, Roma 1969, s. 297.

¹⁶ P. ŚWIECICKA-WYSTRYCHOWSKA, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego. Studium z zakresu rzymskiego procesu karnego w prowincjach wschodnich w okresie wczesnego pryncypatu*, Kraków 2005, s. 145. W podobnym tonie wypowiada się G.R. BEASLEY-MURRAY, *John* (WBC 36), Nashville 1999, s. 346.

¹⁷ J. BLINZLER, *Il processo di Gesù...*, s. 332.336. Podejmuje ten wątek np. J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz* (PŚNT 3,1), Poznań-Warszawa 1979, s. 350.

¹⁸ Zob. np. mozaika centralna w kaplicy spowiedzi, Sanktuarium św. Gabriela w Isola del Gran Sasso (TE).

¹⁹ A. STÖGER, *Vangelo secondo Luca*, t. 2, Roma 1994, s. 301.

²⁰ Któremu zdaje się ulegać np. W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, Wrocław i in. 2002, s. 313.

²¹ P. BENOIT, *Passione e resurrezione del Signore. Il mister pasquale nei quattro Evangelii*, Torino 1967, s. 257.

²² R.E. BROWN, *La morte del Messia. Un commentario ai Racconti della Passione nei quattro vangeli* (BTC 108), Brescia 1999, s. 1084n.

²³ L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz* (PŚNT 4), Poznań-Warszawa 1975, s. 372.

tylko kronikarski obowiązek kazał Ewangelistom nawiązywać do tego faktu, lecz przede wszystkim znaczenie teologiczne deklaracji złożonej w tym napisie.

2.1. Mk 15,26

Użyte przez Marka wyrażenie opisujące przedmiot, o którym mowa, jako „napis przyczyny” (ἡ ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας; *titulus causae*) ma charakter techniczny. Określa dopuszczany procedurą sposób publikowania zarzutu, w oparciu o który wydano wyrok.

Tabliczka odnosi się do przebiegu procesu. Zawiera ona w sobie wskazówkę, za co skazano Jezusa, ale także ukazuje faktyczne pragnienie Jezusa, by objawić się jako Król Mesjański²⁴. Królewska godność Jezusa (Mk 15,2) jest jedynym elementem oskarżenia przed trybunałem rzymskim, jaki Marek zacytował. Poza stałe ujmuje w sumarycznej formule „oskarżali go o wiele rzeczy”.

Formuła Markowa jest bardzo krótka. Nie mówi się o jej przytwierdzeniu do krzyża²⁵, a pojawia się jedynie sugestia zawarta w przedrostku, że przytaczany tekst był „napisany” (ἐπιγεγραμμένη).

ἦν ἡ ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας αὐτοῦ
ἐπιγεγραμμένη,
Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.

Był zaś napis z przyczyną [winy] Jego napisany powyżej: król Żydów

(Mk 15,26)

Treść napisu wskazuje na to, że Jezus faktycznie jest królem w sensie politycznym²⁶. W Markowej Ewangelii tak sformułowanego tytułu używają wobec Jezusa tylko Rzymianie: prokurator (Mk 15,2.9.12) i żołnierze (Mk 15,18)²⁷. Nic nie wskazuje na chęć ośmieszenia Jezusa przez ten napis²⁸. Trudno jednak odmówić słuszności uwadze A. Vanhoye: „Jezus zostaje [w Mk] uznany za ‘Króla żydowskiego’, lecz dokonuje się to w kontekście, który całkowicie przeczy tej godności”²⁹.

²⁴ S. GĄDECKI, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1992, s. 276.

²⁵ Wniosek E. LOHSEGO, że w relacji Marka mówi się o umieszczeniu tabliczki na krzyżu, jest bezpodstawny (tenże, *La storia della passione e morte di Gesù Cristo* [StBib 31], Brescia 1975, s. 110). Jednak, jak się zdaje, właśnie tym tekstem zasugerował się D. SENIOR, *La passione di Gesù Nel Vangelo di Marco*, Milano 1988, s. 119.

²⁶ „Chrystus został więc potraktowany jako polityczny przestępca”. Por. J. CZERSKI, *Jezus Chrystus w świetle Ewangelii synoptycznych* (OBT 42), Opole 2000, s. 296.

²⁷ C. FOCANT, *L’Évangile selon Marc* (CB NT 2), Paris 2004, s. 574.

²⁸ J. GNILKA, *Marco*, Assisi 1987, s. 885.

²⁹ A. VANHOYE, „Opisy Męki w Ewangeliach synoptycznych” w: *Męka według czterech Ewangelii*, Kraków 2002, s. 11-65, zwł. s. 43-44.

Fałszywość tej godności Jezusa próbują ukazać najwyżsi kapłani. To ostatnie pojęcie trzeba tu rozumieć bardzo szeroko, jako odnoszące się do liczniejszej grupy wyższego personelu świątynnego. Nie jest wykluczone, że drwina rzymskiej administracji właśnie w nich była wymierzona³⁰. Stawiają oni w scenie wyszydzenia obok siebie tytuły Mesjasz i Król Izraela³¹:

χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ,
ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεῦσωμεν. καὶ οἱ συνεσταυρωμένοι σὺν αὐτῷ ὠνεΐδιζον αὐτόν.

Chrystusie, królu Izraela, zstąp teraz z krzyża, abyśmy zobaczyli i uwierzyli. Także współukrzyżowani z nim wydrwiwali Go.

(Mk 15,32)

Mesjasz Król powinien dać dowód swej władzy. Nie dał go jednak, a więc nie okazał się prawdziwym Mesjaszem – Królem. Pomiedzy treścią napisu a kpinami dostojników żydowskich zachodzi istotna różnica. Tytuł winy zawiera określenie „król Żydów” mający aktualny, polityczny wydźwięk. Arcykapłani używają określenia, które nawiązuje do koncepcji „króla Izraela”, a więc jeszcze do czasów sprzed podziału imperium Dawidowego, pozbawione jest natomiast aktualnego podtekstu politycznego. Wyszydający Jezusa dostojnicy żydowscy chcą udowodnić, że Jezus nie ma żadnych podstaw, aby uważać siebie czy być uważanym za „nowego Dawida” – mesjańską figurę z wierzeń faryzeuszy.

Ostatecznie w wystąpieniu przeciwników Jezusa Jego godność królewska nie jest podważona. Zostaje ona raczej oczyszczona z elementów politycznego mesjanizmu faryzejskiego. Konsekwentne dystansowanie się Jezusa od tej formy mesjanizmu, widoczne w całej Ewangelii, znajduje tutaj swoje zaskakujące zakończenie. O ile Jezus zostaje przez rzymską administrację uznany za postać królewską, to nie na tej płaszczyźnie realizuje się Jego mesjańska misja.

2.2. Mt 27, 37

Typową techniką traktowania przejętej od Marka tradycji jest u Mateusza uzupełnianie i ujednolicanie tekstu³². Mateuszowa wersja relacji o napisie

³⁰ P. CHAMARD-BOIS, „Le récit de la mort de Jésus. Une Écriture nouvelle pour que jamais plus la lettre ne tue. Marc 15,21-41”, *SémBib* 93(1999), s. 54-58, zwł. s. 56.

³¹ J. BLINZLER uważał, że tytuły „Mesjasz” i „król Izraela” są tożsame z tytułem „król Żydów”, zsekularyzowanym i przeniesionym na plan świecko-polityczny (tenże, *Il processo di Gesù...*, s. 247). Podobne zdaje się być stanowisko H. SŁAWIŃSKIEGO (tenże, *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża*, Warszawa 1997, s. 66-67). Jest to jednak podejście zbyt łatwo przechodzące nad różnicami, jakie istnieją między tytułami „król Żydów” i „król Izraela”.

³² Odnosnie do omawianego tekstu stosowanie tej techniki przez Mateusza potwierdza F. RINALDI, *Matteo*, Roma 1982, s. 551.

nie zawiera istotnych różnic faktycznych, ale jest przedstawiona w nieco odmien-
nym stylu.

καὶ ἐπέθηκαν ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ τὴν αἰτίαν αὐτοῦ γεγραμμένην·
Οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.

*I umieszczono ponad Jego głowę przyczynę [winy] Jego napisaną:
Ten jest Jezus, król Żydów.*

(Mt 27,37)

Mateusz stwierdza, że napis dotyczący winy Jezusa umieszczony był nad Jego głową (ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ). Szczegół ten zakłada tradycyjną formę krzyża (*crux imissa*) lub też jakąś formę podniesienia tabliczki ponad poziomą belką krzyża T (*crux commissa*). Czy Mateusz chciał przekazać w ten sposób szczegół, który był mu znany, czy też raczej bezwiednie stworzył w swym opisie podstawę do zbyt daleko idących interpretacji? Zdaje się, że dyskusja o formie krzyża jest obca duchowi ewangelii. Marek nie przekazuje żadnej sugestii w tej materii, a tylko wspomnianą formą czasownika złożonego otwiera pole do domysłów. Mateusz idzie konsekwentnie w stronę jednoznaczności.

Forma gramatyczna napisu jest u Mateusza bogatsza³³, niż w opowiadaniu Marka. Zawiera ona bowiem orzeczenie i zaimek wskazujący. Napis w wersji Mateuszowej odwołuje się też do tożsamości skazańca, bowiem wspomina Jego imię. Nawiązuje do wypowiedzi Piłata skierowanej do Jezusa (Mt 27,11). Także szydercze wyzwanie rzucone przez arcykapłanów, uczonych w Piśmie i starszych u Mateusza zawiera tytuł „król Izraela” (Mt 27,42). Jednak akcent w scenie wyszydzenia Ukrzyżowanego pada na tytuły *Syn Boży* (w. 40) i *Syn Człowieczy* (w. 43). Te ściśle religijne zarzuty są aluzjami do procesu przed Wysoką Radą. Tam właśnie w pytaniu przesłuchującego pojawia się tytuł „Syn Boży” (Mt 26,63), a w odpowiedzi Jezusa – tytuł „Syn Człowieczy” (w. 64). To właśnie użycie tych tytułów i aspirowanie do tej godności staje się podstawą do skazania Jezusa za bluźnierstwo (w. 65-66). Opis przesłuchania przez arcykapłana jest u Marka prawie identyczny (Mk 14,61-64). Jednak w dalszym ciągu opowiadania Marek przyjmuje rzymską, polityczną perspektywę³⁴, Mateusz natomiast motyw polityczny marginalizuje. Konsekwentnie trzymając się wątku religijnego, przerzuca pełną odpowiedzialność za śmierć Jezusa na tych Żydów, którzy odmawiają wiary w Jezusa (Mt 27,25). Pod ich wpływem żołnierze rzymscy drwią z Jezusa jako z króla Żydów (Mt 27,29). Scena wyszydzenia przez żołnierze Piłata w Mt zbli-

³³ Por. D. SENIOR, *La passione di Gesù nel Vangelo secondo Matteo*, Milano 1990, s. 129.

³⁴ “From the Roman perspective the crime was a political one, probably perceived as treason or insurrection” (A.D. HANGER, *Matthew 14-28* (WBC 33B), Dallas 1995, The Crucifixion (27:32-37) /Comment (wersja elektr.).

za się w szczegółach do tego, co bardziej prawdopodobne (czerwona chlamida w Mt 27,28 zamiast „purpury”, por. Mk 15,17)³⁵, ale kosztem podkreślenia szyderczego aspektu postawy. Dla Piłata Jezus to przede wszystkim problem polityczny (w. 11), podobnie jak w wersji Markowej³⁶. Królewska godność Jezusa nie jest jednak wyłącznie problemem politycznym. „Napis ten uzmysławiał czytelnikom i przypominał pytanie Piłata (27,11) a także szyderstwo żołnierzy (27,29), ale przede wszystkim przypominał, że Jezus jest prawdziwym królem, któremu pogańscy Mędrcy złożyli hołd”³⁷.

2.3. Łk 23,38

Łukaszowa wizja cierpiącego Jezusa ukazuje znacznie bliższe pokrewieństwo z materiałem obecnym także w Mk, niż z innowacjami Mateuszowymi względem tej tradycji³⁸. Przy czym Łk dba o to, by Jezus nie został ukazany w sytuacjach poddających w wątpliwość Jego boskość³⁹. Najlepszym tego przykładem jest Łukaszowa wersja relacji o modlitwie Jezusa w Ogrójcu (Łk 22,39-42.45-46)⁴⁰, czyli nieuzupełniona ww. 43-44⁴¹. Ta apologia ma swe konsekwencje także w sposobie ukazania Jezusa w czasie przesłuchania przed Herodem⁴². Jezus w narracji trzeciego ewangelisty został oskarżony o wichrzycielstwo, działanie na szkodę państwa (zabranianie płacenia podatków) i uzurpację tytułu królewskiego (Łk 23,2). Jak się zdaje, dwa pierwsze zarzuty są szczegółowe i stanowią materię zarzutu bardziej ogólnego, dotyczącego właśnie tytułu królewskiego, co sugeruje pytanie Piłata (Łk 23,3). Znacząca jest w tym kontekście konfrontacja Jezusa z Herodem Antypasem (22 r. przed Chr. – 39 r. po Chr.), który miał ambicję, by stać się kró-

³⁵ H. SŁAWIŃSKI, *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża...*, s. 84-85.

³⁶ Przekonanie W. TRILLINGA, że „Piłat nie wziął szczególnie serio oświadczenia Jezusa, że jest królem Żydów” (tenże, *Vangelo di Matteo*, t. 2, Roma 1968, s. 310) opiera się raczej na przekonaniach autora, niż na tekście.

³⁷ A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza rozdziały 14-28* (NKB NT 1,2), Częstochowa 2008, s. 655. Zob. A. VANHOYE, „Opisy Męki w Ewangeliach...”, s. 57.

³⁸ Opinie M. ROSIKA: „Narracja Łukaszowa [odnosząca się do śmierci Jezusa] jeszcze bardziej niż Mateuszowa odbiega od tekstu Marka” (tenże, *Jezus i Jego misja. W kręgu orędzia Ewangelii synoptycznych* [SB 5], Kielce 2003, s. 257) czy A. VONHOYE, iż „inaczej niż Mateusz, Łukasz zdecydowanie oddala się od Markowego schematu” (tenże, „Opisy Męki w Ewangeliach...”, s. 60) odnosi się raczej do kompozycji, niż do szczegółów narracji. S. GĄDECKI wskazuje na pokrewieństwo między historią Męki w Łk i J (tenże, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych...*, s. 283). Stanowisko podobne do naszego zajmują M. BEDNORZ, „Łukaszowa koncepcja Męki Jezusa” w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 243-249, zwł. s. 247-248 czy H. SŁAWIŃSKI, *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża...*, s. 100-101.

³⁹ D. SENIOR, *La passione di Gesù nel Vangelo secondo Luca*, Milano 1992, s. 164-166.

⁴⁰ S. MĘDALA, *Ewangelie synoptyczne* (WMWKB 8), Warszawa 2006, s. 324-325.

⁴¹ J.A. FITZMYER, *Luke* (AB 28A), New York 1964, s. 1444-1445.

⁴² Polityczny charakter apologii Łukaszowej zob. R. BARTNICKI, *Ewangeliczne opisy męki...*, s. 84; H. SŁAWIŃSKI, *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża...*, s. 102-103.

lem Żydów, zorganizowana przez Piłata (Łk 23,6-12). Brak natomiast sceny wyszydzenia Jezusa przez rzymskich żołnierzy⁴³.

Sformułowanie napisu z tytułem winy Jezusa w Ewangelii Łukasza jest bardzo sumaryczne:

ἦν δὲ καὶ ἐπιγραφὴ ἐπ' αὐτῷ,
Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὗτος.

*Był zaś i napis nad Nim:
ten [jest] królem Żydów.*

(Łk 23,38)

Słusznie komentatorzy zauważają, że jest to tylko redakcja formuły Markowej⁴⁴ lub też Mk 15,2⁴⁵. Za Markowym pochodzeniem tradycji przemawia brak imienia Jezusa. Łukasz nie przywiązuje znaczenia do technicznego nazewnictwa, dlatego nazywa tabliczkę po prostu napisem (ἐπιγραφὴ), który był „nad Nim” (ἐπ' αὐτῷ)⁴⁶.

Nawiązanie do napisu rozdziela wspólne z innymi synoptykami epizody drwin z Jezusa i własny materiał Łukaszowy (23,39-43), który dotyczy postawy współukrzyżowanych z Jezusem przestępców⁴⁷. Umieszczenie Łk 23,38 w takim kontekście wiązano z potraktowaniem tego wersetu jako jednej z form drwin ze skazańca⁴⁸. Przedstawiciele religijnej społeczności żydowskiej odwołują się do religijnych tytułów Jezusa: „wybraniec” i „Chrystus” (Łk 23,35). Królewska god-

⁴³ O motywach opuszczenia zob. H. LANGKAMMER, *Passio Domini nostri Jesu Christi*. Nowy Testament o męce i śmierci Jezusa, Wrocław 1994, s. 73.

⁴⁴ J.A. FITZMYER, *Luke...*, s. 1505.

⁴⁵ „The inscription is sometimes considered to be a secondary development from Mark 15:2”, J. NOLLAND, *Luke 18:35-24:53* (WBC 35C), Dallas 1993, s. 1148.

⁴⁶ F. MICKIEWICZ zdaje się ten tekst traktować jako spokrewniony z Mt 27,37, gdyż wykorzystuje go jako dowód na zastosowanie przy egzekucji Jezusa *crux immissa* (por. tenże, *Krocząc śladami męki Chrystusa. Komentarz teologiczno-duchowy do ewangelicznych opisów męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, Ząbki 2000, s. 269).

⁴⁷ R. MEYNET przypisuje napisowi centralną rolę kompozycyjną w Łk 23,35-43 (tenże, *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica*, Bologna 2003, s. 920). Nie bierze jednak pod uwagę asymetrii zaproponowanych przez siebie perykop skrajnych (ww. 35-36 i ww. 39-43). Rozwiązanie to jest mu jednak potrzebne, bowiem zakłada, że Łk 23,38 jest momentem intronizacji Jezusa-króla na krzyżu (tamże, s. 925). O związku napisu z drwinami żołnierzy zob. M. GONSALES, *The Passion of Jesus according to Luke. Narrative Critical Study of Luke 22:39-23:49*, Romae 2001, s. 108.

⁴⁸ A. VALENSIN, J. HUBY, *Vangelo secondo S. Luca*, Roma 1956, s. 459; A. Stöger, *Vangelo secondo Luca*, t. 2 ..., s. 301; D. SENIOR, *La passione di Gesù nel Vangelo secondo Luca...*, s. 130; G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, Roma 1995, s. 978; H. SŁAWIŃSKI, *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża...*, s. 88; A. VANHOYE, „Opisy Męki w Ewangeliiach...”, s. 61. Wydaje się jednak, że G. Rossé dość jednostronnie podkreśla ten walor napisu z tytułem winy w Łk, bowiem chce wydobyć oryginalność teologiczną tego Ewangelisty.

ność Jezusa interesuje tylko rzymskich żołnierzy (w. 36). Pojawia się natomiast ważna informacja dotycząca rozumienia królestwa Jezusa w tym opowiadaniu. Jeden ze współwiszących z Jezusem złoczyńców, ten, który zwany jest w tradycji Dobrym Łotrem, mówi:

μνήσθητί μου Κύριε, ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου
Wspomnij mnie, Panie, gdy przyjdiesz do Twego królestwa

(Łk 23,42)

W swej odpowiedzi Jezus utożsamia to królestwo z rajem (Ἀμήν λέγω σοι σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ, „Mówię ci naprawdę, dziś ze mną będziesz w raju”, Łk 23,43). Wyraźnie więc królestwo to ma eschatologiczny charakter, zaś wątek polityczny wkrada się tylko na skutek niezrozumienia sytuacji przez rzymskich żołnierzy. Eschatologiczne królestwo Jezusa jako nagroda pośmiertna, jest kontynuacją wizji królestwa Bożego w hellenistyczno-żydowskich tekstach (np. Mdr 6,17-20). Oskarżenie Jezusa przed Piłatem przez przedstawicieli religijnego samorządu żydowskiego jest natomiast nasycone silnie tematyką polityczną. Chcieli oni, według relacji Łukasza, przedstawić Jezusa jako wi chrzyciela o wyraźnych i niebezpiecznych aspiracjach do tytułu królewskiego. Polityzacja eschatologicznego królowania Jezusa byłaby więc w ujęciu Łukasza sprzeczna z wizją Jezusa, a stanowiła tylko element oczernienia go wobec władzy politycznej.

2.4. J 19,19

Najbardziej złożona jest kwestia napisu z tytułem winy Jezusa w czwartej Ewangelii. Jest to bowiem opowiadanie, które oprócz samej treści napisu (J 19,19) podaje szereg informacji na temat okoliczności jego napisania. Także treść napisu jest obszerniejsza niż u synoptyków:

ἔγραψεν δὲ καὶ τίτλον ὁ Πιλάτος καὶ ἔθηκεν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ· ἦν δὲ γεγραμμένον· Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων

Napisał Piłat tytuł i umieścił na krzyżu. Było zaś napisane: Jezus Nazarejczyk król Żydów.

(J 19,19)

Jan podaje szczegóły publikacji tego napisu (inicjatywa sporządzenia napisu - w. 19, jego techniczna nazwa - ww. 19-20, trójjęzyczność - w. 20, polemika Piłata z Żydami = ww. 21-22). U synoptyków brak określenia osoby, która zdecydowała

o powstaniu napisu określającego winę Jezusa⁴⁹. Podmiotem zdania mówiącego o istnieniu tego napisu jest ów przedmiot. W Mt 27,37 jest to czasownik w stronie biernej („został umieszczony”), który zakłada jakiś podmiot logiczny, lecz zdanie nie zawiera tego elementu. Mk 15,26 i Łk 23,38 mają orzeczenie w formie czynnej, a podmiotem jest napis (ἐπιγραφῆ). Przypisanie tego działania rzymskiej administracji zmienia w sposób znaczący jego charakter. Brak w nim już bowiem elementu szyderstwa, którego można dopatrywać się u synoptyków⁵⁰. Można natomiast umieścić ten własny epizod Janowy w kontekście przypisywanej Piłatowi strategii obrony Jezusa przed atakami Żydów⁵¹. O ile musiał ustąpić w kwestii zasadniczej, to w materii kwalifikacji czynu Skazańca chciałby prokurator zachować pełną swobodę oceny i działania⁵². Można więc powiedzieć, że własny i charakterystyczny dla autora czwartej Ewangelii obraz Piłata znajduje w kwestii napisu z podaniem winy Jezusa narzędzie swej realizacji. Podobnie spór o formę napisu i składające się nań działania obydwu stron były kontynuacją postaw zajętych w czasie procesu Jezusa⁵³. Jednak pogląd, iż „na Lithostrotos Piłat ogłosił Jezusa królem; na Golgocie czyni to samo za pomocą napisu”⁵⁴ jest wynikiem teologicznej nadinterpretacji. Między stwierdzeniem, za kogo Jezus był uważany, a politycznym aktem proklamacji objęcia funkcji widać znaczącą różnicę.

Istnieje jednak możliwość nadinterpretacji tego samego motywu w przeciwnym kierunku. Przekonanie, że Janowy Jezus nie uważał się za króla, a tylko zdeorientowany Piłat Jego deklarację: „Królestwo moje nie jest z tego świata” (J 18,36)⁵⁵, odebrał tak, jakby odzwierciedlała świadomość królewskiej godności, nie do końca odpowiada duchowi narracji pasyjnej w J. Choć bowiem Jezus broni się przed polityzacją swej misji, to nie zaprzecza swej królewskiej godności⁵⁶. Na-

⁴⁹ Wypowiedziana w komentarzu do Mk 15,26 uwaga: „za inskrypcję tę odpowiedzialny był Piłat” (H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz* [PŚNT 3,2], Poznań-Warszawa 1977, s. 345) ma swe źródło w J 19,19.

⁵⁰ Zob. R. BARTNICKI, „Ewangeliczne opisy męki w aspekcie literackim, teologicznym i kerygmatycznym” w: *Studia z biblistyki*, t. 3, red. J. Łach, Warszawa 1983, 67-207 zwł. s. 191-193. Jeżeli w J jest to szyderstwo, to raczej z Żydów i ich mesjanistycznych nadziei, a nie z Jezusa, por. L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana...*, s. 372-373; J. CIECIELĄG, *Poncjusz Piłat prefekt Judei*, Kraków-Mogilany 2003, s. 97-98.

⁵¹ H.K. BOND, *Ponzio Pilato. Storia e interpretazione* (SB 158), Brescia 2008, s. 259-260.

⁵² R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1991, s. 1143; G.R. BEASLEY-MURREY, *John...*, s. 347.

⁵³ D. SENIOR, *La passione di Gesù nel Vangelo di Giovanni*, Milano 1993, s. 106.

⁵⁴ I. DE LA POTTERIE, „Męka Pańska według św. Jana (J 18,1-19,42)” w: *Męka według czterech Ewangelii*, Kraków 2002, s. 67-88, zwł. s. 85. Poglądy tego autora w zasadzie nie zmieniły się od czasów publikacji artykułu „Jésus roi et juge d'après Jn 19,13”, *Bibl* 41(1960), s. 217-247.

⁵⁵ G. VERMES, *Twarze Jezusa*, Kraków 2008, s. 45-46.

⁵⁶ C.H. GIBLIN, „John's Narration of Hearing before Pilate (John 18,28-19,16a)”, *Bibl* 67(1986), s. 221-239; S. MĘDALA, *Chrytologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 266.270-271.

pis na krzyżu nie jest więc sprzeczny z Janową wizją Jezusa, lecz jak najbardziej z nią harmonizuje.

Tekst ten używa też szczególnej nazwy przedmiotu, który jest przedmiotem naszych rozważań: τίτλος. Jest to latynizm (od *titulus*), który występuje w grece rzadko i prawie wyłącznie w materiale epigraficznym⁵⁷. Latynizmy w Janowej narracji pasyjnej występują niezbyt licznie: δηνάριον (6,7; 12,5)⁵⁸, σουδάριον (11,44; 20,7)⁵⁹; λίτρα (12,3; 19,39), λέντιον (13,4,5), πραιτώριον (J 18,28bis.33; 19,9)⁶⁰, Καίσαρος (19,12.15), κρανίον (19,17)⁶¹, πορφυρούς (19,2.5)⁶². Większość z nich jest wspólna czwartej Ewangelii i synoptykom. Liczniejsze są takie latynizmy, które występują u synoptyków, a nie ma ich w J. Do własnych latynizmów J należą: λίτρα, λέντιον, πορφυρούς i właśnie τίτλος. Pojawiają się one tam, gdzie tekst podaje własną, charakterystyczną dla niego wersję wydarzeń (namaszczenie w Betanii, ostatnia wieczerza, pogrzeb Jezusa i właśnie kwestia napisu). Można sądzić, że tekst ten jest w sposób świadomy wprowadzony jako alternatywa dla tradycji synoptycznej.

Wielość języków, w jakich została upubliczniona informacja o tym, za co Jezus został skazany, nie zmienia faktu, że adresatami tego napisu są Żydzi (J 19,20). Wielojęzyczność społeczeństwa palestyńskiego i obecność zatrzymujących się na dłużej w Jerozolimie greckojęzycznych pielgrzymów usprawiedliwia użycie greki. Jeśli zaś chodzi o łacinę, to jest ona językiem, który jako własny mogli słyszeć w dniu Pięćdziesiątnicy „Rzymianie, Żydzi i prozelici” (Dz 2,10b-11a). Nie mówimy tu więc o oficjalnym języku okupacyjnej administracji rzymskiej⁶³, ale o komunikacie zwróconym do bardzo szeroko rozumianej publiczności żydowską⁶⁴.

Jeśli chodzi o własny element napisu występujący w J 19,19 (Ναζωραῖος) można widzieć w nim po prostu uzupełnienie danych służących do identyfikacji skazańca o miejsce pochodzenia⁶⁵. Propozycja, by widzieć w tym określeniu tytuł

⁵⁷ H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, s. 1844.

⁵⁸ Poza tym w Mt 18,28; 20,2.9.10.13; 22,19; Mk 6,37; 12,15; 14,15; Łk 7,41; 10,35; 20,24.

⁵⁹ Poza tym w Łk 19,20; Dz 19,12.

⁶⁰ Poza tym w Mt 27,27; Mk 15,16; Dz 23,35; Flp 1,13.

⁶¹ Ten ma swe odpowiedniki w Mt 27,33; Mk 15,22; Łk 23,33.

⁶² Poza tym tylko rzeczownik πορφύρα w Mk 15,17.20; Łk 16,19.

⁶³ E. DĄBROWSKI, *Proces Chrystusa w świetle historyczno-krytycznym*, ³1965, s. 241; L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana...*, s. 372.

⁶⁴ Przytoczony przez R.E. BROWNA materiał archeologiczny nie jest do końca przekonujący. Najlepiej przedstawiony przypadek nagrobka Gordiana III pochodzi bowiem z III w. (tenże, *Giovanni...*, s. 1120), nie jest więc typowy dla epoki, o której mowa. Tekst odnoszący się do nagrobku Gordiana cytuje E. DĄBROWSKI, *Proces Chrystusa...*, s. 241, przyp. 4.

⁶⁵ W. BÖSEN, *Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu. Eine zeitgeschichtliche und theologische Untersuchung*, ²1990, s. 115-117; R.E. BROWN, *Giovanni...*, s. 1119.

teologiczny, wydaje się wybiegać znacznie poza materiał dokumentujący tę tezę⁶⁶. Podobnie trudne do udowodnienia są związki z instytucją nazireatu⁶⁷. To określenie Jezusa występuje w Mt, Łk, J i Dz. Marek nie używa go, choć wymienia nazwę miasta Ναζαρέτ (1,9)⁶⁸. Druga Ewangelia ma bowiem własną formę Nazarhno,j, używaną zawsze w imieniu Jezusa (1,24; 10,47; 14,67; 16,6). W tej samej funkcji forma ta pojawia się jeszcze w Łk 4,3; 24,19⁶⁹.

Mt 2,23 zawiera wyraźną sugestię, iż to określenie Jezusa wiąże się z nazwą rodzinnego miasta. Kwestia ta wyjaśniana jest właśnie przez ewangelistę, który bardzo wyraźnie mówi o tym, że miejscem urodzenia Jezusa jest inne miasto (Betlejem), w innym niż Galilea regionie (Judei)⁷⁰. Tego przymiotnika używa się prawie wyłącznie jako elementu imienia Jezusa (Jezus Nazarejczyk: Mt 26,71; Łk 18,37; 18,5.7; 19,19; Dz 2,22; 6,14; 22,8; 26,9 i Jezus Chrystus Nazarejczyk: Dz 3,6; 4,10). Tylko raz przymiotnik ten służy do określenia „odłamu religijnego (αἵρεσις) Nazarejczyków” (Dz 24,5)⁷¹. Imię Jezus Nazarejczyk używane jest zamiennie z innym, wywodzącym się od nazwy tego samego miasta: Jezus z Nazaretu (Mt 21,11; J 1,45; Dz 10,38). Nie mamy więc żadnych podstaw, aby nadawać zapisowi Janowemu jakieś inne znaczenie, niż proste dane anagraficzne.

Janowa wersja tytułu winy Jezusa jest więc zasadniczo zbieżna z tradycją synoptyczną i nie trzeba dopatrywać się w niej śladów niezależnego kanału przekazu. Różnice, jakie notujemy między czwartą Ewangelią a synoptykami, to efekt redakcyjnej pracy autora „duchowej ewangelii”, który królewskiej godności Jezusa starał się nadać jak największy walor teologiczny. Uwaga P. Wintera o tym, że w czwartej Ewangelii widoczne jest rozumienie tego napisu w perspektywie prorockiej, jest do dziś aktualna⁷².

⁶⁶ M.L. RIGATO, „Il titolo della croce. Gesù il Nazoreo, il re dei guidei (Gv 19,19). Perché il Nazoreo e non Nazareno?” w: *Atti del IV Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo* (Turchia: la Chiesa e la sua storia VI), red. L. Padovese, Roma 1994, s. 41-74.

⁶⁷ I. DE LA POTTERIE, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, Kraków 2006, s.115.

⁶⁸ Jest to jednak bardzo słaba obecność tej nazwy własnej w tekście, ponieważ Mt używa jej 3 (2,23; 4,13; 21,11), Łk 4 (1,26; 2,4.39; 4,16), a J 2 (1,45,46) razy. Raz występuje ona w Dz (10,38). Miejscowość ta wspomniana jest w Nowym Testamencie tylko ze względu na Jezusa (Mt 4,13; Mk 1,9; Łk 4,16; J 1,46) i Jego bliskich (Łk 1,26; 2,4.39.51), bowiem nie miała ona żadnego znaczenia, por. P. PERKINS, „Nazaret”. *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtenmeier, Warszawa 2004, s. 811; E.D. FREED, „Nazaret”. *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1996, s. 562.

⁶⁹ Kodeks D ma ją także w J 18,5.

⁷⁰ J. LACH, *Dziecię nam się narodziło. W kręgu teologii Ewangelii dzieciństwa Jezusa*, Częstochowa 2001, s. 80-81; A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza rozdziały 1-13* (NKB NT 1,1), Częstochowa 2005, s. 124-126.

⁷¹ J.M. EFRID, „Nazarejczyk”. *Encyklopedia biblijna...*, s. 811.

⁷² P. WINTER, *On the trial of Jesus*, Berlin 1961, s. 107. Interpretacja tego passusu przez E. DĄBROWSKIEGO nie jest uzasadniona, ponieważ polski biblista dopatruje się elementów „chwały Chrystusa i Jego wywyższenia” (tenże, *Proces Chrystusa...*, s. 239).

2.5. Świadectwa pozakanoniczne (EwPt 4,11)

Spoza Ewangelii kanonicznych ciekawy wariant napisu z tytułem winy Jezusa proponuje Ewangelia Piotra:

10. καὶ ἤνεγκον δύο κακοῦργους καὶ ἐσταύρωσαν ἀνὰ μέσον αὐτῶν τὸν κύριον. αὐτὸς δὲ ἐσιώπα ὡς μηδὲν πόνον ἔχων. 11. καὶ ὅτε ὤρθωσαν τὸν σταυρὸν ἐπέγραψαν ὅτι οὗτος ἐστὶν ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ

I przyprowadzili dwóch złoczyńców i ukrzyżowali pośrodku nich Pana. On zaś milczał, jakby zupełnie nie cierpiał. A gdy ustawili krzyż, napisali: ten jest królem Izraela.

(EwPt 4,10-11)

Jeden z wydawców tekstu greckiego EwPt zauważa, że werset jest tak skonstruowany, iż pozwala się domyslać, że do zapisania przyczyny doszło dopiero po postawieniu krzyża, bezpośrednio na Golgocie, co związane jest z ahistorycznym podejściem tego dokumentu do narracji pasywnych⁷³. Autor tego opracowania EwPt, doszukując się pomimo wszystko kontaktu apokryfu z tekstami kanonicznymi, chciał powiązać EwPt 4,11 z Mk 15,26, gdzie występuje imiesłów czasu perfektum w stronie bierno-zwrotnej ἐπιγεγραμμένη, jednak wysilek ten wydaje się być podyktowany chęcią pokazania, że wersja pseudo-Piotra jest w jakiś sposób związana z najstarszą tradycją dotyczącą ukrzyżowania Jezusa. W pewnym sensie podobna jest opinia J.D. Crossana, który uważa EwPt, zwaną przez siebie Ewangelią Krzyża⁷⁴, za najstarszy przekaz narracyjny o śmierci Jezusa. Z tego powodu zalicza on EwPt 4,11 do pierwotnej warstwy redakcyjnej⁷⁵. Cały werset opiera się raczej na Łk 23,38, gdzie występuje rzeczownik ἡ ἐπιγραφη, fonetycznie bliższy czasownikowi użytemu w EwPt 4,11 (ἐπιγράφω). EwPt 4,10 na określenie współukrzyżowanych z Jezusem używa Łukasowego terminu κακοῦργοι (Łk 23,32.33.39). Forma napisu na krzyżu jest wyraźnie zależna za wersją Łk 23,38, ale z bardzo istotną zmianą. Zamiast występującego w nowotestamentalnej wersji tytułu winy Jezusa określenia „król Żydów” apokryf ma „król Izraela” (por. Mk 15,32; Mt 27,42⁷⁶), co przenosi dyskusję na plan teologiczny. W EwPt nie

⁷³ L. VAGANAY, *L'Évangile de Pierre*, Paris 1930, s. 237.

⁷⁴ J.D. CROSSAN, *Kto zabił Jezusa. Korzenie antysemityzmu w ewangelicznych relacjach o śmierci Jezusa*, Warszawa 1998, s. 22-26.

⁷⁵ J.D. CROSSAN, *Kto zabił Jezusa...*, s. 286. Zastanawiający jest brak zainteresowania tego autora kwestią napisu na krzyżu. Jego staranniejšie omówienie musiało by bowiem doprowadzić do postawienia pytania o historyczność tego elementu, brak mu bowiem odpowiednika w jakimkolwiek elemencie literackim pism judaizmu. Postawa Crossana nacechowana jest więc nierzetelnością polegającą na pomijaniu tych elementów dyskusji, które nie pasują do przyjętej przez niego z góry polemicznej (przeciw R.E. Brownowi i egzegezie katolickiej w ogólności) tezy.

⁷⁶ U Łukasza tytuł ten nie występuje, co stanowi wyjątek wśród ewangelistów (zob. J 1,49; 12,13). Także w Dz tytuł ten jest nieobecny.

po raz pierwszy pojawia się to sformułowanie (zob. 1,7). We wcześniejszym wersecie także nie ma ono paralel nowotestamentowych. Drwiny z Jezusa i ukoronowanie cierniem EwPt przypisuje Żydom, co jest zgodne z antysemickim tonem tego pisma z II w.⁷⁷ Jednak z drugiej strony warto przypomnieć opinię J. Blinzlera, że *bSanh* 43a także przypisuje Żydom pełną odpowiedzialność za śmierć Jezusa, choć trudno uznać ten tekst za antysemicki⁷⁸. Nazywają oni Jezusa królem Izraela⁷⁹, jednocześnie wyraźnie ukazując zamiar wyszydzenia Go. Łukasz nie ma sceny wyszydzenia przez rzymskich żołnierzy, a drwiny z Jezusa przypisuje żołnierzom Heroda Antypasa (Łk 23,11). Także w tym sensie EwPt jest najbliższa trzeciej Ewangelii. Ostatecznie więc nie o ahistoryzm opowiadania apokryficznego chodzi, lecz o teologiczne przepracowanie narracji Łukaszej. Wskazuje się na jej gnostyczną proveniencję⁸⁰.

3. Historia redakcji perykopy o napisie z tytułem winy Jezusa

Podsumowując wyniki studiów nad perykopą o napisie z tytułem winy Jezusa u poszczególnych autorów kanonicznych i w EwPt, możemy stwierdzić, że ich źródłem jest jedna tradycja, której pierwotną formą jest najkrótsza, Markowa wersja inskrypcji. Może ona mieć związek z faktycznym działaniem administracji rzymskiej i ma podtekst polityczny⁸¹. Jednak już w tej najpierwotniejszej wersji zawiera też obraz mesjańskiego króla, którego własny naród nie przyjął. Bardziej widać szacunek dla królewskiej godności Jezusa w działaniu pogan, którzy skazują go na śmierć właśnie jako króla, a więc osobę politycznie niebezpieczną.

Rozwój tego motywu w ramach tradycji synoptycznej wiąże się z uzupełnianiem inskrypcji. Pierwszym, koniecznym elementem dodanym jest imię Jezusa, wprowadzone przez Mateusza. Na podobny krok nie zdecydował się Łukasz, który wprowadził tylko zaimek wskazujący, natomiast Jan poszedł jeszcze dalej niż Mateusz, bo imię uzupełnił o miejsce pochodzenia.

Stała jest we wszystkich czterech Ewangeliach kanonicznych część stanowiąca tytuł Jezusa: „król Żydów”. Wariant EwPt („król Izraela”) nie stanowi historycz-

⁷⁷ M. STAROWIEYSKI, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1, cz. 2, Kraków 2003, s. 617; J.D. CROSSAN, *Kto zabił Jezusa...*, s. 284.

⁷⁸ J. BLINZLER, *Il processo di Gesù...*, s. 205. Cały czas otwarty pozostaje jednak problem, czy można uznać ten tekst rabinacki za odnoszący się do Jezusa.

⁷⁹ W paralelnych tekstach Mk 15,18; Mt 27,29; J 19,3 Jezus występuje jako *król Żydów*.

⁸⁰ H. LANGKAMMER, *Passio Domini nostri...*, s. 168.

⁸¹ J. GNILKA, *Marco...*, s. 885; tenże, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, Kraków 1997, s. 364; J. ERNST, *Das Evangelium nach Marcus*, Regensburg 1981, s. 469; K. STOCK, *Il racconto Della Passione nei Vangeli sinottici*, cz. 2, Roma 1992, s. 72.75; W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa...*, s. 314; K. BERGER, *Po co Jezus umarł na krzyżu?*, Poznań 2004, s. 18.

nie wiarygodnej alternatywy. Możemy więc powiedzieć, że zgodne jest świadectwo czterech Ewangelii synoptycznych, że Jezus umarł jako król Żydów, odrzucony przez swój naród, skazany przez władzę reprezentującą cesarza, ale w pełni prawdziwy.

Osadzenie królewskiej godności Jezusa w politycznych realiach Palestyny pierwszej połowy I w. ery chrześcijańskiej wydaje się nie budzić większych wątpliwości. Znaczna liczba pretendentów do roli mesjasza politycznego, nowego Dawida, który przywróci Żydom państwowość i pełną swobodę wprowadzenia państwa wyznaniowego skupionego wokół świątyni, bardzo uwiarygodnia taką interpretację działalności Jezusa przez Jemu współczesnych oraz samozrozumienie przez Niego Jego misji. Pozostaje zupełnie inną kwestią pytanie, czy Jezus podobnie jak inni pretendenci do królewskiej godności, wiązał jej egzekucję z masowym zrywem zbrojnym, użyciem przemocy i wojną. Nie sposób jednak zrozumieć powagi konsekwencji politycznych, jakie spadły na Niego, jeśli uzna się, że „użycie tytułu ‘syn Dawida’ nie ma żadnego szczególnego znaczenia historycznego”⁸². Skoro zaś Jezus był w oczach własnych i w oczach sobie współczesnych potomkiem królewskiego rodu, któremu Bóg obiecał trwałość, to miał pełne podstawy, by nazywać siebie królem w sensie politycznym. Ciągłość dynastii i możliwość udowodnienia przynależności do niej skromnego potomka cieśli z Nazaretu nie ma tu nic do rzeczy. Nowy Dawid, którego zapowiadają Psalmi Salomona, to postać bardzo podobna do ewangelicznego Syna Dawida, choć autor (lub autorzy) tych tekstów jest (są) równie świadomy(-i) jak autorzy chrześcijańscy, że ród Dawida wygaś⁸³. Tytuł *Syn Dawida* funkcjonuje jako konstrukcja teologiczna o politycznych implikacjach. Bliższa prawdy wydaje się więc opinia, iż „wyrażenie ‘Król Żydów’ (...) jest formułą i historyczną, i teologiczną”⁸⁴.

4. Godność królewska Jezusa w narracjach pasywnych a *causa poenae*

Paradoks wynikający z umieszczenia napisu na krzyżu Jezusa ujął w swym komentarzu do Ewangelii wg św. Marka Eduard Schweizer, mówiąc, że w zamiarze tych, którzy doprowadzili do publikacji tytułu winy Jezusa, było ośmieszenie Go, natomiast czytelnik chrześcijański zdawał sobie sprawę, że stwierdzenie to od-

⁸² G. VERMES, *Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, Kraków 2003, s. 206.

⁸³ Pomimo tego, co pisze J. KOZYRA: „W tytule Jezus – Syn Dawida gminy popaschalne, nie umniejszając bynajmniej faktu historycznego, iż pochodził on z rodu Dawida, widzą specjalnie podkreśloną godność mesjańską Jezusa” (tenże, *Geneza Ewangelii* [SMWTUŚ 18], Katowice 2005, s. 76). Por. M. WRÓBEL, „Idea królestwa Bożego w Psalmach Salomona (Ps 17-18)” w: *Królestwo Boże. Dar i nadzieja* (ABL 3), red. K. Mielcarek, Lublin 2009, s. 41-48.

⁸⁴ J. ŁACH, *Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie*, Warszawa 1996, s. 164.

daje głęboką prawdę⁸⁵. J. Blinzler w oparciu o deklarację J 18,37 uważał, że Jezus świadom był swej mesjańskości i królewskości⁸⁶. Jej ogłoszenie w formie napisu z tytułem winy byłoby jak najbardziej zgodne z Jego misją głoszenia królowania Boga, bowiem nabierało od początku charakteru aktu oficjalnego. Wreszcie I. de la Potterie stwierdza w oparciu o fakt umieszczenia przez Piłata napisu na krzyżu Jezusa, że „krzyż jest królewskim tronem Jezusa”⁸⁷. Są to jakby trzy stopnie interpretacji zadeklarowanej w tytule winy Jezusa królewskości. Każda z tych interpretacji ma swoje uzasadnienie i wydaje się, że trudno o wybór między nimi, jeśli dyskusję oderwie się od osadzenia tego tytułu w kontekście rozumienia owej królewskości przez każdego z ewangelistów.

Jeśli chodzi o przedstawianie Jezusa jako króla w Ewangeliach synoptycznych, lecz poza narracjami pasyjnymi, to nie ma tego motywu zupełnie w Ewangelii Marka. Mateusz zaś wprowadza go już w Ewangelii dzieciństwa (Mt 2,2), gdzie nowonarodzony Mesjasz, którego tożsamość potwierdzają Pisma, przedstawiony jest jako „król Żydów” w opozycji do Heroda Wielkiego, którego postępowanie wskazuje na to, że zrozumiał polityczne znaczenie tego faktu. W dalszym rozwoju Ewangelii według św. Mateusza Jezus król Żydów ustępuje miejsca YHWH. nazwanemu wielkim królem (5,35), oraz postaci eschatologicznego króla – sędziego (25,34.40), tożsamego z Jezusem, ale nie pozbawionego elementów obrazu YHWH sędziego. Lukę tę wypełnia użycie tytułu „syn Dawida”, którym ta Ewangelia posługuje się stosunkowo często⁸⁸. Dopiero preludium do męki – triumfalny wjazd Jezusa do Jerozolimy (Mt 21,5) - nawiązuje do Iz 62,11.

Łukaszowa Ewangelia dzieciństwa robi bardzo swoisty użytek z teologii monarchii judzkiej. Narodziny Jezusa z Nazaretu to manifestacja zbawczej mocy Boga w królewskim „domu Dawida” (Łk 1,69). Jest ona wpisana w historię zbawienia zaczynającą się przymierzem, jakie Bóg zawarł z Abrahamem i jego potomstwem (Łk 1,79; por. 1,55). Jednak Nowonarodzony to przede wszystkim „Zbawiciel (...), Pomazaniec Pan w mieście Dawida” (Łk 2,11). Jest to mieszanka hellenistycznych tytułów królewskich (Zbawiciel, Pan)⁸⁹ z terminologią czysto judaistyczną (pomazaniec czyli mesjasz). Tytułu *król* wobec Jezusa Łukasz używa tylko w scenie wjazdu do Jerozolimy, przy czym nie posługuje się tekstem Iza-

⁸⁵ E. SCHWEIZER, *Il Vangelo secondo Marco* (NT 1), Brescia 1971, s. 366.

⁸⁶ J. BLINZLER, *Il processo di Gesù...*, s. 248.

⁸⁷ I. DE LA POTTERIE, *Męka Jezusa Chrystusa...*, s. 111.

⁸⁸ Poza Ewangelią dzieciństwa (Mt 1,1.20, por. Łk 1,32) i epizodów wspólnych dla wszystkich synoptyków (uzdrowienie niewidomego: Mt 9,27; Mk 10,47.48; Łk 18,38.39; polemika w świątyni: Mt 22,42.45; Mk 12,35.37; Łk 20,41.44) Mateusz używa go w odniesieniu do Jezusa jeszcze w 12,23; 15,22; 20,30.31; 21,9.15.

⁸⁹ R. ZEHNLE, „The Salvific Character of Jesus’ Death in Lukan Soteriology”. *TS* 30(1969), s. 420-444; M. BEDNARZ, *Ewangelie synoptyczne* (Academica 4), Tarnów³1996, s. 272-273.

jasza użytym przez Mateusza, ale sięga do Ps 118,26, do którego wstawia słowo βασιλεύς (Łk 19,38).

Bardzo wyraziście natomiast sprawę królewskiej godności Jezusa zarysowuje czwarta Ewangelia. Mianowicie już na samym początku Jezus przedstawiony jest jako ktoś, kto w oczach galilejskiego Żyda Natanaela, którego poglądy zmieniły się dzięki kontaktowi z Jezusem, jest królem Izraela (J 1,49). Jeśli zaś chodzi o wjazd do Jerozolimy, to widać, że Jan chce spożytkować zarówno dorobek Łukasza (J 12,13, por. Łk 19,38), jak i Mateusza (J 12,15, por. Mt 21,5). Można powiedzieć, że wyraźna jest u niego tendencja do zbierania różnych wątków teologicznych z tekstów, które mógł znać i opracować dla swoich potrzeb⁹⁰. Z drugiej strony Jezus dystansuje się, także fizycznie (ἀνεχώρησεν), wobec politycznych oczekiwań związanych z Jego osobą (J 6,15). Wzmianka ta ma na celu przede wszystkim ukazanie niezwykłych kompetencji Jezusa, przekraczających ludzką miarę poznania. Jest to motyw charakterystyczny dla czwartej Ewangelii⁹¹. Odcięcie się od idei królowania doczesnego jest w tej księdze obecne (J 18,36), ale zrealizowane bez odrzucania tytułu królewskiego. Trudno więc uznać te sytuacje za świadczące o istnieniu realnego konfliktu między postawą Jezusa wobec tytułu królewskiego w czasie procesu i przed nim⁹².

Wnioski

Jeśli więc chodzi o królewski tytuł odnoszony do Jezusa w Ewangeliach, to można powiedzieć, że między Mk a J da się dostrzec wyraźną ewolucję. Mk 10,47.48; 12,35.37 używa w stosunku do Jezusa tylko tytułu „syn Dawida”. Jest on śladem historycznego zjawiska: mesjanizmu Dawidowego, do którego nawiązują PsSal. Mt i Łk stanowią dwa niezależne przykłady rozwoju tego motywu. Mt pozostaje bliższy mesjanizmowi Dawidowemu, dlatego podkreśla spełnienie się w Jezusie zamkniętego matematycznie (trzy cykle po czterech pokoleniach w Mateuszowym rodowodzie Jezusa, co pozostaje w związku z gematryczną wartością imienia Dawida) cyklu wiążącego Jezusa z modelowym królem Izraela⁹³. Łk za-

⁹⁰ F. GRYGLEWICZ, „Chrystus król w ‘Ewangelii św. Jana’” w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 139-153, zwł. s. 153.

⁹¹ J.T. FORESTELL, *The Word of the Cross. Salvation as Revelation in the Fourth Gospel* (AnB 57), Romae 1974, s. 41-44; W. LINKE, „Wzruszenie czy zdenerwowanie Jezusa? Uwagi do tłumaczenia J 11,33.38, czyli tłumacz samotny wobec tradycji”. *STV* 46(2008), nr 1, s. 21-38, zwł. s. 29.

⁹² F. GRYGLEWICZ, „Chrystus król w ‘Ewangelii św. Jana’...”, s. 140.

⁹³ A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1, s. 78. Próba skoncentrowania genealogii Jezusa w Mateuszowej wersji (por. A. KOWALCZYK, *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii św. Mateusza*, Gdańsk 1993, s. 64) nie wydaje się należycie uzasadniona.

wiera w rozwinięciu tego motywu elementy hellenistycznego rozumienia monarchii. J natomiast chętniej sięga po bardziej nośny teologicznie tytuł „król Izraela”. Pomimo tego wszyscy w odniesieniu do procesu i tytułu winy Jezusa pozostają wierni wyrażeniu „król Żydów” z jego politycznymi konotacjami. Chcą więc dać wyraz nie tylko własnym tendencjom teologicznym, ale też historycznej prawdzie o śmierci Jezusa.

Ostatecznie więc przychodzi nam zgodzić się z opinią o braku zasadnych wątpliwości co do historyczności istnienia tabliczki z *causa poenae*, związanej z egzekucją na osobie Jezusa z Nazaretu, oraz o tym, iż przypisanie Jezusowi tytułu króla Żydów stanowiło główną treść tego dokumentu⁹⁴.

Można zauważyć, że przechodząc od Marka do Łukasza i Ewangelii Piotra przechodzi się od historii napisu z tytułem winy do teologii królestwa Jezusowego. Jan nie posiada własnej tradycji dotyczącej owego napisu, a modyfikuje tę, którą przekazali synoptycy, naśladując w tym Mateusza i Łukasza.

Z powyższej analizy widać, że napis, jaki znajdował się na (czy przy) krzyżu Jezusa, w miarę rozwoju teologii Nowego Testamentu raczej nabierał znaczenia, niż je tracił.

Riassunto

Quasi sempre spora la testa del Crocifisso troviamo la scritta con la causa della condanna. Nello studio dei Vangeli si pongono al riguardo due problemi: storico e teologico. La testimonianza degli Evangelisti si dispone in due tradizioni: una sinottica ed altra giovannea. Troviamo anche una terza versione nel Vangelo apocrifo di Pietro.

La teologia della scritta c'invia alla teologia messianica-reale nei suoi aspetti: politico e religioso. Nella storia e nella teologia il titolo regale di Gesù è una realtà più importante.

Parole-chiavi: titolo della colpa di Gesù, dignità regale di Gesù.

⁹⁴ J. BLINZLER, *Il processo di Gesù...*, s. 321.

Ne evacuetur Crux! – Jan Paweł II w obronie Krzyża

We współczesnym świecie znak krzyża – Krzyża Chrystusowego – jest dość powszechny, zwłaszcza w zasięgu oddziaływania religii chrześcijańskiej. Krzyż bowiem dla jej wyznawców stał się podstawowym symbolem wiary, jest miejscem oraz narzędziem męki i śmierci Jezusa Chrystusa. Krzyż to święty znak Odkupienia¹, symbol Bożej miłości i miłosierdzia. Jednakże coraz częściej Krzyż pozbawiany jest swego właściwego znaczenia, sprowadza się go do roli wyłącznie jakiegoś przedmiotu, a nawet traktuje jako zwykłą ozdobę. Niejednokrotnie ludzie, w których rękach spoczywa władza, a także szerokie gremia im przychylnie, podejmują działania mające na celu – czy to w sposób jawny, czy ukryty, bezpośredni lub pośredni – usunięcie Krzyża z życia i świadomości społeczeństw. Pomimo tego Krzyż jest nieustającym orędziem o Wydarzeniu jedynym i niepowtarzalnym, o Wydarzeniu zmieniającym dzieje człowieka.

Dzisiejszy świat, nękany różnego rodzaju zagrożeniami – cywilizacyjnymi, militarnymi, ekologicznymi, atmosferycznymi, ale również moralnymi – potrzebuje owego orędzia, jakie płynie z Krzyża. Ludzie zrozpaczeni w obliczu klęsk żywiołowych, wojen i różnego rodzaju konfliktów; ludzie żyjący w nędzy, osamotnieniu, smutku, lęku, chorobie, a także rozczarowani współczesnym światem; ludzie, których życie woła o nadzieję – potrzebują Krzyża. Niektórzy nie uświadamiając sobie tej potrzeby, próbują odrzucić jego przesłanie jako wyraźnie sprzeczne z szerzącym się hedonizmem i konsumizmem, pod których wpływem pozostają. Wszelkiego rodzaju sytuacje, które stanowią zagrożenie dla człowieka – jego życia, rozwoju, stawania się bardziej człowiekiem – zdają się odczuwać na nowo potrzebę odniesienia do Krzyża Chrystusa.

Opisana powyżej sytuacja stała się przedmiotem szczególnego zatroskania Jana Pawła II, który podjął niełatwe w dzisiejszych czasach zadanie apologii

¹ Zob. A. PAPLIŃSKA, „Krzyż”. w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. CHMIELEWSKI, Lublin–Kraków 2002, s. 456.

i apostołstwa Krzyża. Naukę Krzyża Papież głosił nie tylko przez odniesienie się do niego w różnego rodzaju dokumentach, przemówieniach, homiliach i rozważaniach, ale głosił ją także własnym życiem, swoją postawą wobec Krzyża, przyjmowaniem cierpienia. Dzięki temu Jan Paweł II był dla wiernych nie tylko nauczycielem, ale także świadkiem Krzyża. Orędzie Krzyża jawi się jako jeden z najważniejszych tematów papieskiego nauczania. Wobec świata odrzucającego Krzyż, wobec świata idącego w stronę sekularyzacji, Papież odważnie podejmował temat stanowiący podstawę wiary chrześcijańskiej.

Współczesne tendencje odrzucenia krzyża

Zjawiskiem, które zaobserwować można w dzisiejszym świecie, są różnego rodzaju próby odrzucenia Krzyża. Dzieje się to przez nowe ideologie, które proponują człowiekowi życie bez Boga lub też tak, jakby Go nie było. Wiara chrześcijańska jest sprowadzana do sfery prywatnej, albo ośmieszana jako coś zacofanego. Takie idee prowadzą do odrzucenia wszystkiego, co łączy się z wiarą, a więc także jej podstawowego symbolu, jakim jest Krzyż Chrystusa.

Rozwój ideologii hedonizmu i konsumizmu

Jak stwierdził Jan Paweł II, współczesny świat dotyka wyraźna przewaga doczesności nad duchowością, ekonomii nad moralnością, człowiekowi zaś zostaje odebrany pozadoczesny sens, jaki niesie wiara². Do istotnych zjawisk przyczyniających się obecnie do zaistnienia takiej sytuacji, należą postępujące w swym rozwoju ideologie – nazywane również kulturą czy cywilizacją – hedonizmu i konsumizmu. One to, głosząc maksymalne korzystanie z wygod i dóbr, jakie oferuje współczesny świat, skupiają uwagę człowieka wyłącznie na sferze doczesnej, materialnej, odrywając go jednocześnie od sfery duchowej. Ludzie propagujący kulturę hedonistyczną i konsumpcyjną szukają sensu życia w zaspokajaniu potrzeb cielesnych, w uleganiu własnym popędom, uważając przy tym doznawanie rozkoszy i przyjemności za najwyższe dobro. W tej wizji człowiek zostaje sprowadzony do wymiaru cielesnego, materialnego, jest postrzegany jako zespół organów i funkcji przeznaczonych do używania. W takiej rzeczywistości, mocno nacechowanej grzesznością i słabością, ludzie nie żyją życiem wewnętrznym, lecz żyją zewnętrze, zmysłowo, kierując się instynktami.

W tym miejscu należy postawić pytanie, czy hedonizm i konsumizm to jeszcze kultura i cywilizacja, czy raczej antykultura i antycywilizacja? Jeżeli powróci-

² Zob. JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie Mszy św., Nursja, 23 marca 1980”. *OsRomPol* 1(1980) nr 4, s. 7.

my do elementarnych rozróżnień, okaże się, że kulturą jest to, co czyni człowieka bardziej człowiekiem, nie zaś to, co „zużywa” jego człowieczeństwo³. Podstawową zaś miarą cywilizacji jest jej odniesienie się do życia, roztropnej troski o życie – czy pozwala życiu się rozwijać, czy też na skutek pozornej wolności prowadzi życie do zagłady? Widać zatem wyraźnie, że współczesne dążenia cywilizacji i kultury w gruncie rzeczy nie służą człowiekowi, ale stanowią zagrożenie dla niego, są więc przeciwieństwem tego, za co się je uważa. Jan Paweł II apelował do wiernych, aby nie dali (...) *uwikłać się całej tej cywilizacji pożądania i użycia, która panoszy się wśród nas i nadaje sobie nazwę europejskości, korzystając z różnych środków przekazu i uwodzenia*⁴. Pożądanie rzeczy opanowuje ludzkie serce do tego stopnia, że nie ma w nim miejsca na dobra wyższe, duchowe. Marginalizuje się kwestie wiary. To nie tylko powoduje, że człowiek się nie rozwija, ale staje się poniekąd niewolnikiem posiadania i używania, nie bacząc nawet na godność własną, bliźniego, na dobro społeczeństwa i na samego Boga⁵. Pożądanie prowadzi człowieka do duchowej pustki i zagubienia – stąd zaś, przez szukanie doraźnych satysfakcji i przyjemności, oraz uleganie egoizmowi, zmierza do różnych uzależnień, zatracenia siebie, zniewolenia, moralnej degradacji.

Oderwanie człowieka od wiary w konsekwencji prowadzi do odrzucenia także przesłania o Krzyżu. To przesłanie – nauka Krzyża – staje się głupstwem dla współczesnych neopogan⁶, którzy na wszystkich możliwych poziomach Krzyżowi przeciwstawiają przyjemność, którzy wznoszą hymny do przyjemności (tak, jak kiedyś wznosiło się je do Krzyża)⁷. Odrzucenie Krzyża i skierowanie się ku fałszywym, pozornym wartościom, jest realnym zagrożeniem dla człowieka. Jak powiedział Papież: *Rozpowszechniona dziś powierzchowna kultura, która przypisuje wartość tylko temu, co ma pozór piękna i co sprawia przyjemność, chciałaby wam wmówić, że trzeba odrzucić Krzyż.(...) To nie jest droga prowadząca do radości i do życia, ale ścieżka wiodąca w przepaść grzechu i śmierci*⁸. Wartość zatem takiej kultury jest pozorna, a przyjmowanie postaw przez nią propagowanych przyczynia się do degradacji człowieka, odciętego od korzeni wiary.

³ Zob. JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie Mszy św., Włocławek, 7 czerwca 1991”. w: JAN PAWEŁ II, *Pielgrzymki do Ojczyzny – Przemówienia i homilie*, Kraków 2006, s. 690.

⁴ Tamże.

⁵ Zob. JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie Mszy św., Płock, 7 czerwca 1991”. w: tamże, s. 698.

⁶ Zob. J.ST. PŁATEK, *W drodze do Boga, zamyślenia rekolekcyjne*, Częstochowa–Jasna Góra 2000, s. 105.

⁷ Zob. R. CANTALAMESSA, *Moc krzyża, medytacje watykańskie II*, Kraków 2004, s. 59.

⁸ JAN PAWEŁ II, „Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą, XIII Światowy Dzień Młodzieży, Plac św. Jana na Lateranie, 2 kwietnia 1998”. w: *Podręcznik Pokolenia JP2 – Ojcowskie słowo do młodych świata, Polski i Łednicy*, red. H. KOŹMIŃSKA, Poznań 2008, s. 623.

Odrzucenie Krzyża - odrzucenie Boga

Współczesny świat nie tylko próbuje sprowadzić wiarę do strefy marginalnej, nic nie znaczącej, zacofanej, ale istnieją również tendencje do usuwania istotnych elementów wiary z ludzkiej świadomości. Należy do nich między innymi tajemnica Chrystusowego Krzyża. Jan Paweł II zauważył, że *Wielu naszych współczesnych chciałoby zmusić Krzyż do milczenia*. Ale nie ma nic bardziej wymownego niż Krzyż zmuszony do milczenia!⁹. Im bardziej dzisiejszy świat potrzebuje orędzia Krzyża Chrystusowego, tym liczniejsze są próby przeszkodzenia w jego głoszeniu. Świat dąży do zagłuszenia lub całkowitego wyciszenia tego przesłania, jakie Bóg zostawił człowiekowi w Krzyżu swego Syna. Są to działania właściwe opisanym powyżej ideologiom. Dla wierzących zmuszanie Krzyża do milczenia staje się powodem do gorliwszego świadectwa o nim, są oni niejako wezwani do apologii Krzyża. Trzeba tu jednak wziąć pod uwagę osoby o nieugruntowanej wierze, gdyż na skutek upowszechniania się szkodliwych ideologii, wiara ta ulega degradacji lub całkowicie zanika. Zmuszanie Krzyża do milczenia może stanowić zatem istotne zagrożenie dla wiary.

Innym problemem, jaki zauważa Papież, jest fakt, iż we współczesnym świecie dla wielu ludzi obecność krzyża jako szeroko rozumianego zła jest powodem usprawiedliwiania swojej niewiary. Doświadczenie krzyża stanowi dla nich argument przeciw Bożej Opatrzności, a nawet przeciw samemu Jego istnieniu¹⁰. Ludzie tacy przekreślają jakąkolwiek Bożą interwencję dokonaną przez Jego Syna. Papież stwierdza, że *rzeczywistość Krzyża staje się wówczas zgorszeniem, ponieważ mamy do czynienia z krzyżem bez Chrystusa: najcięższym, najbardziej trudnym do zniesienia, strasliwym a czasem wręcz tragicznym*¹¹. Patrzenie na Krzyż bez Chrystusa pozbawia ludzi nadziei, która wynika z Tajemnicy Paschalnej. Można jednak zauważyć też tendencje odwrotne: niektórzy w swojej wierze przyjmują Chrystusa, ale bez Krzyża. Odrzucenie Krzyża oznacza zaś pozbawienie wiary jej pełni, prowadzi do wybierania sobie z rzeczywistości wiary tylko tego, co da się zaakceptować jako łatwe, przyjemne. Są to zaś przejawy ulegania współczesnej antykulturze.

Jan Paweł II dostrzegał też ludzi, którym jest trudno przyjąć z wiarą prawdę o Bogu Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym. Poniekąd starał się ich zrozumieć, ale równocześnie nadał ich postrzeganiu kierunek wskazany przez samego Chrystusa. Papież pisał: *Czy można się dziwić temu stanowisku, gdy wiemy, że*

⁹ JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie Mszy św. i kanonizacji bł. Teresy Benedykty od Krzyża, Watykan, 11 października 1998”. w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2008, s. 588.

¹⁰ Zob. JAN PAWEŁ II, „Znaczenie Krzyża. Audiencja generalna (AG), Watykan, 30 marca 1983”. *OsRomPol* 4(1983) nr 3, s. 18.

¹¹ Tamże.

*i Piotr sam miał tutaj trudności? Wierzył w Syna Bożego, ale nie mógł przyjąć, że ten Syn Boży, jako człowiek, będzie ubiczowany, cierniem ukoronowany i umrze na krzyżu*¹². Jednak Chrystus uświadamia Piotrowi, że opierać się drodze Krzyża, to znaczy odrzucać zamierzenie samego Boga¹³. Niektórym osobom trudno jest pogodzić boskość z cierpieniem, przelaniem krwi i śmiercią w ofierze krzyżowej. Patrzą na Krzyż jedynie przez pryzmat rozumu, po ludzku i przez to odrzucają go jako coś niedorzecznego. Szczególnie tutaj trzeba, aby patrzeć na Krzyż z wiarą. W swojej istocie Krzyż jest tą tajemnicą, jakiej bez odniesienia do Bożego Planu nie da się przyjąć; tu trzeba myśleć raczej o tym, co Boże, a nie o tym, co ludzkie (por. Mk 8, 33).

Współcześnie odrzuca się Krzyż również poprzez głoszenie „śmierci Boga”. Chodzi nie tyle o propagowanie idei mówiącej, że Bóg umarł na Krzyżu i nie zmartwychwstał, ile o to, aby przestano mówić o Bogu, aby traktowano Go jako coś, co odeszło w niepamięć, aby zapomniano o relacji między Bogiem i człowiekiem. „Śmierć Boga” zostaje zadana Bogu w człowieku – w jego myśleniu, sumieniu, działaniu. Jan Paweł II dał temu wyraz mówiąc, że człowiek „zabija Boga” w sobie i w drugich. Służą temu całe systemy filozoficzne, programy społeczne, ekonomiczne i polityczne. Żyjemy w epoce gigantycznego postępu materialnego i nieznanej przedtem negacji Boga¹⁴. Ludzie uważają, że życie bez Boga jest wygodniejsze, łatwiejsze. Obecnie można zaobserwować nie tyle ateizm, co sekularyzm – życie tak, jakby Boga nie było, cichą apostazję od Boga. Konsekwencją „śmierci Boga” jest odrzucenie wszystkiego, czego Bóg udziela światu, co stanowi Jego zwrócenie się ku człowiekowi – a więc także prawdę o Krzyżu i Zmartwychwstaniu Jego Syna.

Źródła lęku

Wychodząc do wiernych w dniu wyboru na Stolicę Piotrową, Jan Paweł II wołał: *Nie lękajcie się!* Widział, że dzisiejszy świat to taki, w którym człowiek żyje pogrążony w lęku, boi się człowieka, boi się życia tak samo albo i więcej niż śmierci, boi się nawet własnego lęku¹⁵. Źródeł lęku poszukiwał w szeroko rozumianym odejściu człowieka od Boga. Człowiek współczesny zмага się z pokusą odrzucenia Boga w imię własnego człowieczeństwa. Jednak *Gdziekolwiek następuje takie odrzucenie – ostrzegał Papież – tam nieodmiennie pada cień strachu.*

¹² JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei* - w rozmowie z V. Messorim, Lublin 2006, s. 30.

¹³ Zob. JAN PAWEŁ II, „Ofiara Chrystusa jako wypełnienie Bożego planu miłości. AG, Rzym, 7 września 1988”. w: JAN PAWEŁ II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, red. S. Dziwisz, J. KOWALCZYK, T. RAKOCZY, Watykan 1989, s. 490.

¹⁴ JAN PAWEŁ II, „Homilia przed katedrą, Turyn, 13 kwietnia 1980”. *OsRomPol* 1(1980) nr 4, s. 14.

¹⁵ Zob. A. FROSSARD, *Nie lękajcie się, Rozmowy z Janem Pawłem II*, Kraków 2005, s. 5.

Strach rodzi się zawsze wtedy, gdy Bóg umiera w ludzkiej świadomości¹⁶. Źródłem lęku człowieka jest głoszona i realizowana „śmierć Boga”. Kiedy człowiek odchodzi od Boga, zostaje wewnętrznie sam, sam ze swoim lękiem. Choć, jak twierdzi Papież, lęk ten (...) *na powierzchni bywa kompensowany przy pomocy wielu środków nowożytnej cywilizacji i techniki, które pozwalają człowiekowi uwalniać się od swojej głębi*¹⁷, to jednak nie da się w ten sposób zrekompensować samych źródeł lęku. Żyjąc w odłączeniu od Boga, abstrahując od głębi, od życia duchowego, człowiek szuka doraźnych środków, które pomogą mu chwilowo zapomnieć o lęku, a ponieważ braku Boga nie da się niczym zastąpić, uczucie lęku jest jedynie chwilowo zagłuszone. Powoduje to zagubienie się człowieka i prowadzi ostatecznie do rozpacz. Dodatkowo lęk powstały ze „śmierci Boga” jest jeszcze bardziej ugruntowany innym lękiem: „zabijając Boga” człowiek nieuchronnie przekonuje się, że jest zdolny także do „zabicia człowieka”. Jan Paweł II próbował to uświadomić, mówiąc: *Wy wszyscy, którzy głosicie śmierć Boga, którzy szukacie sposobu, by usunąć Boga z ludzkiego świata, wstrzymajcie się i pomyślcie, czy „śmierć Boga” nie niesie w sobie nieuchronnej „śmierci człowieka”!*¹⁸. Tam, gdzie w świadomości osoby ludzkiej umiera Bóg, nieuchronnie następuje śmierć człowieka¹⁹. „Śmierć człowieka” oznacza odrzucenie całej prawdy o człowieku, zakwestionowanie sensu jego istnienia, należnej mu godności, przysługujących mu praw.

Odrzucenie Boga, czyli także odrzucenie Krzyża, łączy się więc z odrzuceniem prawdy o człowieczeństwie. Jak powiedział Jan Paweł II, *Krzyż jest wpisany w życie człowieka. Kto próbuje usunąć go ze swojego życia, nie zna prawdy ludzkiej kondycji*²⁰. Dlatego, wobec tak dramatycznego w swoich skutkach zjawiska, Papież wskazał na Tajemnicę Paschalną jako ratunek dla ludzkości: *Właśnie te czasy, w których żyjemy - czasy, w których otworzyła się perspektywa „śmierci człowieka” zrodzona ze „śmierci Boga” (...) – domagają się szczególnie prawdy o Zmartwychwstaniu Ukrzyżowanego. Domagają się też świadectwa zmartwychwstania tak wymownego jak nigdy*²¹. Papież zaznaczył, że wiara w tę tajemnicę niesie czło-

¹⁶ JAN PAWEŁ II, „Orędzie na XVIII Światowy Dzień Pokoju, 8 grudnia 1984, n.4”. w: *Podręcznik Pokolenia JP2...*, s. 342.

¹⁷ JAN PAWEŁ II, „Homilia przed katedrą, Turyn, 13 kwietnia 1980”. *OsRomPol* 1(1980) nr 4, s. 14.

¹⁸ JAN PAWEŁ II, „Orędzie na Wielkanoc 1980, nr 4”. w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. II, Kraków 1998, s. 559.

¹⁹ Zob. JAN PAWEŁ II, „Orędzie na XVIII Światowy Dzień Pokoju, 8 grudnia 1984”. w: *Podręcznik Pokolenia JP2...*, s. 342.

²⁰ JAN PAWEŁ II, „Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą, XIII Światowy Dzień Młodzieży, Plac św. Jana na Lateranie, 2 kwietnia 1998”. w: tamże, s. 623.

²¹ JAN PAWEŁ II, „Homilia przed katedrą, Turyn, 13 kwietnia 1980”. *OsRomPol* 1(1980) nr 4, s. 14.

wiekowi radość, bo w niej jest zwycięstwo nad różnymi lękami człowieka: nad lękiem sumienia zrodzonym z grzechu, nad lękiem całej egzystencji zrodzonym ze „śmierci Boga” i w konsekwencji wielorakiej „śmierci człowieka”²², jaką niosą obecnie ideologie hedonizmu i konsumizmu.

W obronie Krzyża Chrystusowego

Z przedstawionych powyżej rozważań wynika, że tendencje odrzucenia Krzyża we współczesnym świecie wciąż się nasilają, w miarę jak coraz szersze kręgi obejmuje antykultura. Skutki zaś takiego odrzucenia są daleko idące. Chodzi tu bowiem o Boga i o człowieka. Dlatego tym bardziej należy podejmować wszelkie działania, mające na celu obronę Krzyża.

Obrona korzeni człowieczeństwa

Jan Paweł II traktował swoje wybranie na Stolicę Piotrową jako szczególne upoważnienie do podnoszenia tematu Krzyża wobec świata, który przesłanie o nim odrzuca. Przekonaniem tym podzielił się z powierzonym mu ludem, mówiąc: *Pozostało to w apostołskiej posłudze Piotra, ażeby (...) przypominać (...) tajemnicę Krzyża Chrystusowego*²³. Jako Papież czuł na sobie obowiązek być świadkiem i nauczycielem Krzyża, nie dopuścić do jego zniweczenia: *Kim bowiem ma być papież, jeżeli nie przewodnikiem po tajemnicy świętego Krzyża?(...) Będę się starał dalej być we wszystkim pokornym sługą tej tajemnicy, a także, na ile mi pozwolą siły ducha, także przewodnikiem po tej tajemnicy dla moich braci i sióstr wszędzie, dokądkolwiek skieruje mnie moje posłannictwo*²⁴. Jan Paweł II był świadomy, że zadanie, jakiego się podjął, napotka na opór, a jego słowa padną na trudny grunt. Wiedział, że przyjęcie orędzia Krzyża jest dla współczesnych wiernych trudne i wyraził to, mówiąc: *W naszej epoce, w której dobrobyt materialny i wygodą są przedstawiane i poszukiwane jako najwyższe dobra, nie jest łatwo zrozumieć orędzie płynące z Krzyża*²⁵. Jednakże Papież odważnie mówił o zjawiskach, które obserwował i przy różnych okazjach stawał w obronie Krzyża.

Współczesny świat opanowała antychrześcijańska tradycja, w której upowszechnia się myśl, że człowiek nie jest zakorzeniony w Krzyżu, że przyjęcie

²² Zob. JAN PAWEŁ II, „Homilia przed katedrą, Turyn, 13 kwietnia 1980...”, s. 14.

²³ JAN PAWEŁ II, „Przemówienie do chorych zgromadzonych w kościele OO. Franciszkanów, Kraków, 9 czerwca 1979”. w: JAN PAWEŁ II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 183.

²⁴ JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na lotnisku w Masłowie, Kielce, 3 czerwca 1991”. w: tamże, s. 619.

²⁵ JAN PAWEŁ II, „Homilia w Niedzielę Palmową, XIX Światowy Dzień Młodzieży, Rzym, 4 kwietnia 2004”, w: *Podręcznik Pokolenia JP2...*, s. 711.

Krzyża jest zupełnie zbędne. Wobec takich opinii Jan Paweł II wołał: *Ne evacuetur Crux! Niech nie zostanie udaremniony Krzyż Chrystusa, bo jeśli udaremnia się Krzyż Chrystusa, człowiek zostaje pozbawiony korzeni i nie ma już przyszłości: jest zniszczony*²⁶. Odrzucenie Krzyża prowadzi do katastrofy; odcięcie się od korzeni, jakie są w tajemnicy Krzyża, wiedzie człowieka do zagłady. To w Krzyżu są korzenie naszej tożsamości; dzięki niemu odkrywamy, jak wielką godność ma człowiek i jak bardzo jest przez Boga miłowany, skoro Chrystus przelał za niego własną Krew, wydał własne Ciało. Obrona Krzyża jest więc także obroną godności człowieka. Dlatego Papież apelował do wiernych, by bronili Krzyża wobec wielu współczesnych środowisk uważających Krzyż za „znak sprzeciwu”: (...) *nie wstydzicie się Krzyża. (...) Brońcie Krzyża, nie pozwólcie, aby imię Boże było obrażane w waszych sercach, w życiu społecznym czy rodzinnym. (...) Niech [Krzyż] przypomina o naszej chrześcijańskiej godności i narodowej tożsamości, o tym, kim jesteśmy i dokąd zmierzamy i gdzie są nasze korzenie*²⁷. Patrzenie na tajemnicę człowieka przez pryzmat Krzyża pozwala ujrzeć sens ludzkiej egzystencji, ponieważ Krzyż niesie nadzieję na przebaczenie, mówi człowiekowi o tym, że jest miłowany, odkrywa przed nim sens cierpienia.

Jan Paweł II ubolewał nad dramatem, jakiego doświadcza ludzkość odrzucając Krzyż; jednocześnie zaś stawiał pytania, budził sumienia i wskazywał wiernej drogę – powrócenie do Krzyża, przyjęcie go na nowo. Do pokolenia, które stało się widownią odepchnięcia Boga przez człowieka – a w konsekwencji również deptania godności człowieka w różnoraki sposób – Papież powiedział: (...) *myśli nasze zatrzymują się przy Krzyżu, którego tajemnica trwa, a rzeczywistość powtarza się w coraz to nowych okolicznościach. Wśród coraz to nowych znaków czasu. Czy to odepchnięcie Boga przez człowieka (...) zostanie zrównoważone tak samo głębokim i żarliwym przyjęciem Boga, który przemówił do nas w Krzyżu Chrystusa? Czy zostanie zrównoważone przyjęciem człowieka w tej godności i w tej miłości, której początek jest w Krzyżu? Oto jest główne pytanie człowieka, który (...) staje przy Krzyżu*²⁸. Papież w perspektywie Krzyża stawia jedną z najbardziej podstawowych kwestii dotyczących ludzkiej egzystencji: pytanie o relację człowiek – Bóg. W tajemnicy Krzyża zawiera się cały dramat odrzucenia Boga i odłączenia się człowieka od Niego. Jan Paweł II w Krzyżu dostrzegał szansę odzyskania relacji z Bogiem a także z drugim człowiekiem. Krzyż jednakże domaga się od nas przyjęcia konkretnej postawy: czy potrafimy przyjąć Boga, dać ogar-

²⁶ JAN PAWEŁ II, „Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej, Rzym, 1 kwietnia 1994”. w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II...*, s. 97.

²⁷ JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej matki Bernardyny Marii Jabłońskiej i matki Marii Karłowskiej, Zakopane, 6 czerwca 1997”. w: JAN PAWEŁ II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 950.

²⁸ JAN PAWEŁ II, „Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej, Rzym, 4 kwietnia 1980”. *OsRom-Pol* 1(1980) nr 4, s. 5.

nać się rozpiętymi na Krzyżu ramionami Chrystusa i powrócić do pierwotnej relacji miłości?

Wobec odrzucenia Boga, tak bardzo charakterystycznego dla ideologii naszych czasów, Papież zachęca do poszukiwania właściwej drogi i celowości istnienia, do szukania sensu bólu i cierpienia w orędziu płynącym z Krzyża Chrystusa. Zwracając się do młodzieży, powiedział: *Wszystkim i każdemu z was raz jeszcze wskazuję z mocą na Krzyż Chrystusa jako drogę życia i zbawienia, na której osiągniecie palmę zwycięstwa w dniu zmartwychwstania*²⁹. Papież zachęcał do przyjęcia Krzyża w swoim życiu, do przyjęcia odpowiedzialności za jego dziedzictwo, do przekazywania go przyszłym pokoleniom³⁰. Papież wiedział, że wobec różnorodnych zagrożeń kulturowych trudno jest człowiekowi, zwłaszcza młodemu, wybierać Krzyż i iść jego drogą. Dlatego z wielką troską przekonywał, aby nie rezygnować z podjęcia tego trudu. Mówił: *Pozwólcie się ogarnąć tajemnicy Chrystusa: ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Tajemnicy Paschalnej. Pozwólcie jej przenikać do waszej świadomości, do waszej wrażliwości, do waszych sumień, do waszych serc tak, by cała wasza postawa nabrała prawdziwego znaczenia*³¹.

Papież wskazywał, że pozostając wiernym Krzyżowi i broniąc go, zachowaw się prawdę o Bogu i człowieku. Dla niego Krzyż to najważniejsza katedra prawdy o Bogu i człowieku: *Chrystus jest Tym, który przyjął całą rzeczywistość ludzkiego umierania. (...) Ukazał, że życie jest przejściem nie tylko do granicy śmierci, ale także do nowego życia. W ten sposób Krzyż stał się dla nas najważniejszą katedrą prawdy Bożej i ludzkiej. Wszyscy powinniśmy być – naocznie lub zaocznie – wychowankami tejże katedry*³². „Nauka Krzyża” w gruncie rzeczy opiera się na dwu tajemnicach: Bożej i ludzkiej, jest kluczem do ich zrozumienia. W Krzyżu spotykamy się z mocą i mądrością Bożą, z której możemy czerpać. Poznanie jego tajemnicy staje się dla człowieka najlepszą szkołą rozumienia świata. Rozumienie to warunkowane jest przez postawienie Krzyża jako centralnego punktu odniesienia. Jednak Krzyż trzeba przyjąć najpierw sercem, nie wystarczy patrzeć na niego rozumowo. Krzyż jest nam pomocą w rozumieniu świata nie tyle w sposób naukowy, co przez pryzmat wiary i rzeczywistość duchową. Jak powiedział Papież, *Na drogach ludzkich sumień, nieraz tak trudnych i tak bardzo powikłanych, Bóg postawił wielki drogowskaz, który ży-*

²⁹ JAN PAWEŁ II, „Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową, XVI Światowy Dzień Młodzieży, Rzym, 8 kwietnia 2001”. w: *Podręcznik Pokolenia JP2...*, s. 675.

³⁰ Zob. JAN PAWEŁ II, „Orędzie do młodzieży całego świata z okazji VII Światowego Dnia Młodzieży, 24 listopada 1991”. w: tamże, s. 505.

³¹ JAN PAWEŁ II, „Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową, II Światowy Dzień Młodzieży, Buenos Aires, 12 kwietnia 1987”. w: tamże, s. 418.

³² JAN PAWEŁ II, „Przemówienie do młodzieży akademickiej, Rzym, 5 kwietnia 1979”. w: tamże, s. 24.

*ciu ludzkiemu nadaje kierunek i ostateczny sens. Jest nim Krzyż Pana naszego Jezusa Chrystusa*³³.

Apologia źródła wartości chrześcijańskich

Jan Paweł II głosił, że nie ma prawdziwej wiary bez przyjęcia Krzyża, nie ma innego źródła nadziei, ani doskonalszego wzoru miłości, niż Krzyż Chrystusowy. Jeśli ktoś odrzuca Krzyż, w tym rozumieniu odchodzi od źródła podstawowych wartości chrześcijańskich, odchodzi od źródła wartości moralnych. Dlatego we współczesnym świecie obrona Krzyża to również obrona tych wartości.

Wiara

Bronić Krzyża należy przede wszystkim jako przedmiotu wiary. Krzyż jest symbolem wiary chrześcijańskiej, jego znak jest wyrazem wyznania wiary w Chrystusa i przynależności do Niego. Śmierć krzyżowa Chrystusa nie jest tylko faktem historycznym, ale również tajemnicą wiary – i właśnie w jej świetle powinno się patrzeć na Krzyż³⁴. Jan Paweł II powiedział, że *Wiara jest podstawową drogą uczestnictwa w zbawieniu płynącym z ofiary krzyżowej Chrystusa*³⁵. Wierzmy w to, że Syn Boży jest Odkupicielem świata za sprawą swojej krzyżowej śmierci i jest to centralną prawdą naszej wiary. Jednak wiara w Krzyż to zawsze wiara w „Krzyż paschalny”³⁶, tylko taki bowiem jest przeżywany w swym prawdziwym znaczeniu. „Krzyż paschalny” łączy w sobie tajemnicę odkupieńczego cierpienia i śmierci z tajemnicą chwały Zmartwychwstania. Gdyby Wydarzenie Krzyża kończyło się złożeniem Jezusa do grobu, to wiara nasza byłaby daremna – dopiero w blasku Zmartwychwstania Krzyż nabiera swego właściwego znaczenia. Tajemnica Krzyża łączy się więc z wiarą i nadzieją. Wielbienie Krzyża w oderwaniu od wiary i nadziei na Zmartwychwstanie stałoby się bałwochwalstwem, gdyż nie byłby uwielbiony wtedy Krzyż Chrystusowy, lecz krzyż zwykłego człowieka³⁷. Jan Paweł II mówił, że *Aby człowiek uwierzył, że jest zbawiony przez Boga, musi zatrzymać się pod krzyżem Chrystusa. Musi z kolei w niedzielę po szabacie stanąć wobec pustego grobu i usłyszeć (...), że zmar-*

³³ JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na wzgórzu «Kaplicówka», Skoczów, 22 maja 1995”. w: JAN PAWEŁ II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 845.

³⁴ Zob. JAN PAWEŁ II, „Śmierć Jezusa jako wydarzenie historyczne. AG, Rzym, 28 września 1988”. w: JAN PAWEŁ II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela...*, s. 500.

³⁵ JAN PAWEŁ II, „Chrystus jest ofiarą przebłągalną «za grzechy całego świata». AG, Rzym, 26 października 1988”. w: tamże, s. 516.

³⁶ Zob. JAN PAWEŁ II, „Homilia podczas mszy św., Brasilia, 30 czerwca 1980”. *OsRomPol* 1(1980) nr 8, s. 11. Współczesna teologia używa określenia „krzyż paschalny”, „krzyż chwalebny”. Por. S. URBAŃSKI, „Mistyka krzyża”. *Słowo Krzyża* 2(2008), s. 209.

³⁷ Zob. L. BOUYER, *Misterium Paschalne*, Kraków 1973, s. 216.

twychwstał. Między Krzyżem a Zmartwychwstaniem zawarta jest pewność, że Bóg zbawia człowieka, że go zbawia przez Chrystusa, przez Jego Krzyż i Zmartwychwstanie³⁸. Kontemplując Chrystusa nie możemy zatrzymać się na wizerunku Ukrzyżowanego, ponieważ Ukrzyżowany jest Zmartwychwstałym!³⁹

Opowiedzieć się po stronie Krzyża oznacza znaleźć odpowiedź na największe trudności ludzkiego serca⁴⁰. Wśród tych trudności jest wspomniane wcześniej bytowanie człowieka w lęku – przed samym sobą, przed światem, systemami, potęgami. Dzięki wierze w Krzyż paschalny, wierze w Chrystusa, który przeszedł przez Krzyż do Zmartwychwstania, ten lęk może zostać usunięty. Ten, kto wierzy w tajemnicę Krzyża, już więcej się nie lęka. Mocna wiara uwalnia człowieka od lęku i daje duchową siłę do przetrwania wszelkich burz życiowych⁴¹. Jan Paweł II mówił: *Każdemu człowiekowi – niezależnie od jego położenia, choćby najbardziej skomplikowanego i dramatycznego – Zmartwychwstały powtarza: „Prze stań się lękać!”; umarłem na krzyżu, ale teraz „jestem żyjący na wieki wieków”⁴². Świat potrzebuje dziś tych słów Jezusa: „Nie lękajcie się!”. On, który jest Miłością ukrzyżowaną i zmartwychwstałą, może to światu powiedzieć; On jeden ma pełne pokrycie tych słów.⁴³ W świecie trwającym w lęku (...) światło wiary pozwala nam widzieć w środku kalwarii dziejów Krzyż Chrystusa: nikt nie jest nigdy zapomniany, opuszczony, odsunięty przez Najwyższego!⁴⁴.*

Nadzieja

We współczesnym świecie człowiek coraz bardziej zatracą świadomość grzechu, ucieka w doczesność nie widząc rzeczywistości duchowej, a poza wszystkim, co oferuje mu świat, nie spodziewa się żadnego innego dobra. W gruncie rzeczy okazuje się, że pokładanie nadziei wyłącznie w tym świecie jest dla niego niewystarczające, życie kończy się śmiercią i jawi się jako pozbawione sensu. Zdaniem Jana Pawła II *dzisiejsza epoka jest epoką najgłębszych utrapień człowieka, dotyczących tożsamości i jego przeznaczenia⁴⁵*. Prowadzi to człowieka do zagubienia

³⁸ JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei...*, s. 69.

³⁹ Zob. JAN PAWEŁ II, *List apostolski Novo millennio ineunte*, Rzym, 6 stycznia 2001, 28.

⁴⁰ Zob. JAN PAWEŁ II, „Sens cierpienia w świetle męki Chrystusa. AG, Rzym, 9 listopada 1988”. W: JAN PAWEŁ II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela...*, s. 524.

⁴¹ Zob. JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na placu Mickiewicza, Poznań, 3 czerwca 1997”. W: JAN PAWEŁ II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 919.

⁴² JAN PAWEŁ II, „Homilia podczas Mszy św. w II Niedzielę Wielkanocną, Watykan, 22 kwietnia 2001”. *OsRomPol* 22(2001) nr 6, s. 8.

⁴³ Por. JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei...*, s. 171-172.

⁴⁴ JAN PAWEŁ II, „Homilia podczas mszy św. w szpitalu Willa Albani, Anzio, 3 września 1983”. *OsRomPol* 4(1983) nr 9, s. 27.

⁴⁵ JAN PAWEŁ II, „Przemówienie podczas inauguracji III Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej, Puebla, 28 stycznia 1979”. W: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego...*, s. 399.

i utraty nadziei. Mówiąc o ludziach współczesnych Papież stwierdza, że *Ich jedynym pewnikiem jest to, że nie ma już żadnej ostatecznej prawdy, żadnej pewnej drogi. Świadomie lub nie, bronią postawy życiowej pogrążającej (...) w smutku i samotności, która odbiera (...) podstawy nadziei(...)*⁴⁶. Taka rzeczywistość w sposób szczególny woła o nadzieję.

Na drodze wiodącej wielu ludzi do rozpacz, na drodze grzechu i beznadziei, Bóg postawił Krzyż Chrystusa, o którym Jan Paweł II powiedział: *W Krzyżu, znaku i narzędziu Chrystusa Odkupiciela, pozdrawiamy fundament naszej nadziei, albowiem rozpoznajemy w nim widzialny dowód wszechmocnej i miłosiernej miłości, którą Bóg darzy człowieka*⁴⁷. Wobec rzeczywistości pogrążenia w grzechu człowiekowi została dana nadzieja, że jeśli żałując swego postępowania zwróci się do Boga o przebaczenie, uzyska je. Nie ma dla człowieka innego źródła nadziei, jak miłosierdzie Boga, które w sposób szczególny objawiło się w Tajemnicy Paschalnej⁴⁸. Bóg (...) *nie zamyka serca dla żadnego ze swych synów. Oczekuje na nich, szuka ich (...). Ta inicjatywa Boga urzeczywistnia się i objawia w odkupieńczym akcie Chrystusa (...)*⁴⁹. Chrystus przez swój Krzyż i Mękę objawił ludziom Ojca wszystkich marnotrawnych synów i otworzył przed człowiekiem drogę nadziei⁵⁰. Krzyżowa śmierć Chrystusa, zwycięstwo nad złem i grzechem, jest podstawą przebaczenia, jakiego Bóg udziela ludzkości i ostatecznie objawieniem pełni nadziei.⁵¹ Krzyż jest więc ratunkiem dla współczesnej cywilizacji, która – pozbawiona nadziei – zmierza ku śmierci.

Dzisiejszy świat próbuje oderwać człowieka od myśli o wieczności. Choć człowiek panuje nad światem, zostaje ostatecznie zwyciężony przez śmierć, dzieląc tym samym los wszystkich stworzeń. I choć świat ludziom (...) *od początku powtarza „jesteście jako bogowie” (por Rdz 3,5), ten świat nie potrafi nigdy ofiarować człowiekowi na końcu nic więcej, tylko śmierć*⁵². Świat pod wpływem pierwotnego kłamstwa stał się przeciwnikiem Boga, i za-

⁴⁶ JAN PAWEŁ II, „Rozważanie podczas czuwania modlitewnego, Manila, 14 stycznia 1995”. w: *Podręcznik pokolenia JP2...*, s. 551.

⁴⁷ JAN PAWEŁ II, „Znaczenie Krzyża. AG, Watykan, 30 marca 1983”. *OsRomPol* 4(1983) nr 3, s. 18.

⁴⁸ Zob. JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie Mszy św. i konsekracji sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Łagiewnikach, Kraków, 17 sierpnia 2002”. w: JAN PAWEŁ II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 1204.

⁴⁹ JAN PAWEŁ II, *Adhortacja Reconciliatio et paenitentia* (RP), Rzym, 2 grudnia 1984, 10.

⁵⁰ Zob. JAN PAWEŁ II, „Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej, Wielki Piątek, Rzym – Kołoseum, 17 kwietnia 1981”. w: *Krzyż znakiem naszej wiary i nadziei, Jan Paweł II o cierpieniu Chrystusa i człowieka, 1987 – 16.X. – 1983*, red. W. MURAWIEC, M. RUDYK, Kalwaria Zebrzydowska 1986, s. 42.

⁵¹ Zob. JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie Mszy św., Kraków – Błonia, 10 czerwca 1979”. w: JAN PAWEŁ II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 205.

⁵² JAN PAWEŁ II, „Ogłoszenie na Wielkanoc 1990”. w: *Ogłoszenia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1998, s. 586.

miast otwierać ludzkie serce na Boga, zaczął Go z jego serca wypierać⁵³. Kiedy w życiu i w sercu człowieka brak fundamentu Bożego i nadziei na życie wieczne, godność ludzka doznaje uszczerbku, pytania o życie i śmierć pozostają bez odpowiedzi⁵⁴.

„Ludzki los”, mimo całego bogactwa życia doczesnego, prowadzi z nieuchronną koniecznością do granicy śmierci i progu zniszczenia ludzkiego ciała⁵⁵. „Boży Los” sięga jednak ponad los człowieka, ponad jego zagadki i niewiadome. Mówi o tym Krzyż: losem Bożym jest los Chrystusa, który przeszedł przez Krzyż do Zmartwychwstania, ukazał się poza progiem śmierci. Jan Paweł II stwierdza, że *W Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym, złożonym do grobu, a z kolei zmartwychwstałym, zabłysła człowiekowi raz na zawsze nadzieja życia wiecznego, nadzieja zmartwychwstania w Bogu, ku któremu człowiek idzie poprzez śmierć ciała, dzieląc wraz z całym stworzeniem widzialnym tę konieczność, jakiej poddana jest materia*⁵⁶. Tak więc, choć człowiek podlega śmierci, to jednak w jego życiu nie śmierć ma ostatnie zdanie. Chrystus przez Wydarzenie Paschalne głosi ludziom wszystkich czasów orędzie nadziei, że człowiek powołany jest do życia poza granicami śmierci⁵⁷ i bytuje na ziemi z nadzieją życia i świętości wiecznej⁵⁸. Dlatego żyć i umierać nie oznacza rzeczywistości bez sensu, bo śmierć jest przejściem do nowego, wiecznego życia – życie zaś jest drogą do świętości. Chrystus objawił się ponad horyzontem śmierci przytłaczającym dzieje człowieka⁵⁹. Tajemnica Krzyża ukazuje nam naszą ostateczną przyszłość w Bogu. Człowieka, któremu świat nie oferuje nic więcej ostatecznie, jak tylko śmierć, Chrystus obdarowuje życiem wiecznym.

Miłość

Na skutek szerokiej ekspansji idei nadawania wartości tylko temu, co przyjemne, wielu ludzi spycha na margines przesłanie o ukrzyżowanej miłości – miłości cierpiącej, miłości prawdziwej, miłości bez granic – którą objawił Chrystus konający na Krzyżu. Zamiast rzeczywistej miłości, chętnie propaguje się jej substytuty, które ostatecznie pograżają człowieka w rozpacz, ponieważ wiodą go drogą grzechu. Próbuje się skupiać uwagę człowieka na zaspokajaniu egoistycz-

⁵³ Zob. Tamże.

⁵⁴ Zob. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* Gaudium et spes, Rzym, 7 grudnia 1965, 21.

⁵⁵ Zob. JAN PAWEŁ II, *Encyklika Redemptor Hominis* (RH), Rzym, 4 marca 1979, 18.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Zob. JAN PAWEŁ II, „Rozważanie podczas czuwania modlitewnego, Manila, 14 stycznia 1995”. w: *Podręcznik Pokolenia JP2...*, s. 554.

⁵⁸ Zob. JAN PAWEŁ II, *List apostolski Salvifici doloris* (SD), Rzym, 11 lutego 1984, 15.

⁵⁹ Zob. JAN PAWEŁ II, „Orędzie na Wielkanoc 1990”. w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2..., s. 586.

nych potrzeb, pójściu za namiętnością, propaguje się miłość wolną – od wierności, odpowiedzialności, ofiarności. Człowiek oddala się od źródła miłości, jakim jest Bóg. Jak powiedział Jan Paweł II, współcześnie wielu fałszywych proroków gasi w ludziach światło miłości. Posługują się oni przy tym największą iluzją, złudzeniem, że znajdzie się miłość obywając się bez Boga, że osiągnie się wolność, wykluczając prawdy moralne i osobistą odpowiedzialność⁶⁰. Pójście za fałszywymi wzorcami powoduje oddalenie się czy też odrzucenie Krzyża – najdoskonalszego wzoru miłości. Tak powstaje cywilizacja anty-miłości, która wypacza lub odrzuca miłość prawdziwą. Papież, obserwując współczesną sytuację, powiedział, że *Świat potrzebuje być dotknięty i uzdrowiony przez piękno i bogactwo Bożej miłości*⁶¹, potrzebuje zetknięcia się z Krzyżem i odczytania przesłania miłości, które z niego płynie.

Krzyż mówi nam o miłości, jaką Bóg umiłował człowieka. To miłość, która sięga początków stworzenia, gdzie Bóg – ponieważ umiłował – stworzył; ale też miłość, która w sposób najdoskonalszy objawiła się przez misterium Paschalne. Krzyż jest orędziem miłości sięgającej szczytu, miłości aż do końca. Jak zauważył Jan Paweł II, człowieka „do końca” może miłować tylko Bóg. Miłość „do końca” znaczy: aż po spełnienie Wielkopiątkowych wydarzeń, gdzie przez wielką miłość do człowieka Bóg oddaje życie za przyjaciół swoich (zob. J 15, 13). Ale nie tylko to, ponieważ – choć słusznie sądzimy, iż miłować do końca to znaczy „do śmierci”, do ostatniego tchnienia – to jednak *Dla Jezusa „do końca” – to znaczy poza ostatnie tchnienie. Poza śmierć. (...) dla Chrystusa „umiłować do końca” to znaczy umiłować poprzez śmierć i poza granice śmierci*⁶². Jezus umiłował swoich na świecie, do końca ich umiłował (zob. J 13,1), jednak nie tylko do swego ostatniego tchnienia na ziemi, ale także przez nowe tchnienie Zmartwychwstania. Miłość Boża obejmuje nie tylko rzeczywistość doczesną, ale też wieczną.

Przesłanie Krzyża o miłości zawiera tajemnicę o człowieku, o jego odwróceniu się od Boga, ale i powrotu do synowskiej relacji z Bogiem. Dzięki ofierze śmierci krzyżowej Chrystus przywrócił człowiekowi zdolność miłowania Boga, jaką pierwotnie posiadał, a którą utracił poprzez grzech. Człowiek został odebrany śmierci i oddany życiu, odebrany grzechowi i oddany Miłości⁶³. Krzyż stanowi najgłębsze skrzyżowanie spraw Boskich i ludzkich w dziejach człowieka i świata. Wymiar Boski, czyli dar Miłości, został przecięty wymiarem, który w człowieka i w świat

⁶⁰ Zob. JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie Mszy św. na zakończenie XVII Światowego Dnia Młodzieży, Toronto, 28 lipca 2002”. w: *Podręcznik pokolenia JP2...*, s. 692.

⁶¹ Tamże.

⁶² JAN PAWEŁ II, „Homilia podczas Mszy św. Wieczery Pańskiej, Watykan, Wielki Czwartek, 12 kwietnia 1979”. w: *Krzyż znakiem naszej wiary i nadziei, Jan Paweł II o cierpieniu Chrystusa i człowieka...*, s. 15.

⁶³ Zob. JAN PAWEŁ II, „Orędzie na Wielkanoc 1983”. w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2..., s. 565.

wniosła anty-Miłość, czyli różne postacie grzechu⁶⁴. Miłość Boża nie zatrzymuje się przed naszymi przewinieniami, lecz wobec nich staje się jeszcze bardziej troskliwa i wielkodusza. Wyrusza drogą męki i śmierci, aby nas odkupić za cenę Krwi⁶⁵. Jezus na krzyżu kona z miłości, która jest miłosierna, ponieważ działa wobec całej grzesznej rzeczywistości człowieka. Papież stwierdza, że *Poprzez Krzyż wyraził się do końca w dziejach człowieka Bóg – Bóg, który jest „bogaty w miłosierdzie”*. *W Krzyżu objawiona jest chwała na wszystko gotowej Miłości*⁶⁶. Patrząc na Krzyż Chrystusowy możemy uwierzyć w miłosierdzie: miłość obecną w świecie i potężniejszą od jakiegokolwiek zła, w które uwikłany jest człowiek, cały świat. Krzyż mówi nam o miłości, która dźwiga człowieka z najgłębszych upadków i wyzwala z największych zagrożeń⁶⁷. Jan Paweł II pisze, że Krzyż stanowi najgłębsze pochylenie się Bóstwa nad człowiekiem, nad tym, co człowiek – zwłaszcza w chwilach trudnych i bolesnych – nazywa swoim losem. *Krzyż stanowi jakby dotknięcie odwieczną miłością najboleśniejszych ran ziemskiej egzystencji człowieka*⁶⁸. Przyjęcie Krzyża jest przyjęciem miłości, jest pozwoleniem na ukochanie miłością największą, jest szkołą miłości dla tego, kto Krzyż przyjmuje. Krzyż otwiera świat na Boga, jest (...) *bramą, przez którą Bóg wszedł ostatecznie w dzieje człowieka i trwa w nich. Krzyż jest bramą, przez którą Bóg nieustannie wchodzi w nasze życie*⁶⁹. Przez przyjęcie Krzyża w swoim życiu człowiek przyjmuje Boga, Jego miłość, prawdę o tym, że jest przez Niego kochany. To zaś pozwala mu odpowiedzieć miłością na Bożą miłość, uzdalnia go do miłowania Boga i drugiego człowieka.

Cierpienie

Przyjęcie tajemnicy Krzyża w życiu człowieka łączy się także z tajemnicą cierpienia. Problem cierpienia również w naszych czasach wydaje się być bardzo aktualny. Wobec różnego rodzaju cierpień, jakie przychodzą ze strony otaczającego świata, czy też cierpień wewnętrznych, wielu ludzi załamuje się, nie potrafi przyjmując swego ziemskiego krzyża. Inni ludzie zaś uciekają przed tematem cierpienia w świat nieustannej zabawy i przyjemności, tak długo, jak długo cierpienie nie jest ich problemem, dopóki ich samych nie dotyka. Kiedy jednak stają w obliczu cierpienia, szukają odpowiedzi na pytanie: dlaczego cierpienie? dlaczego ja cier-

⁶⁴ Zob. K. WOJTYŁA, *Znak, któremu sprzeciwić się będą*, Kraków 2007, s. 102. Myśl ta znajduje się w rozważaniu pt. *Scio, quo redemptor meus vivit*.

⁶⁵ Zob. RP 22.

⁶⁶ JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie Mszy św., Asyż, 12 marca 1982”. *OsRomPol* 3(1982) nr 4, s. 13.

⁶⁷ Zob. JAN PAWEŁ II, *Encyklika Dives in misericordia*, Rzym, 30 listopada 1980, 15.

⁶⁸ Tamże, 8.

⁶⁹ JAN PAWEŁ II, „Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej w Wielki Piątek, Rzym, 9 kwietnia 1982”. *OsRomPol* 3(1982) nr 4, s. 6.

pię? jaki jest sens cierpienia? Stawiają to pytanie samym sobie, szukają przyczyn cierpienia w otaczającym ich świecie, lecz wciąż odpowiedź nie jest pełna. Szukając odpowiedzi na swoim ludzkim poziomie nie znajdują jej, ponieważ nie ma w świecie właściwego punktu odniesienia, który obecność cierpienia by uzasadniał i usprawiedliwiał. Człowiek nie otrzymując odpowiedzi często się załamuje, ponieważ cierpienie staje się silniejsze niż on sam⁷⁰. W poszukiwaniu odpowiedzi dociera również do Boga, i także wobec Niego stawia pytanie o cierpienie. Wówczas patrząc na Tego, któremu zadaje pytanie, człowiek dostrzega, że On sam cierpi i chce mu odpowiadać z wysokości Krzyża, z pośrodku własnego cierpienia⁷¹.

W refleksji o cierpieniu Jan Paweł II ukazuje, że na horyzoncie wiary chrześcijańskiej jest jeden właściwy punkt odniesienia – Krzyż Chrystusa – w którym cierpienie ludzkie osiągnęło zenit⁷². Jedynie w łączności z Krzyżem można podjąć próbę zrozumienia tajemnicy cierpienia. Krzyż bowiem rzuca nowe światło na cierpienie, nadaje mu sens, wartość. Krzyż (...) *pozostaje kluczem do otwarcia wielkiej tajemnicy cierpienia*⁷³. Wydarzenie Paschalne nadało cierpieniu nowy wymiar: cierpienie, choć oznacza doznawanie zła, dzięki dziełu dokonaneemu przez Chrystusa, staje się najmocniejszą podstawą dobra⁷⁴. W słabości Jezusa ukazuje się moc, która prowadzi ku chwale zwycięstwa przez Zmartwychwstanie. Złączenie cierpienia z chwałą stanowi dla człowieka podstawę pocieszenia w utrapieniu, w doznawanym cierpieniu. Cierpienie zostało złączone z nadzieją, która jest dla człowieka darem Krzyża - (...) *w nocy cierpienia i zabłąkania Krzyż jest pochodnią*⁷⁵.

Krzyż rzuca *przenikliwie zbawcze światło na życie człowieka, a w szczególności na jego cierpienie*(...)⁷⁶. Człowiek dotknięty cierpieniem nie pozostaje nigdy sam, patrzy bowiem w stronę Krzyża i konającego na nim Chrystusa, i może się z Nim jednoczyć. Jak powiedział Papież, *W Chrystusie poniżonym i cierpiącym wierzący i niewierzący mogą podziwiać zdumiewające świadectwo solidarności, która jednoczy Go z naszą ludzką kondycją w sposób przekraczający wszelką wyobrażalną*

⁷⁰ Zob. JAN PAWEŁ II, „Przemówienie wygłoszone w szpitalu pediatrycznym, Olsztyn, 6 czerwca 1991”. w: JAN PAWEŁ II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 662.

⁷¹ Zob. SD 26.

⁷² JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do chorych, Gdańsk, 12 czerwca 1987”. w: JAN PAWEŁ II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 487.

⁷³ JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei...*, s. 66.

⁷⁴ Zob. SD 26.

⁷⁵ JAN PAWEŁ II, „Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej, Wielki Piątek, Rzym, 2 kwietnia 1999”. *OsRomPol* 20(1999), nr 5-6, s. 21.

⁷⁶ SD 21.

*miarę*⁷⁷. Ukrzyżowany Chrystus jest jakimś dowodem na łączenie się Boga z cierpiącym człowiekiem, ponieważ staje On po jego stronie, w swoim cierpieniu skupiając wszystkie cierpienia indywidualne i zbiorowe ludzkości⁷⁸. Cierpiący Chrystus stał się uczestnikiem wszystkich naszych cierpień, dlatego otworzył się na każde ludzkie cierpienie⁷⁹. Jesteśmy zatem wezwani do dopełniania cierpień Jezusa, do uczestniczenia w nich, w jakimkolwiek miejscu świata i czasie historii jesteśmy. Odkupieńcze cierpienie Chrystusa pragnie być stale dopełniane. W takim kontekście obecność cierpienia w życiu człowieka okazuje się dla niego zbawienienna, ponieważ (...) człowiek zostaje niejako „skazany” na to, ażeby przerastał samego siebie – i zostaje do tego w tajemniczy sposób wezwany⁸⁰. Znosząc cierpienie w łączności z Chrystusem człowiek uczestniczy w dokonanym przez Niego dziele, a więc nie cierpi daremnie, lecz się uświęca. Widać zatem, że w świecie dotkniętym rzeczywistością cierpienia obecność Krzyża jest szczególnie potrzebna, odrzucenie go zaś pozostawia człowieka samemu sobie, w poczuciu bezsensu, bez żadnej odpowiedzi na nurtujące go pytania.

Stat crux, dum volvitur orbis

Światu, Europie, i każdemu narodowi Kościół pragnie przekazać swoje bogactwo – dawne i zawsze nowe, jakim jest głoszenie Boga objawiającego się w pełni przez Krzyż swego Syna, zwiastowanie Boga-Miłości⁸¹. Przyszłości nie da się zbudować bez odniesienia do tego źródła prawdziwych wartości, jakim jest Bóg. Nie sposób także pominąć Krzyż Chrystusa, który jest ich źródłem w sposób szczególny, a jego tajemnica jest bardzo bliska człowiekowi.

W rzeczywistości zmieniającego się świata Krzyż stoi niezmienny właśnie dlatego, że jest on centralnym punktem odniesienia dla spraw ludzkich i Boskich. Odrzucenie Krzyża oznacza pozbawienie świata „miary Krzyża”, którą powinniśmy mierzyć nasze myśli, czyny, dążenia. Wobec Krzyża należy je oczyszczać, w jego świetle odczytywać właściwy sens i prawdziwą wartość wszystkich rzeczy. Jak zalecał Jan Paweł II, *W stronę tego Krzyża winniśmy patrzeć wszyscy, ku niemu mamy kierować nasze pragnienia i wysiłki*⁸². Przy całym swym bogactwie

⁷⁷ JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie Mszy św. w II Niedzielę Wielkanocną, Watykan, 22 kwietnia 2001”. *OsRomPol* 22(2001) nr 6, s. 25.

⁷⁸ Zob. JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei...*, s. 66.

⁷⁹ Zob. SD 20.

⁸⁰ SD 2.

⁸¹ Zob. JAN PAWEŁ II, „Przemówienie do przedstawicieli świata nauki i kultury, Wilno, 5 września 1993”. w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II...*, s. 323.

⁸² JAN PAWEŁ II, „Przemówienie wygłoszone w czasie nabożeństwa ekumenicznego, Drohiczyn, 10 czerwca 1999”. w: JAN PAWEŁ II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 1074.

orędzie Krzyża pozostaje jedno, niezmiennie, lecz należy je wciąż na nowo odczytywać w coraz to nowych warunkach ludzkiej egzystencji. Wobec tego orędzie człowiek nie może pozostać obojętny, nie wolno nam wierzącym dopuścić do zniweczenia Chrystusowego Krzyża (por. 1 Kor 1,17). W świecie odrzucającym Krzyż winniśmy być jego obrońcami i apostołami, razem z Janem Pawłem II wołając:

Jezu Chryste, pragniemy Cię prosić, abyś został z nami przez Twój Krzyż,

Ty, który przez Krzyż od nas odszedłeś. (...)

Abyś nie zrażał się tym, że wielu może mija Twój Krzyż,

że jedni od niego odchodzą, a inni do niego nie dochodzą.

A jednak może nigdy tak jak dzisiaj człowiek nie potrzebował tej mocy

i tej mądrości, którą jesteś Ty Sam, Ty jeden: przez Twój Krzyż! (...)

Zostań z nami i dźwigaj nas ku sobie. Ty, który sam pod tym Krzyżem

upadałeś. (...)

Zostań z nami!

*Stat Crux, dum volvitur orbis! Krzyż stoi mocno, gdy świat się toczy!*⁸³

Summary

Nowadays, the issue of the repudiation of the Christ's Cross seems to be particularly important. The greatest defender of the Cross in our times was John Paul II. At the base of his teaching are presented factors causing the modern human to reject the Cross and its message. Expanding of the neo-pagan civilization of a hedonism and consumptionism, proclaiming, in different ways, the "death of God", playing the faith down and constant anxiety – these are the signs of the repudiation of the Cross. In such a situation its defense becomes an obligation. The apology of the Cross is defense of the humanity – truth about God and human, truth about enormous dignity of a human. It is also defense of a source of Christian values: faith – of which the Cross is a sign, hope – of which the Cross is an origin, love – of which the Cross is a model, and suffering – which found its meaning in Cross.

Not allowing for annihilation of the Cross it is possible to save the main reference point of all the divine and human matters.

⁸³ JAN PAWEŁ II, „Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej, Wielki Piątek, Rzym, 13 kwietnia 1979”, w: *Nauczanie papieskie 1979*, t. II, cz.1, Poznań 1990, s. 376.



*Duchowość
i historia*

Czarny Szkaplerz Męki Pańskiej – duch i prawo, wczoraj i dziś

Wstęp

Na początku niniejszego opracowania należy dokonać istotnego rozróżnienia dotyczącego szkaplerza Męki Pańskiej. W historii duchowości szkaplerznej pojawiły się dwa rodzaje szkaplerza odwołujące się do duchowości pasyjnej, są to: Czerwony Szkaplerz Męki Pańskiej (Szkaplerz Najświętszego Serca Pana Naszego Jezusa Chrystusa oraz Najukochańszego i Współcierpiącego Serca Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej) oraz Czarny Szkaplerz Męki Pańskiej¹. Ten ostatni stanie się przedmiotem omówienia w dalszej części opracowania.

Początki Czerwonego Szkaplerza sięgają roku 1846, kiedy to siostra Apollonia Alina Andriveau z zakonu szarytek, sprawując opiekę nad kaplicą klasztoru w Troyes, otrzymywała, w obecności Najświętszego Sakramentu, w dniach od 26 lipca do 14 września (*sic!* Święto Podwyższenia Krzyża Świętego), specjalne łaski od Chrystusa. Swoje widzenia opisała w następujący sposób: „Udałam się do kaplicy. Wydawało mi się, że widzę Chrystusa: w prawej dłoni trzymał czerwony szkaplerz, którego płatki związane były dwoma wełnianymi sznurkami, również koloru czerwonego. Na jednym płatku szkaplerza zobaczyłam wizerunek ukrzyżowanego Zbawiciela oraz leżące u Jego stóp najstraszliwsze narzędzia męki... Wokół krucyfiksu widniał napis: «Święta Męko Pana naszego Jezusa Chrystusa, zbaw nas». Na drugim płatku widniały Najświętsze Serca Jezusa i Maryi, a pomiędzy nimi Krzyż oraz napis: «Najświętsze Serca Jezusa i Maryi, strzeżcie

¹ Bogatym źródłem informacji na temat różnych szkaplerzy i związanych z nimi odpustami jest opracowanie A. ARNDT, *Odpusty. Podręcznik dla duchowieństwa i wiernych*, Kraków 1890. Obecnie istnieje ok. 20 szkaplerzy, por. A. BALL, *Katolickie sakramentalia, czyli jak czerpać z bogactw Kościoła*, Gdańsk 2005, s. 157.

nas!”². Podczas tych objawień Chrystus złożył obietnicę: „Ci, którzy nosić będą ten szkaplerz, dostąpią w każdy piątek odpuszczenia zupełnego swych win oraz wielkie pomnożenie wiary, nadziei i miłości”³. Widzenia s. Apolonii zakończyły się pięć dni przed objawieniem się Matki Bożej w La Salette. Zbieżność tych wydarzeń niekoniecznie jest przypadkowa. Otóż krucyfiks i narzędzia męki Pańskiej ze szkaplerza przypominały krucyfiks przymocowany do łańcuszka, który Maryja miała zawieszony na szyi podczas objawień w La Salette. W roku 1847 (rok po objawieniach s. Apolonii) papież Pius IX zaaprobował Czerwony Szkaplerz Męki Pańskiej, a do jego upowszechnienia przyczyniło się Arcybractwo Świętej Agonii⁴ oraz Zakon Lazarystów⁵.

Wspominając wydarzenia związane z powstaniem czerwonego szkaplerza, należy podkreślić, że oba szkaplerze łączy czas ich powstania oraz osoba Piusa IX. W roku 1861 papież zezwolił przełożonemu generalnemu Zgromadzenia Męki Pańskiej (pasjoniści) na erygowanie Bractwa Najświętszego Krzyża i Męki Naszego Pana Jezusa Chrystusa oraz na nakładania czarnego szkaplerza⁶.

Z historii szkaplerza – duch wczoraj

Źródeł duchowości związanej ze szkaplerzem należy poszukiwać w formach zrzeszania się ludzi świeckich wokół klasztorów. Niemożność uczestniczenia w pełni życia zakonnego była przyczyną poszukiwania innych sposobów partycypacji, przynajmniej w części, w duchowości konkretnego ośrodka życia zakonnego. W ten sposób już od IV w., obok stowarzyszeń o charakterze liturgiczno-asceetycznym (związanych z kościołami i pełniących funkcje charytatywne) rozwijało się „braterstwo duchowe” wzajemnej modlitwy. Rozpowszechniło się ono głównie w czasach karolińskich pod wpływem benedyktyńskich mnichów, zwłaszcza Bedy Czcigodnego i Bonifacego⁷. Zakony, poprzez swoją obecność i działalność

² Cyt. tamże, s. 173-174. Narzędzia Męki Pańskiej uobecnione na przedniej stronie szkaplerza obok krucyfiksu mają znaczenie symboliczne: młotek jest symbolem pokuty, obcęgi przypominają o konieczności wyciągania, wyrywania grzechów, gwoździe i korona cierniowa symbolizują dyscyplinę cielesną i duchową, stopnie drabiny symbolizują cnoty, piejący kogut oznacza nadejście czasu skruchy, miecz przypomina o konieczności przebicia własnego serca i uwolnienia się z własnych więzów. Innymi symbolami męki Pańskiej umieszczonymi na szkaplerzu są: bicz, gąbka, naczynie na wodę i chusta św. Weroniki.

³ Tamże, s. 174.

⁴ Tamże, s. 174-175.

⁵ *Enciclopedia Cattolica*, t. 11, Città del Vaticano 1953, kol. 16.

⁶ Pius IX, *Curavit Nobis*. Breve (22.09.1861). w: *Acta Congregationis Passionis*, t. 14, s. 328-329 (dalej cytuję ACP).

⁷ K. KUŹNIAK, *Bractwo kościelne, konfraternia*. w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, Lublin 1976, kol. 1013-1014.

w konkretnym środowisku, zaczęły przyłączać do siebie wiernych. Zewnętrznyymi oznakami tej duchowej jedności były przekazywane części stroju zakonnego, jak np. pasek, sznurek czy szkaplerz, które nawiązywałyby do jedność z szaty zakonnej. Szkaplerze są zatem symbolem uczestnictwa w duchowości zakonnej, która zobowiązuje do pewnych praktyk pobożnościowych oraz pozwala czerpać ze źródeł łask związanych z określoną drogą chrześcijańskiego życia.

a) Symbolika szkaplerza

Szkaplerz ma swoje źródło w duchowości zakonnej. W zewnętrznym wyrazie nawiązuje do stroju zakonnego, który jest nie tylko wierzchnim ubraniem, lecz także wskazuje na głębszą treść, na styl i istotę życia osoby, która go nosi.

Od początku chrześcijaństwa przyjął się zwyczaj zakładania szat pokutnych. Miały one symbolizować wyrzeczenie się pewnych rzeczy oraz podjęcie pokuty i umartwienia. Wraz z rozwojem i stabilizowaniem się form życia zakonnego strój zakonny zaczął oznaczać przynależność do określonej wspólnoty zakonnej i stawał się jej znakiem rozpoznawczym. Strój zakonny zaczęto nosić na co dzień, nawet w czasie pracy. Dla ochrony habitu narzucano jeszcze wierzchnią szatę w postaci naramiennika zwisającego z przodu i tyłu wzdłuż całego ciała, który pełnił rolę fartucha. Szata ta nazywana była szkaplerzem, od łac. *scapulare*, *scapula* – ramiona. O konieczności zakładania szkaplerza do pracy wspomina już św. Benedykt w swojej Regule⁸. Z czasem stał się integralną częścią stroju zakonnego (np. benedyktynów, dominikanów, karmelitów).

Od momentu zrzeszania się wiernych w różnego rodzaju bractwa czy trzecie zakony (tercjariatwo), których celem było prowadzenie człowieka do doskonałości życia chrześcijańskiego, zaczęto przekazywać im zewnętrzne oznaki przynależności do bractw, by w ten sposób zaznaczyć ich łączność z zakonem i partycypację w jego duchowości⁹. Strój zakonny nazywany jest habitem (łac. *habitus* – postawa, zachowanie się, stan, usposobienie, właściwość, stała dyspozycja). Symbolizuje on stałą dyspozycję, usposobienie, nieustanne kroczenie obraną drogą życia. Osoby przyjmujące część stroju zakonnego (szkaplerz) wyrażają tym samym wolę stałego postępowania zgodnie z duchowością zakonu. Przyjęcie

⁸ „My jednak sądzimy, że w klimacie umiarkowanym wystarczy każdemu mnichowi kukulla i tunika, w zimie kukulla wełniana, w lecie lekka lub znoszona, ponadto szkaplerz do pracy, na nogi zaś pończochy i buty”, Reguła Benedykta, 55. w: Św. Benedykt z Nursji, *Reguła*. Św. Grzegorz Wielki, *Dialogi. Księga druga*, Kraków 2005, s. 193.

⁹ „In sua origine «huiusmodi scapularia, quae fideles gestare solent, alid non sunt quam scapularia variis Ordinibus religiosi propria, pro maiore fidelium commoditate, ad parvam formam redacta» (S. C. *Indulg.*, 18 aug. 1868); Ordines enim cum coeperunt sibi, per Confraternitates, fideles aggregare, iisdem dederunt parvum scapulare, ut signum externum habitus respective Ordinis”, „De Scapulari Nigro Passionis Domini Nostri Jesu Christi”. ACP, t. 14, s. 105.

skaplerza jest zewnętrznym znakiem przyobleczenia łaską Bożą i oznacza partycypację w konkretnej formie duchowości. Źródło takiej symboliki znajdujemy w Biblii, gdy Elizeusz prosi proroka Eliasza tymi słowami: „«Niechby – proszę – dwie części twego ducha przeszły na mnie!». ... Ujawszy następnie szaty swoje, Elizeusz rozdarł je na dwie części i podniósł płaszcz Eliasza, który spadł z góry na niego. ... «Duch Eliasza spoczął na Elizeuszu»” (2 Krl 2, 9-15).

b) Rodzaje szkaplerza

Pierwsze szkaplerze oznaczały przynależność do bractw, które uczestniczyły w duchowości jakiegoś zakonu. Najstarszym z nich jest szkaplerz Przenajświętszej Trójcy, który został objawiony św. Janowi z Maty, założycielowi zakonu Trójcy Świętej od Wykupu Niewolników (trynitarze). Habit zakonny w trzech kolorach (biały z krzyżem w barwach czerwonej i niebieskiej), symbolizujących Trójkę Świętą, był wzorem dla szkaplerza noszonego przez członków Bractwa Trójcy Przenajświętszej¹⁰.

Kolejnymi szkaplerzami były: Brązowy Szkaplerz Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel oraz Czarny Szkaplerz Siedmiu Boleści Błogosławionej Maryi Dziewicy, ustanowiony przez założyciela zakonu Sług Maryi (serwici). Pierwszy z nich nadany został przez Maryję św. Szymonowi Stockowi (15 lipca 1251 r.). Podczas objawień na górze Karmel Matka Boża złożyła obietnicę dotyczącą godziny śmierci osoby noszącej szkaplerz: „Kto w nim umrze, nie zazna ognia piekielnego”¹¹. Drugi szkaplerz związany jest z objawieniem w roku 1240. Podczas modlitwy zebranych braciom, założycielom zakonu, ukazała się Matka Boża ubrana w czarny płaszcz z czarnym habitem w rękę, nakazując zakonnikom Sług Maryi nosić czarny habit dla przypomnienia o boleściach, które ona znosiła. Wokół zakonu tworzyły się bractwa, które propagowały nabożeństwo do Siedmiu Boleści Maryi. Członkowie tych bractw przyjmowali szkaplerz zakonny¹².

Cechą wspólną pierwszych trzech szkaplerzy był ich związek z bractwami. Każda osoba, która przyjmowała szkaplerz, musiała jednocześnie wstąpić do odpowiadającego mu bractwa (nie można było stać się członkiem bractwa bez wcze-

¹⁰ *Encyklopedia Kościelna podług teologicznej encyklopedji Wezera i Welfego z licznemi jej dopełnieniami przy współpracownictwie kilkunastu duchownych i świeckich osób wydana przez Michała Nowodworskiego*, Warszawa 1904, t. 27, s. 518 (dalej cytuję M. Nowodworski, *Encyklopedia Kościelna...*).

¹¹ Paweł V obietnicę Maryi interpretował w następujący sposób: „Zezwala się nauczać, że Błogosławiona Dziewica przyjdzie z pomocą duszom braci i sióstr z Bractwa Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel po ich śmierci, dzięki jej nieustającemu wstawiennictwu, Jej cierpieniom i zasługom i Jej szczególnej opiece, szczególnie w sobotę, która jest dniem szczególnie poświęconym przez Kościół samej Błogosławionej Dziewicy”, cyt. za: A. BALL, *Katolickie sakramentalia...*, s. 161.

¹² Tamże, s. 169.

śniejszego przyjęcia szkaplerza). i jej nazwisko było wpisywane do odpowiednich rejestrów brackich.

Następnie dodano dwa nowe szkaplerze, które już nie są szkaplerzami bractw. Pierwszy to Błękitny Szkaplerz Niepokalanego Poczęcia (koncentrował się na tajemnicy i nabożeństwie ku czci Niepokalanego Poczęcia N.M.P.). Jego początki sięgają wizji Urszuli Benincasa, założycielki sióstr teatynek. Szkaplerz został zaaprobowany przez Klemensa X w 1671 r., a bractwo powstało dopiero w 1894 r.¹³. Drugim szkaplerzem jest wspomniany już Czerwony Szkaplerz Męki Pańskiej.

Szkaplerz – zewnętrzna oznaka życia chrześcijańskiego skoncentrowanego wokół duchowości konkretnych zakonów czy określonych tajemnic wiary – był pewnego rodzaju świadectwem. Liczba różnorodnych szkaplerzy stale wzrastała, co wiązało się z koniecznością unormowania przywilejów i obowiązków związanych z ich noszeniem. Powstawały kolejne dokumenty papieskie czy rzymskich kongregacji.

Szkaplerze można podzielić na trzy grupy ze względu na ich związek z odpowiadającymi im bractwami. Podział ten jest uzasadniony, gdyż szkaplerze posiadają swój rodowód w bractwach, skoncentrowanych wokół odpowiednich duchowości zakonnych. Można zatem mówić o szkaplerzach, które związane są z przynależnością do bractw. Osoba przyjmująca szkaplerz stawała się członkiem odpowiadającego mu bractwa. Drugą grupą są szkaplerze, których przyjęcie nie wiązało się koniecznością przystąpienia do bractwa, aczkolwiek go nie wykluczało. Rodzajem takiego szkaplerza jest Czarny Szkaplerz Męki Pańskiej. Ostatnią grupę stanowią szkaplerze, które nie są charakterystyczne dla żadnego bractwa, a ich noszenie nie jest związane z koniecznością czy możliwością wstąpienia do niego. Przykładem jest Szkaplerz Św. Józefa, z którym związane jest nabożeństwo ku czci świętego, zatwierdzone przez papieża Leona XIII w 1893 r.¹⁴.

c) Przywileje i łaski związane ze szkaplerzem

Przynależność do szkaplerza, bractwa oznaczała zobowiązanie się do wymogów, które wiązały się z praktykowaniem różnych form pobożności. W większości szkaplerzy uzyskanie związanych z nimi łask możliwe było po odpowiednich aktach modlitewnych. I tak np. Pius IX (breve z 22 marca 1847 r.) zaleca członkom Szkaplerza Świętej Trójcy odmówić codziennie trzy razy: Ojcze nasz, Zdrowaś Maryjo i Chwała Ojcu. Z niektórymi szkaplerzami (np. Szkaplerz Niepokalanego Poczęcia N.M.P., Czerwony Szkaplerz Męki Pańskiej) nie były związane żadne konkretne obowiązki. Celem noszenia tych szkaplerzy było rozbudzenie i podtrzymywanie specyficznych form pobożności, które szkaplerz przedstawiał.

¹³ Tamże, s. 167-168.

¹⁴ Tamże, s. 178. Por. także *De Scapulari Nigro Passionis...*, s. 105.

Noszenie Czerwonego Szkaplerza Męki Pańskiej służyło przypominaniu o męce Zbawiciela i Jego miłości oraz wzbudzenie dziękczynnej miłości. Dla uczczenia męki Pańskiej zwykło się odmawiać w piątek dodatkowe modlitwy (np. pięć razy: Ojcze nasz, Zdrowaś Maryjo i Chwała Ojcu). Z czasem do tych aktów pobożności dołączone zostały odpusty¹⁵.

By można było uczestniczyć w łaskach i przywilejach związanych z noszeniem szkaplerza, należało obowiązkowo przestrzegać pewnych wspólnych dla wszystkich szkaplerzy norm, które były określone w najmniejszych drobiazgach. Należało nie tyle przyjąć szkaplerz, co nosić go nieustannie i nie zdejmować (nawet w celu ochrony przed zniszczeniem). W dniu, w którym się go nie nosiło, nie można było korzystać z odpowiednich łask czy odpustów z tym dniem związanych. Ponadto musiał być noszony zgodnie z przepisami związanymi z danym szkaplerzem, odpowiednio poświęcony zgodnie z przepisaniem rytmem oraz nałożony przez kompetentną osobę¹⁶.

Na podstawie tego, co zostało powyżej przedstawione, łaski i przywileje związane z noszeniem szkaplerza można ująć w pewne kategorie. Pierwszą było uczestnictwo w duchowości zakonu odpowiadającego za szkaplerz. Wiązało się to jednocześnie z uczestnictwem we wszelkich łaskach, które zakonnicy uprawiali (sprawując msze św., odmawiając modlitwy, poprzez posty, uczynki miłosierdzia). Nad osobami noszącymi szkaplerz roztaczał się zatem nimb świętości zakonnej. Drugą kategorią łask były obietnice przekazywane przez Jezusa czy Maryję podczas objawień tym, którzy następnie albo zakładali zakony, albo propagowali szkaplerz związany z objawioną tajemnicą. Władza kościelna, aprobowując szkaplerze, udzielała jednocześnie łask, które wymieniane były podczas modlitwy poświęcenia i nałożenia szkaplerza. Kolejną grupą łask były odpusty przywiązane do szkaplerza na różne dni roku czy za pobożne praktyki. Nie można jednak zapomnieć o tym, co najważniejsze – szkaplerz noszony na piersi i plecach przypominał w obrazach i odpowiednich sentencjach o bliskości i opiece Boga, wzbudzał pragnienie stałości postępowania w wierze i wzrastania w cnotach (*habitus*) oraz unikania grzechu.

Z historii szkaplerza – prawo wczoraj

Osoby, które doświadczyły wizji i objawień dotyczących szkaplerza, natychmiast podejmowały starania o aprobatę oraz pozwolenie na zakładanie bractw i propagowanie odpowiednich form duchowości. Święty Szymon Stock od razu

¹⁵ M. NOWODWORSKI, *Encyklopedia Kościelna...*, s. 521-522.

¹⁶ *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, red. Z. Chełmiński, Kraków 1913, t. 37-38, s. 377.

wysłał dwóch duchownych do papieża, by uzyskali poparcie dla zakonu, a w perspektywie – dla karmelitańskiego nabożeństwa. Podobnie było z innymi szkaplerzami. Papież Aleksander IV usankcjonował zakon serwitów oraz tworzące się wokół niego bractwa, których członkowie zaczęli nakładać Czarny Szkaplerz Siedmiu Boleści Błogosławionej Maryi Dziewicy. Papież Innocenty III zatwierdził zakon trynitarzy za życia ich założyciela. Ich habit stał się wzorem dla przyszłego szkaplerza. Wizja Urszuli Benincasa także dotyczyła habitu przyszłego zgromadzenia, który miała założyć. Habit miał wyrażać cześć dla tajemnicy Niepokalanego Poczęcia, stał się wzorem szkaplerza, który poleciła sporządzić. Wszyscy, którzy go nosili, praktykowali nabożeństwo do Niepokalanego Poczęcia oraz korzystali z łask obiecanych przez Chrystusa. W 1671 roku papież Klemens X zaaprobował noszenie szkaplerza. Te cztery, chronologicznie biorąc, pierwsze szkaplerze były związane ze strojem zakonnym, na podstawie którego wykształciły się szkaplerze jako symbole duchowej przynależności do konkretnych zakonów. Czerwony Szkaplerz Męki Pańskiej został objawiony siostrze z zakonu szarytek i nawiązywał do tajemnicy męki Pańskiej. Nie miał on, jak dotychczasowe, wzoru w zakonnym habicie. Dlatego też przewidywano trudności związane z uznaniem szkaplerza. Jednak Pius IX zaaprobował ten szkaplerz w 1847 roku, czyli rok po objawieniach¹⁷.

Prośby dotyczące zatwierdzenia szkaplerza wiązały się jednocześnie z przepisami wydawanymi przez Stolicę Apostolską, które dotyczyły poświęcenia, nakładania, noszenia szkaplerza, jego wyglądu, związanych z nim obowiązków i przywilejów.

a) Wygląd i sposób noszenia szkaplerza

Przepisy dotyczące wyglądu szkaplerza były precyzyjne. Miał on mieć kształt prostokąta lub kwadratu, gdyż miał dokładnie odzwierciedlać kształt szkaplerza zakonnego. Nie mógł być zatem okrągły lub owalny. Dwa płaty szkaplerza miały być wykonane (pod groźbą nieważności samego szkaplerza) jedynie z wełnianego płótna i połączone sznureczkami (odpowiednich kolorów, charakterystycznych dla danego szkaplerza), tak by można je było nosić zwisające na piersi i plecach, czy to pod ubraniem, czy na nim. Ostatecznie wymiary szkaplerza zostały zredukowane do 2–3 cm każdego płata. Starsze szkaplerze osiągały wymiary nawet dziesięciokrotnie większe. Mogły znajdować się na nich odpowiednie obrazki, umieszczone jednak w taki sposób, by nie przesłaniały materiału, kształtu i koloru szkaplerzy.

Możliwe było noszenie kilku szkaplerzy łącznie, co także było regulowane odpowiednimi normami, które dotyczyły nawet sposobu połączenia szkaplerzy. Za-

¹⁷ A. BALL, *Katolickie sakramentalia...*, passim.

sada była taka, że każdy musiał być widoczny i łatwo rozpoznawalny. Można je było nosić na jednej tasiemce, z tym że miała być ona czerwona, jeśli pomiędzy szkaplerzami znajdował się Czerwony Szkaplerz Męki Pańskiej. Noszenie kilku szkaplerzy nie wymagało specjalnego zezwolenia (S. C. Indul. 26.03.1887). Wystarczało każdorazowe pozwolenie na noszenie odpowiedniego szkaplerza.

Noszenie szkaplerza było koniecznym warunkiem do uzyskania łask z nim związanych. Nie wolno go było zdejmować, poza sytuacjami wyższej konieczności, jak np. troska o higienę osobistą. Taką koniecznością nie była chęć oszczędzania szkaplerza przed jego zniszczeniem. Zachętą do nieustannego noszenia szkaplerza było postanowienie, że po jego zniszczeniu można było samemu nałożyć sobie nowy, bez konieczności jego poświęcenia. Samodzielne nałożenie było możliwe również po dłuższej przerwie w jego noszeniu. Wraz z ponownym nałożeniem można było uzyskać dostęp do przysługujących odpustów. Wymóg poświęcenia nowego szkaplerza istniał wówczas, gdy ktoś pozbył się go ze wzgardy czy braku wiary (S. C. Indul., 24.08.1895)¹⁸.

b) Poświęcenie i nakładanie szkaplerza

Poświęcenie i nałożenie szkaplerza musiała dokonywać upoważniona osoba i zgodnie z przewidzianym rytym. Poświęcić mógł jedynie kapłan, który otrzymał pozwolenie Stolicy Apostolskiej lub od przełożonego generalnego zakonu, do którego szkaplerz należał. Należało ściśle przestrzegać wskazówek i treści danego upoważnienia. Dotyczyło to różnego rodzaju ograniczeń w nim zawartych. Za przykład może posłużyć sytuacja, w której zezwolenie dotyczyło poświęcenia i nałożenia szkaplerza w miejscowości, gdzie nie było klasztoru zakonu, do którego szkaplerz należał. W miejscowości, w której klasztor się znajdował, takie pozwolenie wygasało. Nie wolno było również subdelegować zezwolenia do poświęcenia, jeśli to nie było zawarte w upoważnieniu otrzymanym od osoby kompetentnej.

Przed nałożeniem szkaplerza jego należało go poświęcić. Mogli tego dokonać kardynałowie, biskupi i upoważnieni kapłani¹⁹. Zobowiązani byli do używania przepisanych formuł. Jedynie kardynałowie mogli poświęcać wszystkie szkaplerze, czyniąc nad nimi jedynie znak krzyża. Do każdego szkaplerza przypisana była odpowiednia formuła poświęcenia i nałożenia szkaplerza, które należały do

¹⁸ *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, red. Z. Chelmiński..., s. 377.

¹⁹ Kapłan poświęcający szkaplerz powinien być ubrany w komżę i białą stulę. W przypadku Czerwonego Szkaplerza Męki Pańskiej była to stula czerwona. Osoba przyjmująca szkaplerz musiała przyjmując postawę klęczącą. *Formula brevior benedicendi et imponendi quinque scapularia*. w: *Collectio Rituum continens excerpta e Rituali Romano ecclesiis Poloniae adaptato*, Katowice 1963, s. 293.

istoty aktu (S. C. Indul. 18.08.1868). Istniała również możliwość poświęcenia kilku szkaplerzy razem²⁰.

Ten kto poświęcał szkaplerz również go nakładał. Wyjątkiem był szkaplerz karmelitański, który mógł być nałożony przez osobę świecką, jeśli miała takie upoważnienie²¹. Nie wolno było wręczać szkaplerza – należało go nałożyć. Kapłan, który miał upoważnienie do nakładania szkaplerza, mógł to uczynić także w stosunku do samego siebie, nie prosząc o to innego kapłana²². W przypadku gdy kapłan poświęcał kilka szkaplerzy razem dla kilku osób, był zobowiązany do nakładania ich pojedynczo, wypowiadając formułę przyjęcia nad wszystkimi osobami²³. Szkaplerz można było poświęcić bez obecności osoby, dla której był przeznaczony, ale kapłan poświęcający musiał go osobiście nałożyć.

Z nałożeniem szkaplerza wiązało się również przyjęcie do bractwa, jeśli było to konieczne. Jedynie kardynałowie nie mieli obowiązku wpisywania osób przyjmujących szkaplerz do odpowiedniego bractwa²⁴.

c) Obowiązki i przywileje związane ze szkaplerzem

Trudno mówić o jakichś wspólnych obowiązkach związanych ze wszystkimi szkaplerzami, gdyż te były uzależnione od praktyk duchowych instytutów zakonnych, do których szkaplerze należały. Jednak z każdym łączyły się odpowiednie praktyki religijne, modlitwy i akty pokutne. Poszczególne szkaplerze określały również to, czy były to praktyki obowiązkowe, czy w formie zachęt, czy obowiązywały pod groźbą grzechu, czy też nie²⁵. Szkaplerze można było także nakładać małym dzieciom, lecz wypełnienie przez nich obowiązków i następnie uzyskanie choćby odpustów uzależnione było od osiągnięcia przepisanego wieku i rozumu dojrzałości umysłowej.

Na podstawie przedstawionych powyżej treści można jednak określić wspólne dla wszystkich wiernych obowiązki, które należało wypełniać, by można było stać się uczestnikiem łask. Należą do nich: przyjęcie szkaplerza poświęconego przez osobę upoważnioną zgodnie z wymaganą formułą, noszenie go zgodnie z przepisami lub ponowne nałożenie zgodnie z przytoczonymi powyżej zasadami.

Na zakończenie obrzędu poświęcenia i nałożenia szkaplerza kapłan wypowiadał następujące słowa: „Na mocy władzy zleconej mi przez Stolicę Apostolską

²⁰ Tamże, s. 293-298.

²¹ *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, red. Z. CHEŁMIŃSKI..., s. 377.

²² Tamże.

²³ *Formula brevior benedicendi et imponendi quinque scapularia*, s. 295.

²⁴ W przypadku nałożenia szkaplerza karmelitańskiego przez osobę świecką przyjęcia do bractwa mógł dokonać karmelita lub kapłan do tego upoważniony.

²⁵ W dalszej części opracowania przedstawię dla przykładu zakres obowiązków i łask związanych z Czarnym Szkaplerzem Męki Pańskiej.

przyjmuję was do uczestnictwa w dobrach duchowych tych Zakonów i Zgromadzeń, jak również w odpustach, które przez przywileje Stolicy Apostolskiej przyznane są wymienionym szkaplerzom”²⁶. Przynależność do szkaplerza wiązała się z udziałem w łaskach i zasługach odpowiadających im zakonów²⁷. Do tych łask należały także odpusty zupełne i częściowe, związane z miejscem i czasem. Aby je otrzymać, należało spełnić odpowiednie praktyki charakterystyczne dla poszczególnych szkaplerzy.

d) Medalik szkaplerzny

16 grudnia 1910 roku Pius X poprzez Dekret Świętego Oficjum zezwolił na zastąpienie tradycyjnego szkaplerza medalikiem szkaplerznym²⁸. Czytamy w dokumencie, że papież zezwolił na tę zmianę „dla nadania przeto jeszcze większego rozwoju temu pobożnemu zwyczajowi wpisywania się w szkaplerze”, ale jednocześnie podkreślił, iż „bardzo sobie życzy, aby wierni te szkaplerze nadal nosili w sposób dotychczasowy”. Papież nie zamknął drogi tradycyjnemu szkaplerzowi – pragnął, by dotychczasowa praktyka nadal trwała. Postanowienie papieskie wyrażone w Dekrecie dotyczy zatem dwóch możliwości praktykowania duchowości szkaplerznej: w tradycyjnej formie szkaplerza oraz w formie medalika.

W przytoczonym dokumencie nie ma mowy o tym, dlaczego zezwolono na zmianę szkaplerza na medalik szkaplerzny. W jednym z polskich komentarzy do Dekretu czytamy, że motywem ustanowienia medalika była sytuacja misyjna, głównie w Afryce. W gorącym klimacie noszenie szkaplerza na gołym ciele powodowało jego szybkie zniszczenie i po kilku dniach stawał się „bezsztaltnym i bezkolorowym gałganem, i na umyśle wiernych ujemne czynił wrażenie, na samo nawet pojęcie religii źle wpływające”²⁹. Dlatego wikariusze apostołscy pracujący na misjach poprosili o zmianę wełnianego szkaplerza na metalowy medalik. Papież przychylił się do tej prośby, rozciągając swoje postanowienie na wszystkie szkaplerze. Wyjątkiem był szkaplerz trzecich zakonów, – nie można go było zamienić na medalik.

²⁶ *Formula brevior benedicendi et imponendi quinque scapularia*, s. 296

²⁷ M. Nowodworski, *Encyklopedia Kościelna...*, podaje na s. 518-522 obowiązki i przywileje związane z różnymi szkaplerzami.

²⁸ AAS 3(1911), s. 22-23. Tłumaczenie pol. wraz z wyjaśnieniami Kongregacji Św. Oficjum. w: *Miesięcznik Pasterski* Płocki 6(1911) nr 2, s. 41-42.

²⁹ Tamże, s. 43. Czytamy tam również: „Dzienniki liberalne na tle tego przywileju Najwyższego Pasterza, rozpuściły wodze wyobraźni co do przyczyn jego ogłoszenia i przypisały je damom z arystokracji Rzymskiej, jakoby miały one podać prośbę, aby móc połączyć wymagania dworskiego stroju z łaskami przywiązanymi do noszenia szkaplerzy”.

Wygląd medalika szkaplerznego był dokładnie określony. Na jednej stronie znajdowało się wyobrażenie Jezusa wskazującego na Najświętsze Serce, a na odwrotnej stronie znajdował się wizerunek Maryi. Inne medaliki, choć godne noszenia, nie mogły zastąpić szkaplerza i nie były traktowane na równi z medalikiem szkaplerznym.

Medalik można nałożyć jedynie wtedy, gdy wcześniej został nałożony szkaplerz tradycyjny. Jeśli ktoś chciał zamienić kilka szkaplerzy na jeden medalik, to musiał najpierw przyjąć tyle tradycyjnych szkaplerzy, ile chciał zastąpić. W ten sposób po wypełnieniu przepisanych obowiązków można było uczestniczyć we wszystkich łaskach związanych z kilkoma szkaplerzami.

Medalik musiał być poświęcony przez kapłana upoważnionego do poświęcenia i nałożenia szkaplerza. Należało go poświęcić, czyniąc nad nim „prosty znak krzyża” tyle razy, ile zastępował on szkaplerzy. Można było uczynić to w chwili nałożenia tradycyjnego szkaplerza albo później. Jeśli medalik poświęcony został przed nałożeniem szkaplerza, ale nałożony po szkaplerzu, to osoba, która go przyjęła, mogła uczestniczyć we wszelkich łaskach z nim związanych. Jeśli poświęcony medalik nałożony został przed przyjęciem tradycyjnego szkaplerza, nie uczestniczyło się w łaskach, zasługach, odpustach. Aby było to możliwe, medalik musiał być zawieszony na szyi lub w godnym miejscu przypięty do ubrania. Przechowywanie medalika w domu, nawet blisko siebie, nie powodowało tych skutków.

Każdy nowy medalik musiał być poświęcony w taki sam sposób jak pierwszy, inaczej niż w przypadku powtórnego nałożenia szkaplerza, który nie wymagał już poświęcenia. Każdy kapłan tracił władzę poświęcania medalików po upływie pięciolecia od jej otrzymania. Mógł jednak czynić to nadal, jeśli przestrzegał zachowania wizerunków na medaliku. Władza subdelegowania do poświęcenia medalika została zniesiona mocą Dekretu.

Z pewnością noszenie medalika było łatwiejsze. Z drugiej jednak strony symbolika okrycia została odsunięta na drugi plan. Medalik nie jest szatą. Jeśli jednak był noszony nie ze wstydu do tradycyjnego szkaplerza czy tylko dla wygody, z pewnością dla danej osoby oznaczał to samo, co szkaplerz tradycyjny. Nastąpiło pewne uwewnętrznienie symboliki, które dawało możliwość równie głębokiego przeżycia związanego z duchowością szkaplerzną.

Czarny Szkaplerz Męki Pańskiej – wczoraj

Źródło szkaplerza należy poszukiwać w duchowej wizji, którą miał Paweł Daneo(i), późniejszy św. Paweł od Krzyża, założyciel Zgromadzenia Najświętsze-

go Krzyża i Męki Pana Naszego Jezusa Chrystusa (obecnie Zgromadzenie Męki Chrystusa – pasjoniści)³⁰. Latem 1720 roku Paweł (dokładnie nie pamiętał daty) wyszedł skupiony po komunii św. z kościoła karmelitów w Castellazzo (Piemont we Włoszech) i „został uniesiony w duchu”. Ujrzał w duchu samego siebie ubranego w czarny habit z krzyżem na piersi. Pod krzyżem znajdował się napis „Jezus”. Jednocześnie usłyszał wewnętrzny głos, który mówił: „To wskazuje jak czyste i bez zmazy powinno być serce, które ma nosić wyryte na sobie święte imię Jezus”. Podczas trzeciej wizji, jak pisze sam Paweł, dostrzegł, jak w duchu zostaje przekazana mu czarna tunika wraz ze znakiem krzyża i imieniem Jezus. Zawsze podkreślał, że była to wizja duchowa, wewnętrzna, w Bogu, gdyż nie widział żadnych cielesnych kształtów. Przyobleczenie czarnej tuniki wraz ze znakiem było łatwe do odczytania w ówczesnych czasach. Symbol ten oznaczał instytut zakonny, do którego założenia powinna się przyczynić osoba, która doświadczyła odpowiednich wizji³¹. Czarny Szkaplerz Męki Pańskiej symbolizuje habit pasjonistów, który Paweł ujrzał w widzeniu i który nosili i noszą pasjoniści.

Intencją Pawła nie było jedynie powołanie do życia instytutu zakonnego, którego członkowie nieustannie uobecniałyby mękę Pańską w swoich modlitwach, słowach i działaniu. Powoływał on także pośród osób świeckich grupy, których członkowie ożywiali w sobie pamięć męki Chrystusa, która jest wyrazem miłości Boga do człowieka i skutecznym zniszczeniem grzechu. Te świeckie grupy kierowały się nadanymi przez Pawła odpowiednimi przepisami, które uzyskiwały wcześniej aprobatę odpowiednich biskupów. W taki sposób powstały Bractwa Najświętszego Krzyża i Męki Pana Naszego Jezusa Chrystusa, na które pozwolenie wydał przełożonemu generalnemu Pius IX w 1861 roku. Ostatecznie bractwo zostało powołane do życia przy kościele pasjonistów *Scala Santa* w Rzymie w 1867 roku. Zanim jednak powstało, przełożony generalny Piotr Paweł od Matki Bożej Bolesnej w roku 1863 zwrócił się do Piusa IX z prośbą, by członkowie bractwa mogli przyjmować szkaplerz na znak przynależności do niego³². Początki szkaplerza związane są zatem z bractwem Męki Pańskiej, które od dwóch lat

³⁰ *Facultates et Ritus benedicendi Scapulare Nigrum Passionis ed Coronas Quinque Vulnerum D.N.J.X. cum elencho indulgentiarum*, Romae 1918 (dalej cytuję *Facultates et Ritus*); Czarny Szkaplerz Męki Pańskiej. Modlitwy i ćwiczenia pobożne ku czci Pana Jezusa Ukrzyżowanego i Matki Boskiej Bolesnej, Sadowie-Golgota 1948 (dalej cytuję: Czarny Szkaplerz Męki Pańskiej...).

³¹ F. GIORGINI, *Storia Della Congregazione della Passione di Gesù Cristo*. Vol. I. L'epoca del Fondatore (1720-1775), Pescara 1981, s. 65-67. W zgromadzeniu pasjonistów jest pewna tradycja, według której Pawłowi ukazała się Matka Boża odziana w czarny habit, a na piersi miała znak Męki Pańskiej: białe serce z wypisanymi w środku literami JXP (Jesu Christi Passio), nad nim czarny krzyż. Tak np. tradycja ta przedstawiona została w *Czarnym Szkaplerzu Męki Pańskiej...*, s. 7. Paweł mówił tylko o wizji duchowej. Później opowiadał, że odczuwał obecność Maryi, choć oczami jej nie dostrzegał.

³² *Sacra Rituum Congregatio* 30.07.1863 r. zatwierdziła swoim reskryptem ostatecznie ryt błogosławieństwa i nakładania szkaplerza. w: ACP, t. 14, s. 106.

mógł powoływać do istnienia przełożony generalny na mocy papieskiego zezwolenia³³. Szkaplerz miał być zewnętrzną oznaką przynależności do bractwa.

Można w tym momencie postawić pytanie, czy istniała możliwość przyjęcia szkaplerza i nienależenia do bractwa. Zatwierdzony ryt poświęcenia i nałożenia szkaplerza w swoim tytule wyraźnie stwierdzał, że dotyczy on członków Bractwa Męki Pańskiej. Nałożenie szkaplerza wiązało się zatem z przynależnością do bractwa. Jednak w *Animadversiones* do zatwierdzonego rytu poświęcenia i nałożenia szkaplerza możemy wyczytać, że dotyczy członków Bractwa Męki Pańskiej, ale można go stosować do wszystkich wiernych. Dodano też, że w przypadku wydania rytu drukiem, te ograniczające słowa należy ominąć³⁴. Odpowiedź na postawione wyżej pytanie wydaje się więc być twierdząca. Ostatecznie jednak Pius IX 23 czerwca 1876 roku, na prośbę przełożonego generalnego zezwolił, by Szkaplerz Męki Pańskiej mogli przyjmować i nosić wszyscy wierni. Miał on być poświęcony i nałożony zgodnie z rytym zaaprobowanym wcześniej, w 1863 roku. Można zatem wnioskować, że to, co ryt przewidywał jako możliwość, w zgromadzeniu pasjonistów nie było brane pod uwagę. Kontynuowano praktykę nakładania szkaplerza wraz z jednoczesną przynależnością do bractwa. Stąd też prośba przełożonego generalnego, do której przychylił się Pius IX³⁵. W ten sposób ukształtowała się praktyka, by wierny należący do bractwa nosił też szkaplerz. W pięćdziesiątą rocznicę kanonizacji św. Pawła od Krzyża Benedykt XV istniejące przy *Scala Santa* bractwo podniósł do godności *Archisodalitatis ad honorem seu Primariae*, nadając mu tym samym wieczyste pierwszeństwo wśród innych³⁶. Przynależność do bractwa nie wiązała się z jakimiś obowiązkami, których niespełnienie oznaczałoby grzech. Członkowie byli jedynie w sumieniu zobowiązani rozważać codziennie mękę Pańską, przystępować często do sakramentów i, zwłaszcza w piątki, praktykować formy umartwienia ciała³⁷. Zewnętrznym znakiem przynależności do bractwa był noszony Czarny Szkaplerz Męki Pań-

³³ *Elenchus Facultatum et Gratiarum Congregationis D.N.J.X.* z 1867 r w numerze 77 podaje, że przełożony generalny, mocą udzielonego pozwolenia otrzymanego w 1862 r., może delegować rektora kościoła lub moderatora bractwa do poświęcenia i nałożenia szkaplerza. Świadczyłoby to, że szkaplerz istniał już przed rokiem 1863. Niestety, ani w archiwum domu generalnego pasjonistów w Rzymie, ani w archiwach watykańskich nie odnajdujemy odnośnego dokumentu. Prawdopodobnie chodzi o reskrypt z 30.07.1863 (dzień i miesiąc są te same) z pomyłkowo umieszczonym rokiem 1863. ACP, t. 14, s. 107, prz. 1.

³⁴ „Unde merito in libello typis impresso dicta verba restrictiva supprimi solent”. w: ACP, t. 14, s. 109.

³⁵ PIUS IX, *Quae ad religionem* (23.07.1876). w: ACP, t. 14, s. 113-114.

³⁶ BENEDYKT XV, *List Apostolski Probe novimus* (26.02.1918). w: ACP, t. 14, s. 329.

³⁷ *Facultates et Ritus...*, s. 8. W zgromadzeniu pasjonistów powstały specyficzne formy modlitw służących rozpamiętywaniu męki Pańskiej. Są to: koronka do pięciu ran Pana Jezusa, Stopnie Męki Pańskiej, Godziny Męki Pańskiej, których odmawianie wiązało się z ascetycznym aktem budzenia się i wstawania w nocy oraz koronka do Matki Boskiej Bolesnej.

skiej. Nie każdy wierny, który nosił szkaplerz, należał do bractwa. Każda jednak osoba przyjmująca szkaplerz była wpisywana do księgi szkaplerznej³⁸.

Czarny Szkaplerz Męki Pańskiej jest wykonany z czarnego sukna (wełna) i ma kształt prostokąta. Na jednej części szkaplerza znajduje się symbol pasjonistów: białe serce zwieńczone krzyżem, w środku którego znajduje się napis *Jesu Xpi Passio* (Męka Jezusa Chrystusa), a pod nim trzy gwoździe. W rogach znajdują się elementy symbolizujące mękę Pańską: chusta św. Weroniki, korona cierniowa, krzyż i kolumna do biczowania. Na drugiej znajduje się obraz Chrystusa na krzyżu z napisem *Sit semper in cordibus nostris* (Niech [Męka Jezusa Chrystusa] będzie zawsze w naszych sercach). Na innej wersji szkaplerza widnieje z jednej strony symbol pasjonistów, a na drugiej krucyfiks. Na obu częściach pod spodem widnieje łaciński napis *Sit semper in cordibus nostris*³⁹.

Początkowo obowiązki i przywileje związane z noszeniem szkaplerza nie były określone. Wiązało się to z faktem przynależności do bractwa. Przyjmujący szkaplerz jako członek bractwa podejmował działania wraz z formami pobożności przyjętymi w bractwie. Niewywiązanie się z obowiązków (modlitw, medytacji, umartwień), nie powodowało grzechu. Osoba przyjmująca szkaplerz miała właściwie jedną podstawową powinność: „noszenia na sobie szkaplerza, poświęconego przez ojca pasjonistę lub innego upoważnionego kapłana. Może go zastąpić medalik szkaplerzny. Nie popełnia jednak grzechu, kto go nie nosi”⁴⁰. Osoba należąca do szkaplerza nie musiała odmawiać specjalnych modlitw oraz przyjmować komunii świętej. Taki obowiązek miał ten, kto chciał uzyskać odpust (z odpustem są związane konkretne praktyki pobożnościowe)⁴¹. „Dla osiągnię-

³⁸ [porównaj z przypisem 30 - źródło i 40] W najstarszym klasztorze pasjonistów w Polsce, w Przasnyszu, nie zachował się dokument stwierdzający powstanie bractwa. W archiwum domu generalnego pasjonistów w Rzymie zachowała się jednak lista osób chętnych do wpisania się do bractwa z dołączoną do niej prośbą o włączenie ich do jakiegoś rzymskiego oddziału Archikonfraterni. Bractwo jednak musiało powstać, o czym świadczy wydana na potrzeby bractwa, cytowana powyżej, broszurka pt. *Czarny Szkaplerz Męki Pańskiej...*, zob. H.D. WOJTYSKA, *Historia Zgromadzenia Pasjonistów w Polsce*, t. 1, Łódź 2006, s. 227-228. Bractwo takie powstało w drugim klasztorze pasjonistów w Polsce, ale już po II wojnie światowej. Bractwo przy kościele pasjonistów pod wezwaniem Opieki św. Józefa (obecnie Chrystusa Króla) erygował, po otrzymaniu pisemnej zgody od miejscowego ordynariusza, przełożony generalny zgromadzenia Malcolm La Velle dnia 15 czerwca 1958 roku. Tekst aktu erekcyjnego. w: *Echo Ojca Bernarda*, 2005, nr 33, s. 33-34.

³⁹ Najstarsze opisy szkaplerza mówią o nim, że ma być koloru czarnego, na części noszonej na plecach powinny znajdować się znaki męki Chrystusa, w postaci oznaki noszonej przez pasjonistów na habicie (biały krzyż wystający z białego serca i w nim trzy gwoździe oraz napis JXP [Męka Jezusa Chrystusa]) z dodanym mottem «Niech zawsze będzie w sercach naszych». *Scapulare debet esse nigri coloris, et in anteriora panniculo praeseferr signa Dominicae Passionis, idest, iuxta communem usum, signum Passionis, quo sodalis nostri sinistrae tunice parti deferent, Derbis circum circa passim additis: «sit semper in cordibus nostris»*. w: ACP, t. 14, s. 107.

⁴⁰ *Czarny Szkaplerz Męki Pańskiej...*, s. 8.

⁴¹ Tamże.

cia jednak celu tego nabożeństwa każdy wpisany członek poświęci co dzień przynajmniej krótki czas na rozpamiętywanie Męki Pana Jezusa, a nawet wśród zajęć zwykłych będzie się starał wynurzać Mu swe serce, odmawiając gorące akty strzeliste do P. Jezusa Ukrzyżowanego i M. B. Bolesnej. Można również odmawiać Stopnie Męki Pańskiej, koronkę do pięciu Ran Pana Jezusa oraz w dzień piątkowy odprawiać drogę krzyżową i około trzeciej po południu odmawiać 5 Ojcze nasz i Zdrowaś Maryja ku uczczeniu konania i śmierci Pana Jezusa na krzyżu”⁴² Mimo że nie są to zobowiązania do modlitewnych praktyk, to nie należy traktować ich jedynie jako propozycji swobodnej praktyki. Można mówić tu raczej o przekonywującej zachęce, ponieważ szkaplerz ma swoje głębokie źródło w różnych formach objawień. Ponadto istnieją świadectwa tych, którzy identyfikując się z daną formą życia, którą habit czy szkaplerz wyrażały, osiągnęli chwałę świętości. Głębszym sensem tych praktyk jest cel nabożeństwa, a jest nim uczestnictwo w duchowości, podjęcie pewnej specyficznej formy życia, której szkaplerz jest symbolem i o której nieustannie przypomina tym, którzy go noszą. Nie chodzi zatem o ściśle wymagania prawne czy wymagania sumienia obowiązujące pod groźbą grzechu, ale o wskazanie środków umożliwiających świadome kroczenie drogą ku świętości. Szkaplerz jest zatem jedną z duchowych dróg, po których człowiek zmierza do swojego celu.

Z noszenia szkaplerza wynikają korzyści duchowe. „Wpisani do szkaplerza wchodzi w łączność duchową ze Zgromadzeniem OO. Pasjonistów oraz biorą udział w odpustach i w zasługach za ich dobre uczynki”⁴³. Innym zatem rodzajem środków (poza modlitwami i umartwieniami), którymi Kościół dysponuje i których ze swego skarbcza udziela na drodze realizacji duchowości pasyjnej związanej ze szkaplerzem są odpusty, czyli darowanie kary doczesnej za grzechy złagodzone co do winy. Od samego początku noszący szkaplerz korzystali z odpustów związanych z przynależnością do Bractwa Męki Pańskiej⁴⁴. Od momentu gdy przyjęcie szkaplerza przestało być jednoznaczne z przynależnością do bractwa, dawane były liczne odpusty wszystkim, którzy nosili szkaplerz. Ostatecznie

⁴² Tamże, s. 8-9.

⁴³ Tamże, s. 9.

⁴⁴ Zbiór wszystkich odpustów związanych z przynależnością do bractwa zebrany jest w *Collectio Facultatum et Indulgentiarum Congregationis SS. Crucis et Passionis D. N. Jesu Christi*, Romae 1958, nn. 159-160.

Święta Penitencjaria Apostolska ustaliła 21 grudnia 1935 roku rodzaje i liczbę odpustów związanych ze Szkaplerzem Męki Pańskiej⁴⁵.

Warto zwrócić uwagę na to, że odpowiednie praktyki religijne nie wystarczyły dla uzyskania odpustu. Istotne były także inne, drobiazgowo przepisane dotyczące samego szkaplerza w jego materialnej formie, sposobu i czasu noszenia. Te przepisy dotyczyły wszystkich zaaprobowanych szkaplerzy. Należało więc nosić szkaplerz wykonany z wełny (S. C. Indul. 18.08.1868), w czarnym kolorze (S. C. C. 30.06.1863), o kształcie podłużnym (prostokątnym) lub kwadratowym, nie zaś okrągłym lub owalnym (S. C. Indul. 18.08.1863), oraz nosić go w taki sposób, by dwie jego części zwisały na piersiach i plecach (S. C. Indul. 12.02.1840), na ubraniu lub pod ubraniem (S. C. Indul. 12.03.1855), w dzień i w nocy. Gdy wymienione warunki nie były spełnione, uzyskanie odpustu, przywiązanego do konkretnego dnia, było zawieszone (S. C. Indul. 12.02.1840). Szkaplerz można zdjąć jedynie na krótki czas i z racjonalnej przyczyny (np. do umycia ciała). Jeśli ktoś długo nie nosił szkaplerza, mógł go ponownie sobie nałożyć – odpowiedni kapłan nie był konieczny (S. C. Indul. 27.05.1857)⁴⁶. Dla uzyskania odpustu potrzebna była postawa wewnętrzna połączona z zewnętrznym znakiem przynależności do określonej duchowości. Szkaplerz nieustannie noszony przez wiernych można zatem traktować jako warunek konieczny uzyskania odpustów (oczywiście ważne były także akty pobożności i umartwienia). Jest to konsekwencja uczestnictwa w duchowości zakonnej oraz przypisanych jej odpustów i zasług. Szkaplerz jest zewnętrznym znakiem tego uczestnictwa.

Szkaplerz – praktyka dziś zapomniana?

Szkaplerz nie stał się przeżytkiem, choć coraz rzadziej się o nim mówi, a tradycyjne bractwa są zastępowane nowymi ruchami religijnymi. Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów polskich zawierają błogosławieństwo i nałożenia szkaplerza⁴⁷. Przepisy liturgiczne nie są tak drobiazgowo jak te, które

⁴⁵ ACP 14, s. 116-118. Zgodnie z dokumentem do szkaplerza dołączone były następujące odpusty. Odpust zupełny: w dzień wpisania, w uroczystości Męki Pańskiej, Matki Boskiej Bolesnej, Bożego Ciała, Znalezienia św. Krzyża, Najświętszej Krwi, Podwyższenia św. Krzyża, Siedmiu Boleści N.M.P., św. Odkupiciela, św. Jana Ewangelisty, w każdy piątek po odprawieniu rozmyślenia o męce Pańskiej przez 15 minut, na sposób Porcjunkuli za każdym nawiedzeniem kościoła w uroczystość św. Pawła od Krzyża; częstkowy: 7 lat za każdorazowe odmówienie Stopni Męki Pańskiej, 5 lat za nawet krótkie rozmyślenie o męce Pańskiej, 500 dni za spełnienie dobrych uczynków i umartwień albo za uczęszczanie na kazania o męce Pańskiej.

⁴⁶ ACP, t. 14, s. 118.

⁴⁷ *Obrzędy Błogosławieństw dostosowane do zwyczajów polskich*, t. 2, Katowice 1994, s. 184-191.

istniały wcześniej. Stanowią one, że błogosławieństwo szkaplerza i nałożenie go powinno dokonać się „podczas jakiegoś wspólnego obrzędu”, celebrans dokonujący obrzędu nie jest jednak określony. Należy odwołać się tu do ogólnych postanowień dotyczących szafarza błogosławieństw, którym może być każdy prezbiter, o ile nie są one zastrzeżone papieżowi lub biskupom oraz diakon, jeśli prawo na to wyraźnie zezwala⁴⁸. Jeśli nałożenie szkaplerza oznacza jednocześnie przyjęcie do bractwa związanego z jakimś instytutem zakonnym, to obrzędu tego powinien dokonać członek tego instytutu lub osoba delegowana przez kompetentnych przełożonych. Została zachowana tradycja dotycząca wykonania szkaplerza, pobłogosławienia i nałożenia go oraz zastąpienia medalikiem. Najpierw należy nałożyć pobłogosławiony szkaplerz wykonany z odpowiedniego materiału i w sposób określony dla konkretnego bractwa czy stowarzyszenia. Dopiero potem można zastąpić go medalikiem. Obrzęd nie wspomina o łączeniu szkaplerzy, liczbie błogosławieństw czynionych nad medalikiem i pobłogosławieniu kolejnego medalika. Nie wydaje się, by każdorazowe nałożenie szkaplerza wiązało się z koniecznością ponownego pobłogosławienia medalika (zwłaszcza że obrzęd pobłogosławienia i nałożenia szkaplerza nie przewiduje pobłogosławienia medalika). Można to uczynić każdą formułą na to przeznaczoną. Każdy nowy medalik powinien być poświęcony. W obrzędzie została zwrócona uwaga na to, że przyjęcie do bractwa – które tym samym włącza duchowo do odpowiedniego instytutu zakonnego – powinno się dokonać przy szczegółowym zachowaniu norm własnych instytutu.

Szkaplerz nie jest przeżytkiem. Dowodem na to są osoby, którzy się do niego przyznają. Jan Paweł II podczas siódmej pielgrzymki do Polski, 16 czerwca 1999 roku w Wadowicach powiedział: „W sposób szczególny chcę pozdrawić ojców karmelitów bosych z wadowickiej Górki. (...) Jak za lat młodzieńczych wędruję w duchu do tego miejsca szczególnego kultu Matki Bożej Szkaplerznej, które wywierało wielki wpływ na duchowość ziemi wadowickiej. Sam wyniosłem z tego miejsca wiele łask, za które dziś Bogu dziękuję. A szkaplerz do dziś noszę, tak jak go przyjąłem u karmelitów na Górze, mając kilkanaście lat”⁴⁹.

Czarny Szkaplerz Męki Pańskiej – dziś

Bractwo Męki Pańskiej oraz Czarny Szkaplerz Męki Pańskiej jako tradycyjne formy uczestnictwa wiernych w duchowości zgromadzenia pasjonistów dziś już zanikły. Ostatnie bractwo związane z polskimi klasztorami pasjonistów zosta-

⁴⁸ KPK, kan. 1169 §§ 2-3.

⁴⁹ JAN PAWEŁ II, *Dzieła zebrane*, t. 9, Kraków 2008, s. 880.

ło ustanowione przy klasztorze w Sadowiu w 1958 roku. W archiwum prowincji pasjonistów w Warszawie znajduje się dokument sformułowany przez autora w liczbie pojedynczej, niestety niepodpisany, pt. *Uwagi i sugestie odnośnie duszpasterstwa liturgicznego w kościołach OO. Pasjonistów*, który nawiązuje do soborowej Konstytucji o Liturgii Świętej z 1963 roku⁵⁰. Wśród licznych zaleceń czytamy: „Ożywić działalność Bractwa Męki Pańskiej. Wyznaczyć przy każdym kościele jednego z ojców na moderatora Bractwa. Prowadzone roztropnie będzie przyciągało ludzi do kościoła, przyczyni się do ożywienia i zwiększenia liczby uczestników na nabożeństwach pozaliturgicznych. Oczywiście dla Bractwa należałoby organizować dodatkowe nabożeństwa z konferencjami” (II.2.c). Z zestawienia 1958 roku i 1963 roku można wywnioskować, że bractwo w Sadowiu raczej się nie przyjęło wśród wiernych, skoro kilka lat później mówi się o tym, by ożywić działalność bractwa. Może zabrakło „roztropnego prowadzenia”? Może bractwo wraz ze szkaplerzem nie znalazło podatnego gruntu? A może pojawiły się inne chwytliwe formy duszpasterstwa i organizacji kościelnych, które stały się bardziej pociągające? Pytań można stawiać więcej, ale odpowiedź na nie wymagałaby badań z zakresu socjologii religii. Bez wątpienia na skutek soborowej odnowy i nacisku na propagowanie nowych form kultu i nabożeństw wiele starszych form staje się niezrozumiałymi i mało odpowiadającymi wrażliwości i potrzebom duchowym współczesnych wiernych. Pasjoniści w Polsce starali się jednak propagować pasyjnego ducha czy to podczas misji i rekolekcji, czy w duszpasterstwie przy powierzonych im parafiach, czy w skali ogólnopolskiej. Pojawił się młodzieżowy ruch o nazwie Getsemani, bazujący na duchowości oazowej. Nie rozwinął się jednak. W przeciwieństwie do Rodziny Matki Piękną Miłości. Ruch ten przyjął jako hasło zachętę Jana Pawła II „by nie marnowało się cierpienie”⁵¹. W duchu łączności z męką Chrystusa członkowie RMPM ofiarowują swe cierpienia w intencjach Kościoła i w swoich własnych. Z pewnością ich życie przepełnione jest duchem pasyjnym, wokół którego skupia się duchowość zgromadzenia pasjonistów. Niestety, nie uczestniczą oni, jak członkowie szkaplerza, w łaskach i zasługach wyjednywanych modlitwą i praktykami pokutnymi pasjonistów⁵².

Pośród postanowień Kapituły Generalnej Pasjonistów w 2000 roku w dokumencie końcowym można przeczytać polecenie, by „Zgromadzenie podtrzymywało i ożywiało ruchy świeckich pasjonistów, gdzie one już istnieją, i zachęcało

⁵⁰ Archiwum Polskiej Prowincji Zgromadzenia Pasjonistów, nr katalogowy J.4.

⁵¹ Rodzina liczy już ok. 63 tys. członków. Dane na koniec maja 2009 r. przekazane od moderatora RMPM.

⁵² Dla zachęcenia wiernych do praktykowania pobożności pasyjnej pasjoniści drukują odpowiednie modlitewniki, ułatwiające tę drogę chrześcijańskiego doskonalenia, np. *Kreuzeslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch zum Leiden Christi*, Regensburg 1996; D. BUSZTA, *Modlitewnik Pasyjny. Nabożeństwo do Męki Chrystusa i Matki Bożej Bolesnej*, Sadowie-Golgota 2003.

do tworzenia tam, gdzie ich jeszcze nie ma”⁵³. Pojęcie świeckiego pasjonisty pasowałoby do określenia członka pasjonistowskiego bractwa lub szkaplerza, gdyż należy on duchowo do zgromadzenia pasjonistów. Współczesna działalność pasjonistów ukazuje jednak, że pod tym pojęciem kryją się członkowie szeroko rozumianej rodziny pasjonistów (*Familia Passionista*). Może znakiem rozpoznawczym dla nich stałby się szkaplerz zamiast małego serduszka przyczepionego do ubrania na piersi, na wzór serca noszonego przez pasjonistów na habicie?

Co można zatem powiedzieć o funkcjonowaniu Czarnego Szkaplerza Męki Pańskiej współcześnie? Szkaplerz w zgromadzeniu pasjonistów pojawił się jako znak przynależności do Bractwa Męki Pańskiej. Należy więc zacząć od samego bractwa i jego aktualnej pozycji w strukturach Kościoła i zgromadzenia. Ostatnie przedsoborowe wydanie *Collectio Facultatum et Indulgentiarum Congregationis Passionis* z 1958 roku w numerach 13–22 przedstawia wszystkie przywileje, które przysługiwały pasjonistom w zakresie bractw, trzecich zakonów i sodalicii. Wszystkie te przywileje nie mają już mocy prawa, ponieważ KPK w 1983 roku zreorganizował dotychczasowe stowarzyszenia, nadając im inny charakter. Przywilej zawarty w numerze 13 dawał możliwość zakładania przez przełożonego generalnego zarówno przy kościołach pasjonistów, jak i przy innych kościołach, za zgodą ordynariusza miejsca, jednego bractwa pod wezwaniem Najświętszego Krzyża i Męki Pana Naszego Jezusa Chrystusa. Łączyło się to z udzieleniem bractwu wszelkich łask duchowych i odpustów, które istniały w zgromadzeniu pasjonistów. W przypadku gdy przełożony zakładał bractwo przy kościele pasjonistów, nie potrzebował żadnej zgody miejscowego ordynariusza. Natomiast gdy czynił to przy jakimkolwiek innym kościele, zgoda ta była wymagana. KPK z 1917 roku w kan. 686 na nowo unormował zakładanie i zatwierdzanie stowarzyszeń (dotychczas należało to do kompetencji papieża i ordynariusza miejsca). Na podstawie przywileju Stolicy Apostolskiej mogły zakładać je inne osoby, które przywilej ten uzyskały (kan. 686 §2). Przywilej ten miał generał pasjonistów od 1861 roku i nie utracił go na mocy przepisów KPK z 1917 roku⁵⁴. Bractwo miało charakter stowarzyszenia kościelnego, a jego celem było popieranie doskonalszego życia chrześcijańskiego wśród członków dla wykonywania dzieł pobożności i miłości chrześcijańskiej oraz dla pomnożenia kultu publicznego (kan. 685)⁵⁵. Na mocy kan. 686 §3 przełożony generalny zanim erygował brac-

⁵³ Kapituła Generalna 2000, *Dokument końcowy*, 5.6, pkt 1,3.

⁵⁴ Takie bractwo powstało w 1958 r. przy kościele pasjonistów w Sadowiu k. Ostrowa Wielkopolskiego.

⁵⁵ Od stowarzyszeń kościelnych należy odróżnić stowarzyszenia świeckie, które istniały dla celów religijnych (pełnienie uczynków miłosierdzia chrześcijańskiego, własne uświęcenie). Nie wymagały one założenia ani zatwierdzenia przez władzę kościelną. F. BĄCZKOWICZ, *Prawo kanoniczne*, t. 1, Opole 1957, s. 763.

two, musiał otrzymać na piśmie pozwolenie miejscowego ordynariusza. Było ono zawarte w pozwoleniu ordynariusza na założenie domu zakonnego. Bractwo mogło powstać przy kościele tego domu, pod warunkiem że nie stanowiło ono ciała organicznego, tzn. takiego, które ma prezesa, radców, skarbnika, czyli zarząd złożony z członków stowarzyszenia (i przez nich wybierany). W kanonicznym znaczeniu zorganizowane ściśle hierarchicznie są bractwa, sodalicje i trzecie zakony. Stowarzyszeniami bez ciała organicznego były stowarzyszenia szkaplerzne, Cudownego Medalika, sodalicje mariańskie⁵⁶. Zanim przełożony generalny erygował bractwo w Sadowiu, otrzymał zezwolenie od ordynariusza miejsca, o czym wspomina w akcie erekcyjnym. Nie było ono wymagane, gdyż zawarte było w pozwoleniu na założenie domu zakonnego, jeśli bractwo nie miało być ciałem organicznym. Jeśli zatem istniała zgoda, to należy przyjąć, że zamysłem przełożonego generalnego było erygowanie bractwa jako stowarzyszenia organicznego ze ściśle określoną strukturą hierarchiczną. Zgodnie z przepisami kan. 684-699 bractwo uzyskiwało osobowość prawną w momencie wydania dekretu erekcyjnego, miało swój tytuł, statut, podlegało wizytacji ordynariusza miejsca w sprawach związanych z zewnętrzną działalnością, mogło posiadać majątek, musiało corocznie składać sprawozdanie ordynariuszowi miejsca, dokonywało zebrań i wyborów, miało moderatora i kapelana. Nie zachowały się jednak księgi wpisów do stowarzyszenia, statuty czy sprawozdania bractwa erygowanego w Sadowiu, należy więc wnioskować, że w praktyce zachowało jednak charakter bractwa szkaplerznego⁵⁷.

KPK w 1983 roku w nowy sposób ujęła stowarzyszenia istniejące w Kościele. Kodeks nie odwołał przywilejów udzielonych przez Stolicę Apostolską, które są aktualne (kan. 4). Zgodnie z tą normą przełożony generalny może nadal powoływać bractwa, musi jednak określić ich charakter zgodnie z postanowieniami KPK. Bractwo powoływane na mocy przywileju ma charakter stowarzyszenia duchowego, nie zaś kanonicznego. Aby mogło stać się stowarzyszeniem kanonicznym, musi nastąpić interwencja ordynariusza miejsca, który potwierdzi statuty stowarzyszenia (nawet wtedy gdy zostało erygowane przy kościele pasjonistów). By bractwo mogło zaistnieć jako stowarzyszenie kanoniczne, powinno posiadać statuty zgodnie z kan. 304. Potwierdzenie statutów oznacza, że bractwo może stać się stowarzyszeniem prywatnym, które następnie może starać się o uzyskanie osobowości prawnej. Zgodnie z kan. 322 oraz 312 §1,3⁰ na mocy apo-

⁵⁶ F. BĄCZKOWICZ, *Prawo kanoniczne...*, s. 765.

⁵⁷ W klasztorze w Sadowiu znajduje się księga, do której wpisywane są osoby przyjmujące szkaplerz. Nazywa się „Czarny Szkaplerz – Sadowie”. Wskazuje to, że istnieje obecnie działające stowarzyszenie szkaplerzne o charakterze duchowym. Znajdujące się w niej wpisy świadczą o żywotności praktyki szkaplerznej (1986 r. – 68 wpisów; 1987 r. – 58; 1988 r. – 1 wpis; 1989 r. – 2 wpisy; od 5.11.205 r. do 31.05.2009 r. – 321 wpisów).

stolskiego przywileju władzą kompetentną do erygowania diecezjalnego stowarzyszenia prywatnego jako osoby prawnej kompetentny jest nadal przełożony generalny. Wymagane jest do tego pozwolenie biskupa diecezjalnego (kan. 312 §2), „jednakże zezwolenie udzielone przez biskupa diecezjalnego na erekcję domu instytutu zakonnego zawiera w sobie także zezwolenie na erekcję w tymże domu lub złączonym z nim kościele stowarzyszenia, które jest właściwe temu instytutowi” (kan. 312 §2). Bractwo może zatem zaistnieć przy kościołach i domach zakonnych pasjonistów lub przy jakimkolwiek innym kościele jako stowarzyszenie prywatne i może nabyć osobowość prawną. Nie wydaje się jednak, by Bractwa Męki Pańskiej funkcjonowały jako stowarzyszenia prywatne z osobowością prawną czy bez niej. Zbliżają się one w swej strukturze do stowarzyszeń przewidzianych w kan. 303, które istnieją jako trzecie zakony lub otrzymują inną nazwę. Są to stowarzyszenia wiernych, którzy żyjąc nadal w świecie, dążą do osiągnięcia chrześcijańskiej doskonałości i prowadzą działalność apostolską poprzez uczestnictwo w duchu instytutu zakonnego i pod jego wyższym kierownictwem. Te stowarzyszenia mogą powstawać przy każdym instytucie zakonnym. Nie jest więc konieczne odwoływanie się do apostolskiego przywileju. Powołanie stowarzyszenia przy domu zakonnym nie wymaga zatem nowego pozwolenia biskupa diecezjalnego, ponieważ jest ono już zawarte w zezwoleniu na erygowanie tegoż domu.

Tam gdzie istnieją Bractwa Męki Pańskiej, należy je pielęgnować lub erygować je zgodnie z obowiązującymi przepisami. Pomiędzy bractwami nie ma żadnej zależności prawnej, łączą je duchowe więzi. Bractwa mają charakter duchowego stowarzyszenia wiernych, którzy uczestniczą w różnego rodzaju odpustach, przywilejach i łaskach duchowych, które Stolica Apostolska nadała instytutowi zakonnemu.

Uczestnictwo w życiu instytutu zakonnego poprzez przyjęcie szkaplerza czy członkostwo w bractwie oznaczało korzystanie z łask, przywilejów i odpustów nadanych temuż instytutowi. Przynależność do Czarnego Szkaplerza Męki Pańskiej dawała możliwość uzyskania licznych odpustów, o których już wcześniej było wspomniane. Kwestia odpustów została całkowicie zreorganizowana przez Pawła VI w Konstytucji Apostolskiej *Indulgentiarum doctrina* z 1 stycznia 1967 roku⁵⁸. W odniesieniu do wykazu odpustów zakonów, zgromadzeń, stowarzyszeń żyjących we wspólnocie bez ślubów, instytutów świeckich, pobożnych stowarzyszeń wiernych papież zalecił, by były jak najszybciej przejrzane (Normy, n. 14) i przedstawione w ciągu roku Świętej Penitencjarii Apostolskiej. Po dwóch latach od ukazania się Konstytucji Apostolskiej wszystkie odpusty, które nie zostały zatwierdzone, straciły swoją moc (Normy, przepisy końcowe). Zgromadze-

⁵⁸ AAS 59 (1967), s. 5-24.

nie pasjonistów nie przedstawiło Penitencjarii wykazu przejranych odpustów ponieważ te istniejące w zgromadzeniu pokrywały się z tymi odpustami zawartymi w *Enchiridion Indulgentiarum* wydanym przez Penitencjarię Apostolską. W odniesieniu do szkaplerza czytamy w numerze 17 Norm dodanych do Konstytucji: „wierny, który pobożnie używa przedmiotu pobożności (krucyfiks, krzyż, różaniec, szkaplerz, medalik) poświęconego właściwie przez jakiegokolwiek kapłana, uzyskuje odpust częstkowy”. Wymagane jest spełnienie warunków dla uzyskania odpustu częstkowego, czyli wykonywanie z sercem skruszonym czynności, dzięki której można dostać odpust częstkowy.

Duchowość związana ze szkaplerzem z pewnością nie zaniknęła, choć wraz ze zmieniającymi się czasami i potrzebami wiernych ustąpiła miejsca innym formom pobożnościowych praktyk umożliwiającym dążenie do chrześcijańskiej doskonałości. Samo nałożenie szkaplerza, poza skutkami duchowymi, nie powoduje skutków prawnych związanych z przynależnością do ewentualnie istniejącego bractwa. Taki skutek jest możliwy jedynie wtedy, gdy w momencie nakładania szkaplerza wyraźnie jest to zaznaczone. W przeciwnym razie należy stosować się do przepisów, które wyraźnie określają sposób, w jaki można stać się członkiem bractwa.

Na zakończenie obrzędu błogosławieństwa i nałożenia szkaplerza celebrans, zwracając się do nowych współbraci, podkreśla duchowe skutki szkaplerza tymi słowami: „Przez nałożenie tego szkaplerza zostajecie przyjęci do zakonnej rodziny NN. i wezwani do ofiarnej służby Chrystusowi i Jego Kościołowi zgodnie z duchem tego zakonu. Abyście mogli czynić to doskonale, ja mocą udzielonej mi władzy dopuszczam was do uczestnictwa we wszystkich duchowych dobrach tej rodziny zakonnej”⁵⁹.

Summary

The scapular spirituality refers to convents and confraternities. Scapular is a sign of participation in a particular convent's spirituality with its praxis that rises to obtain spiritual goods. Various types of scapulars are described complying their spiritual notions and legal regulations such as symbolism, appearance, manners of wearing, some rules of blessing and putting scapulars on and privileges and graces connected with it. On such a background the Black Scapular of the Passion is presented, its history, its inspiration and rules of wearing. Then its present role is showed since the other forms of devotion have replaced the scapular spirituality.

⁵⁹ *Obrzędy Błogosławieństw ...*, s. 190.

W cieniu krzyża.

Pasyjny wymiar życia i dzieła misyjnego Arnolda Janssena

Wprowadzenie

Misyjne Zgromadzenie Słowa Bożego, założone w 1875 roku w Steyl – nad brzegiem Mozy w Holandii – od samego początku rozwijało się z niezwykle dynamicznym rozmachem. Wskazywano na wiele czynników, które zaważyły na dynamice jego rozwoju: fachowo wykształceni bracia zakonnicy, centralizm strukturalny, międzynarodowość, wykorzystanie nauki w służbie misjom, solidna formacja, szkolenictwo, apostołstwo prasy, rekolekcje i misje ludowe oraz apostołat świeckich¹. Wnikając w życie fundatora tego dzieła – ojca Arnolda Janssena – można odnieść wrażenie, że niewystarczająco uwzględniono znaczenie wymiaru pasyjnego w jego duchowości i działaniu apostołskim. Był to niewątpliwie decydujący czynnik w powodzeniu tego dzieła. W tym kontekście nabierają znaczenia słowa Alberta Einsteina, umieszczone rzekomo na ścianie jego biura w Princeton: „Nie wszystko, co się liczy, da się policzyć, i nie wszystko, co da się policzyć, liczy się”².

Dla ojca Arnolda Janssena krzyż Chrystusa miał fundamentalne znaczenie. Był jego motywacją i stanowił o jego sile trwania w przeciwnościach. Podziwiając niezwykle dynamizm dzieła misyjnego Janssena, trzeba pamiętać, że rozwijało się ono w cieniu krzyża, a jego założyciel był niezwykle pokornym i gorliwym

¹ Niektóre przyczyny rozwoju zostały omówienie w opracowaniach. Por. *Historia naszego Zgromadzenia* red. F. Bornemann, Romae 1988, Analecta 54/5; P. SESSOLO, *I Missionari Verbiti*, Varone di Riva del Garda 2003; A. MIOTK, „Dynamizm i nowatorskie inicjatywy Zgromadzenia Misyjnego ze Steyl”, w: *Werbiści a badania religiologiczne*, red. A. Wąs, Warszawa 2005, s. 100-116.

² Człowiek z natury jest skłonny przypisywać empirii to, co ma decydujący wpływ na rozwój wielkich dzieł. Zwłaszcza w dobie postępu naukowego i mentalności utylitarnej zapomina się o roli czynnika duchowego w genezie wielkich przedsięwzięć ludzkich.

uczniem w Chrystusowej szkole krzyża. Niniejsze opracowanie ma przybliżyć pasywny wymiar życia duchowego o. Arnolda Janssena i wpływ jaki to miało na jego dzieło.

Wpływ domu rodzinnego: droga krzyżowa

W bogobojnej rodzinie Janssenów możemy dopatrywać się elementów, które wpłynęły na ukształtowanie duchowości założyciela. Ciotka Arnolda, Liesebeth, posiadała dar pocieszania innych, zwłaszcza kobiet będących w nieszczęściu – przywracała im chęć życia. Mówiła im wtedy o krzyżu: „Zobaczysz, że z tego krzyża i nieszczęścia przyjdzie jeszcze błogosławieństwo. Bez krzyża nie ma błogosławieństwa”³. Początki duchowości pasywnej u Janssena zauważa się od jego najwcześniejszych lat życia. W jego domu rodzinnym praktykowano szczególnie nabożeństwo drogi krzyżowej⁴. Arnold pamiętał, jak w dzieciństwie wraz z matką Katarzyną odwiedzał krewnych i w drodze zatrzymali się w kościele parafialnym w Hueln. Matka powiedziała mu, że znajdują się w nim stacje drogi krzyżowej, których nie ma w Goch. Następnie wraz z synem odprawiła z książeczeki drogę krzyżową. Dla Arnolda była to pierwsza droga krzyżowa, w której uczestniczył. Zamiłowanie do tego nabożeństwa nigdy go nie opuściło, a w chwilach dużego zmęczenia przykład matki dodawał mu otuchy. Kiedy już umieszczono stacje drogi krzyżowej także w kościele w Goch, Katarzyna Janssen odprawiała drogę krzyżową każdego dnia po mszy świętej⁵. Także Arnold z rodzeństwem udawali się do kościoła na drogę krzyżową⁶.

Kiedy 23 maja 1870 roku zmarł ojciec Arnolda, Gerhard Janssen, osieroczone dzieci wcześniej rano poszły do kościoła. Tam Arnold najpierw przewodniczył drodze krzyżowej, a potem odprawił mszę świętą. Także w dniu pogrzebu ojca, 25 maja, odprawił drogę krzyżową, która wszystkim bardzo się podobała⁷.

³ Por. *Historia naszego Zgromadzenia...*, s. 14. Do czego to się odwołuje, bo chyba nie do poprzedniego przypisu?

⁴ Założyciel nie związał się z żadną szkołą duchowości. W swoim podejściu był bardzo praktyczny i otwarty, w dążeniu do doskonałości czerpał inspirację z różnych źródeł duchowości. Można zauważyć wpływ szkoły franciszkańskiej, która ma szczególne umiłowanie w drodze krzyżowej i modlitwach piątkowych. Warto też wspomnieć o szczególnej preferencji dla modlitwy z wyciągniętymi ramionami - na znak krzyża. Por. H. FISCHER, "Reflections on the Asceticism of Our Blessed Father Arnold". w: *Arnold Janssen - Yesterday and Today*, red. P. McHugh (An-SVD - 63/III), Romae 1998, s. 257.

⁵ H. FISCHER, *Life of Arnold Janssen Founder of the Divine Word and of the Missionary Congregation of the Servants of the Holy Ghost*, Techny 1925, s. 29.

⁶ Tamże, s. 20.

⁷ J. ALT, *Arnold Janssen. Życie i dzieło*, Warszawa 2002, s. 17.

Można więc wnioskować, że odprawianie krzyżowej tego nabożeństwa było stale praktykowane w rodzinie Janssenów. W drodze krzyżowej, którą ułożył w 1871 roku, znajduje się przy każdej stacji krótka modlitwa do Trójcy Świętej. Aby być zdolnym do przyjmowania cierpienia w codziennym życiu na wzór swojego Mistrza, Arnold codziennie odprawiał drogę krzyżową., Uważał, że ktokolwiek chce przyczynić się do zbawienia ludzkości, musi wiele cierpieć. Ziarno pszenicy musi obumrzeć, aby przynieść obfity plon.

Okres pobytu Arnolda Janssena w Bocholt tak relacjonuje jego uczeń Dunker: „Widziałem go odprawiającego drogę krzyżową dwa razy na dzień – przed obiadem i po obiedzie. Nie potrzebował dużo czasu na te ćwiczenia”⁸. Gdy był kapelanem u sióstr urszulanek w Kempen (1873-1875), mieszkańcy miasta byli często świadkami tego, jak Janssen wracając z klaszoru sióstr z kapeluszem w ręku, obchodził stacje drogi krzyżowej, które znajdowały się na polu poza miastem⁹. Siostry urszulanki Estella i Michaela opowiadały, że ojciec Arnold codziennie odprawiał drogę krzyżową, zazwyczaj więcej niż jedną. Odprawiał ją na kolanach, z ramionami rozłożonymi na znak krzyża, tak przesuwiał się od stacji do stacji¹⁰. Jeden z uczniów w Kempen – Josef Klentitchen – wspomina: „Uczył nas historii biblijnej, lubił opowiadać o pasji Chrystusa i wyjaśniał wiele wydarzeń z nią związanych. Często odwoływał się do historii męki Pańskiej opowiedzianej przez św. Annę Katarzynę Emmerich, którą darzył wielkim szacunkiem”¹¹.

W Steylu wychowankowie utworzonego seminarium po zakończeniu rekreacji odprawiali drogę krzyżową, która wszystkim bardzo się podobała. Ojciec Arnold zalecał odprawianie tego nabożeństwa w intencji misjonarzy. Sam modlił się drogą krzyżową zwłaszcza wtedy, kiedy sprawy były trudne¹². Jego brat Juniperus przekazał, że szczególnie w ciężkich chwilach Arnold szukał ucieczki w modlitwie i często w kościele parafialnym w Steylu odprawiał drogą krzyżową

⁸ Por. *Remembering Arnold Janssen. A Book of Reminiscences* (An-SVD – 42), red. F. Bornemann, Romae 1978, s. 39.

⁹ H. FISCHER, *Life of Arnold Janssen...*, s. 107.

¹⁰ Tenże, *Reflections on the Asceticism of Our Blessed Father Arnold...*, s. 283.

¹¹ Por. *Remembering Arnold Janssen...*, s. 47. Oprócz domu rodzinnego na kształtowanie się duchowości Arnolda oddziaływała już wspomniana Anna Katarzyna Emmerich z Zakonu Kanoniczek Regularnych św. Augustyna. Nazywał ją „jedną z największych córek narodu niemieckiego. Jej wpływ zaznaczył się w przeżywaniu męki Pańskiej i lepszym zrozumieniu miłości Syna Bożego. Katarzyna była ukrzyżowana wraz z Chrystusem prawie przez cały czas – rozmodlona pracowniczka w winnicy Pana”. Arnold Janssen podzielał też przekonanie św. Marii Magdaleny de Pazzi (1566-1607) o znaczeniu cierpienia. Por. J. TYCZKA, *Przewodnik po duchowości SVD i SSPs*, Racibórz 2005, s. 26; H. FISCHER, *You are the Temples of the Holy Spirit*, Rome 1996, s. 149.

¹² F.C. REHBEIN, *Gripped by thy Mystery. Arnold Janssen – Man of Prayer*, Steyl 2004, s. 67.

z rozłożonymi ramionami¹³. Do swoich współpracowników zwykł mówić: „Im więcej krzyży, tym więcej błogosławieństw”¹⁴.

Czas trudnych doświadczeń w początkach fundacji

Ojciec Arnold szczególnie doświadczył tajemnicy krzyża w trudnym okresie zakładania domu misyjnego w Steylu. Wielu krytykowało i patrzyło z politowaniem na jego plany, widząc w nich przejaw przesadnej pobożności¹⁵. Janssen boleśnie przeżywał fakt, że prawie wszyscy księża, których znał, uważali go za niezdolnego do podjęcia tego dzieła. Nawet rodzony brat Juniperus mówił: „Wszyscy mówią tobie, że nie poradzisz sobie z tym przedsięwzięciem. To szaleńcza idea; zostaw to”. Sam Arnold wyznał: „Byłem przeciągany przez ciernisty krzew”¹⁶. Tak jak Jezus spotykał się z nieprzychylnością („Czyż może być coś dobrego z Nazaretu?” (J 1,46)), tak też Janssen doświadczał, co to znaczy być nic nieznającym, ubogim i niezrozumianym. „Sam był średniego wzrostu, chudy, blady i wyglądał niezdrowo. Jego zniszczone ubranie i chorowity wygląd wzbudzały współczucie i litość. Nie był elokwentny i obyty z formami towarzyskimi. Nie miał w sobie nic, co poruszałoby ludzi i wzbudziło ich entuzjazm”¹⁷.

Napotkał wiele przeszkód także w czasie zabiegania o pozwolenia u biskupów na założenie domu misyjnego¹⁸. O swoich kłopotach tak pisał: „Miałem okresy ciężkich zmagania. Czułem, że powinienem wytrwać to ukrzyżowanie, jeśli dzieło ma się zakończyć sukcesem. Na dodatek doświadczyłem cierpień fizycznych i innych przeciwności. Jednak wydawało mi się, że rezygnacja byłaby przeciwna woli Bożej. Tak więc trwałem, kontynuując pracę i nie miałem wątpliwości, że Bóg chce tego dzieła. On jest jego prawdziwym Sprawcą, który planuje, jak używać naszych biednych rąk do tego celu”¹⁹. W sumie ojciec Arnold nie otrzymał żad-

¹³ Tamże.

¹⁴ Miał także świadomość, że nie tylko został pogrzebany z Chrystusem, ale również z Nim powstał do nowego życia. Por. M. FÜCHTENHANS, „Arnold Janssen the Prayer”. w: Arnold Janssen - Yesterday and Today..., s. 103.

¹⁵ W 1899 roku Arnold Janssen tak wspominał ten okres: „Gdziekolwiek poszedłem, traktowano mnie z pobłażaniem, jako osobę, która ma ekscentryczne idee”. Cyt. za: J. TYCZKA, *Błogosławiony Arnold Janssen*, Racibórz 2001, s. 59.

¹⁶ H. FISCHER, *Life of Arnold Janssen...*, s. 150.

¹⁷ F.C. REHBEIN, *Gripped by thy Mystery...*, s. 64.

¹⁸ W styczniu 1875 roku podczas wizyty u biskupa Kolonii Melchera przedstawił plan założenia domu dla misji zagranicznych. Usłyszał wtedy: „Żyjemy w czasach, gdzie wszystko się chwieje i zmierzza ku ruinie, a tu przychodzi Ksiądz i chce zakładać coś nowego?”. Janssen odpowiedział biskupowi: „Owszem, żyjemy w czasach, kiedy wiele rzeczy odchodzi w przeszłość, dlatego trzeba stworzyć coś nowego”. Por. J. ALT, *Arnold Janssen. Życie i dzieło...*, s. 65.

¹⁹ M. CATHERINE, *Arnold Janssen and the Will of God*, AJSC Reflection No. 6.

nej zachęty, z wyjątkiem rekomendacji biskupów, którzy zaaprobowali to dzieło. Sam był przekonany, że jeśli Bóg tego chce, to dzieło będzie się rozwijało. Nie ominęły go jednak pokusy, aby zrezygnować z tych starań. Nawet przed samym otwarciem domu pastor von Essen bardzo go zniechęcał, w swoim czasopiśmie tak napisał: „Nie jesteś właściwym człowiekiem, by tego dokonać; braknie ci pokory oraz należytego obycia w świecie, ponadto brak ci poparcia²⁰”. Arnold Janssen ufał przede wszystkim Bogu, choć zdawał sobie sprawę, że przerasta go ta praca²¹. Okres w Kempen i początki w Steylu to czas wewnętrznego oczyszczenia. Janssen starał się usuwać siebie w cień i mieć na uwadze tylko dzieło, do którego czuł się powołany. Ciągłe szukał jedynie woli Bożej, aby stawać się powoli podatnym narzędziem w ręku Boga.

Gdy dom misyjny w Steylu został otwarty, Janssen doświadczył jeszcze większych przykrości ze strony najbliższych współpracowników. Ojciec Bill, jedyny kapłan, który współpracował z założycielem, oraz seminarzysta Reichert (będący pod wpływem Billa) zaczęli podważać autorytet Arnolda. Wybrali go na rektora, ale okazywali mu niechęć. We wspólnocie brakowało jedności. W obliczu wielu trudnych zadań uwidaczniały się różnice zdań co do celu dzieła i środków jego realizacji²². Po ciągłych dyskusjach i rekolekcjach obaj opuścili ojca Arnolda. Po latach założyciel tak napisał do Reicherta: „Bóg dopuścił do tego, że wyrosły te ciernie, ale też pomógł mi z nich się wydostać. Nauczyłem się – przynęciony wtedy – pochylać głowę, modlić się i – mimo największych trudności – ufać Bogu²³”. Zaś krótko po odjeździe księdza Billa pisał do zaprzyjaźnionego kapłana: „Cios, który by mnie jeszcze przed paru miesiącami położył, teraz uwolnił mnie od zmory (...). Oddycham już lżej, gdyż w czasie mionionej zimy bardzo cierpiałem (...). Nie ustąpiłem jednak, ponieważ uznałem, że nie kierowano się dobrym duchem (...). *In cruce salus* (...). Cieszy mnie, że mogłem pić z kielicha męki Pana. W każdym razie fundament ducha i pobożności będzie teraz położony głębiej. Proszę się za nas pomodlić²⁴”. Po tym dramatycznym incydencie mówiono źle o założycielu. Jednak on cierpliwie znosił wszystko w zjed-

²⁰ J. REUTER, *Proclaiming the Word in the power of the Spirit. Character delineation of Blessed Arnold Janssen*, Romae 1994, s. 64.

²¹ „Czy ten Dom da początek czemuś dobremu – mówił w dniu otwarcia Domu Misyjnego (8.09.1875) – sam Bóg to wie. (...) Miejmy nadzieję, że Dom ten osiągnie swój cel. Niech nas nie zniechęcają jego niepozorne początki. Przecież i najpotężniejsze drzewo było najpierw małym ziarnem, a najsilniejszy wielkolud był z początku kwilącym niemowlęciem. (...) Niech przeto czyni Bóg z nami to, co Mu się podoba. Jeżeli będzie coś z tego Domu, podziękujemy łaskawości Bożej, a jeżeli nie będzie, to z pokorą uderzymy się w pierś i wyznamy: nie byliśmy godni tej łaski”. Por. „Kleiner Herz Jesu Bote” 2 (1875), s. 73-75; HERMANN AUF DER HEIDE, *Missionsgenossenschaft von Steyl. Ein Bild der ersten 25 Jahre ihres Bestehens (Jubiläumsgabe zum 8. September 1900)*, Steyl 1900, s. 43-46.

²² J. ALT, Arnold Janssen. *Życie i dzieło...*, s. 116.

²³ F.C. REHBEIN, *Winnica i tłocznia*, Warszawa 2003, s. 25.

²⁴ Tamże.

noczeniu z Jezusem ukrzyżowanym. Przystąpił do budowy domu mimo że miał do dyspozycji zaledwie jedną dziesiątą potrzebnej sumy. Kilka tygodni po rozstaniu się z pierwszymi współpracownikami w „Małym Posłańcu Serca Jezusowego” ukazały się rozważania ojca Arnolda na temat oddania się Bogu poprzez cierpienie. Zawarł w nich własne doświadczenia: „Często Bóg smaga pobożnych, ale też namaszcza i leczy; z cierpieniem łączy się także obietnica większej chwały i łaski. Dla człowieka niemożliwe jest, by bez cierpień uwolnił się od swoich ukrytych skaz i błędów, w które popadł. Dlatego ufajmy Bogu i jak dzieci podajmy mu dłoń, aby ją ujął i nas poprowadził. Jest bowiem Tym, który mówi: «Albowiem Ja, Pan, twój Bóg, ująłem cię za prawicę mówiąc ci: Nie lękaj się, przychodzę ci z pomocą» (Iz 41,13)”²⁵.

Poczucie winy oraz braku zdolności było powodem kłopotów i przykrości. Tak opisuje ten stan: „Łatwo zrozumieć, ile musiałem z tego względu cierpieć: „Jak często wzdychałem: «Panie Boże, jak może z tego coś wyrosnąć»? Taki stan ogromnie ciążył mi na sercu i nie ma co się dziwić, że stałem się jeszcze bardziej chory, aniżeli byłem wcześniej. Traciłem wyraźnie na wadze”²⁶.

Wkrótce jednak przybyli nowi kandydaci. W domu misyjnym dominował duch modlitwy. Podczas większych świąt zgromadzenia Janssen miał w zwyczaju po kolacji dodawać do nieszporów i komplety przedłużoną modlitwę nocną, która trwała prawie godzinę. W takie święta sam przewodniczył mszy świętej. Po końcowym błogosławieństwie klęczał przed ołtarzem i z wyciągniętymi ramionami odmawiał dużo modlitw (do dziesięciu) w najróżniejszych intencjach. Oczywiście także uczestnicy tej modlitwy musieli robić to samo, nie pozwalał na to, by choć raz opuszczono ramiona²⁷. Mimo ubogich warunków życia Steyl przyciągał rzesze młodych ludzi gotowych poświęcić życie dla misji. Jan Steger, jeden z pierwszych uczniów, w liście do swoich krewnych pisał: „Było to 5 października, kiedy ostatecznie zdecydowałem się pójść za pragnieniem mojego serca i pojechać do założyciela Domu Misyjnego, który znajduje się niedaleko Venlo, we wsi Steyl. (...) Kiedy go zobaczyłem, byłem zdumiony i zarazem wzruszony. Oto co zobaczyłem: nad drzwiami domu obraz ukrzyżowanego, kochanego Zbawiciela. Tu, w cieniu krzyża, miałem prowadzić moje przyszłe życie”²⁸.

Wiele trosk przysparzało mu rozszerzanie działalności domu misyjnego. Władz kościelne przeciwstawiały się budowie kościołów w Sankt Gabriel i św. Krzyża na Śląsku Z powodu trudności, które napotykał przy zakładaniu nowego domu w Nysie Janssen nadał mu nazwę Seminarium Świętego Krzyża. Pisał w

²⁵ Tamże, s. 27.

²⁶ J. ALT, *Arnold Janssen. Życie i dzieło...*, s. 117.

²⁷ J. PEIL, „*Wheat and Chaff from the Early Days of the Steyl Missions Institute*”. w: *Arnold Janssen - Yesterday and Today...*, s. 155.

²⁸ Tamże, s. 143.

tej sprawie: „Misjonarze muszą głosić zwycięstwo krzyża Jezusa na całym świecie – tak jak my misjonarze Bożego Słowa włączamy go do naszego herbu; dlatego pomyślałem, że odpowiednie będzie nadanie mu nazwy Świętego Krzyża” (29.12.1892)²⁹. „Również stąd uczniowie będą usiłowali nieść zwycięstwo krzyża do krajów, do których zostali posłani. Jeśli dom ten ma być poświęcony krzyżowi świętemu, a czciciele i miłośnicy krzyża, jak Matka Boska Bolesna i apostoł św. Andrzej, mają tu być czczeni, to młodzież, jako ich wierni synowie, będzie walczyć o jego zwycięstwo”³⁰. Ojciec Arnold był przejęty sytuacją w Chinach. Ten wielki kraj budził w nim wielką nadzieję, bo było to według niego miejsce szczególnych cierpień Jezusa. Twierdził, że trudne doświadczenia są czasem twórczych myśli i heroicznych postanowień. Wtedy Bóg udziela obficie swojej łaski³¹.

Janssen doświadczał wielu trudności jako przełożony. „Nie miał daru łatwego kontaktu i brakowało mu spontaniczności w relacjach ze współbraćmi. Spotykało go sporo nieprzyjemności. Wszyscy przychodzili do niego, wielu z trudnymi problemami, które należało rozwiązać. Codziennie nadchodziły dziesiątki listów z całego świata – z życzeniami, prośbami, narzekaniami, informacjami o chorobach współbraci i opisami innych kłopotów”³². Założyciela spotykały obrazy, oskarżenia i napaści. Przykładem może być trudny przypadek biskupa Anzera. Biskup ten był uważany za wybitną osobę, ale Janssen wiedział o jego wielkich słabościach (z relacji współbraci). Ojciec Arnold Janssen musiał milczeć, kiedy prasa słusznie oskarżała biskupa. Innym bolesnym doświadczeniem była sytuacja, gdy profesorowie z wyższego seminarium w poczuciu intelektualnej wyższości zaproponowali mu złożenie urzędu przełożonego generalnego³³. W Steylu był atakowany także przez niektórych braci za sposób administrowania i kierowania wspólnotą. W takich sytuacjach Janssen zachowywał heroiczną cierpliwość. Nigdy nie krytykował swoich oponentów. Miał w zwyczaju powtarzać: „Módlmy się, aby z tego wyniknęło błogosławieństwo”. Nauczył się też nie przejmować tym, jak był odbierany przez innych.

Sekretarz osobisty Arnolda, ojciec Bütgens (1905-1907), był zdziwiony, gdy widział jak Janssen ze spokojem podchodził do napotykanых przeciwności i nie poddawał się zniechęceniu czy smutkowi. Ojciec Arnold miał cierpliwość zwłaszcza do osób, które były zdolne i kompetentne, nawet jeśli miały poważne problemy w relacjach z innymi. Byli to m.in.: Ebehardt Limbrock (1859-1931), John Briers (1854-1924), John Peil (1856-1936), Francis Tollinger (1867-1963)³⁴.

²⁹ F. BORNEMANN, *Arnold Janssen. Founder of Three missionary Congregation 1837-1909. A Biography*, Rome 1975, s. 272.

³⁰ J. TYCZKA, *Błogosławiony Arnold Janssen...*, s. 104.

³¹ H. FISCHER, *Life of Arnold Janssen...*, s. 106.

³² J. REUTER, *Proclaiming the Word...*, s. 65.

³³ Tamże, s. 65-66.

³⁴ Tamże, s. 67.

Na konferencjach Janssen mówił, że nie możemy rzeczywiście kochać Boga bez cierpień i bólów. Wyrażał przekonanie, że Bóg daje siłę temu, kto jest gotowy cierpieć i już ta pomoc Wszechmogącego Boga uzdalnia go do dokonania wielkich rzeczy dla Pana i jego Królestwa. W listach do współbraci często pisał o zdaniu się na wolę Bożą, o błogosławieństwach związanych z cierpieniem, także o krzyżu i ofierze.

Teologia krzyża

Janssen bardzo dużo cierpiał, częściej niż to możemy podejrzewać. Trudne doświadczenia skłoniły go do napisania nowenny za ludzi chorych i tych, którzy musieli wiele wycierpieć. Stąd też jego zainteresowanie stygmatami. Był przekonany, że Ten, który zsyła cierpienie, daje siłę, aby je znieść³⁵. W dekrete beatyfikacyjnym czytamy: „Jego silna wiara przewyciężyła trudności i znosiła trud upokorzenia i przeciwności. Rozczarowania nie załamały jego ducha”³⁶.

Życie i doświadczenie duchowe ojca Arnolda utwierdziły go w przeświadczeniu, że każde dzieło wykonywane dla Boga musi zostać naznaczone krzyżem. Osobiście zachęcał misjonarzy do przyjmowania wszystkich wyrzeczeń i trudności, które wynikają z osobistych ograniczeń lub są spowodowane przez innych ludzi. Należy zachować pokój w sytuacjach, kiedy doświadcza się własnych braków³⁷. Według Janssena doznawane cierpienia są częścią męki Chrystusa: „Jeśli musisz doznawać przykrości od innych, to niech stanowią partykułę (częstkę) krzyża Chrystusowego i niech będą związane ze smutkami i cierpieniami, których doznawał nasz Zbawiciel”. Janssen patrzył na wszystko przez pryzmat wiary. Jego myślenie było głęboko zakorzenione w świecie nadprzyrodzonym. Wystarczy tu przywołać świadectwo jego osobistego sekretarza, ojca Antona Hilgera, dotyczące zbierania koniecznych funduszy na dzieło misyjne. Arnold nie chciał pieniędzy, które pochodzą ze złych źródeł czy są nieszczerze ofiarowane. Zawsze pytał się, czy pozyskanie takich pieniędzy niesie ze sobą Boże błogosławieństwo. Hilger opowiadał, że w czasie jednej z podróży podsunął Arnoldowi pomysł odwiedzenia po drodze bogatego katolika, milionera, aby otrzymać od niego jałmużnę na misję. Odpowiedź Janssena brzmiała: „Nie, nie czynimy tego. Nie prosimy bogatych o jałmużnę, w porównaniu z ich ogromnym stanem posiadania, to, co dają, to tylko fusy, nie towarzyszy im przeto błogosławieństwo

³⁵ F. EWERTZ, *God's Holly Will Alone. Words from Blessed Arnold Janssen*, Steyl 1995, s. 90.

³⁶ J. REUTHER, *Proclaiming the Word...*, s. 63.

³⁷ F. EWERTZ, *God's Holly Will...*, s. 101.

ofiary. Lepiej zatem przyjmować jałmużnę od biednych, ponieważ jest wyrazem prawdziwej ofiary”³⁸.

Wartość cierpienia

Okres kryzysu w życiu człowieka może stać się czasem szczególnej łaski. Jest to tajemnica, którą mogą pojąć ci, którzy rozumieją wartość krzyża. Z krzyża Chrystusowego wypływa zbawienie świata: „Wszystko dobre na ziemi ma swój początek na górze Kalwarii”³⁹. Z tą Ofiarą łączy się ofiara krwi męczenników. Jezus zwycięża przez swoje sługi, ale dokonuje się to przez krzyż. Dlatego ojciec Arnold tak szczególnie cenił męczenników, którzy cierpieli tak wiele. Wiadomo, że Janssen w czasie pobytu w Rzymie chętnie odprawiał msze święte na grobach męczenników⁴⁰. W święto św. Szczepana (26.12.1880) wygłosił dla studentów konferencję, aby wyjaśnić im radość męczeństwa: „Każdy męczennik spogląda często w niebo. Tam idzie od razu, bez dotykania czyścica. Z racji tego powodu męczeństwo jest wielką łaską. Z całego serca życzę jej sobie i każdemu z was”⁴¹. Skoro cierpieliśmy z Nim, również z Nim zostaniemy uwielbieni⁴².

Nie możemy być zbawieni bez umartwienia i ofiary, bez tego nie można w pełni naśladować Chrystusa. Dusze, które nie mają zamiaru cierpieć, nie otrzymają łaski pracowania dla Boga. Jeśli jednak są przygotowane żyć duchem ofiary, wtedy mogą wiele dokonać. Niektórzy pragną być cnotliwi, ale tylko na swój własny sposób. Proszą Boga, aby uczynił ich pobożnymi, ale bez cierpienia. Czynią Bogu tysiące zastrzeżeń, aby nie naruszał ich pozycji, dóbr, zdrowia, aby krewnych nie doświadczał. W ten sposób są bardzo daleko od prawdziwego oddania się Bogu, a przecież cierpienia są łaskami i zaproszeniem do doskonałej miłości Boga. Bez umiłowania ofiary nie ma prawdziwej gorliwości i prawdziwego owocu naszych wysiłków. Z powodu lęku przed cierpieniem, zimnem lub upadkiem wiele dobra nie zostanie zrealizowane⁴³. Nikt na ziemi nie może miłować Boga, jeśli nie przyjmuje bólów i cierpień. Ojciec Arnold często pouczał, aby w trudach i cierpieniach dziękować Bogu i jeszcze bardziej Jemu ufać⁴⁴. Cierpienia, które wynikają z naszego grzechu, mogą pomóc człowiekowi w drodze do Boga i przynieść nowe łaski.

³⁸ A. HILGER, *A Private Secretary's Impressions of our Founder...*, s. 53.

³⁹ F. EWERTZ, *God's Holly Will...*, s. 12.

⁴⁰ J. ALT, *Unterwegs mit Arnold Janssen...*, s. 32, 80.

⁴¹ Tenże, *Arnold Janssen. Letters to China*, t. I (1879-1897), Romae 2002, s. 27.

⁴² F. EWERTZ, *God's Holly Will...*, s. 26.

⁴³ Tamże, s. 23.

⁴⁴ Tamże, s. 15.

Janssen wyznaje: „Jeśli nie miałbym ufności w Bogu, nie zdołałbym nigdy założyć zgromadzenia i stałbym się więźniem moich własnych pragnień”⁴⁵.

Nieustannie i na różne sposoby ojciec Arnold zachęcał zarówno swoich czytelników, jak i członków swojego zgromadzenia, aby pielęgnowali bezwarunkowe zawierzenie Bogu w cierpieniach. Ze słów Założyciela możemy wywnioskować, że źródłem, z którego czerpał siły na swojej drodze krzyża, było Najświętsze Serce Jezusa, w którym znalazł spoczynek, pokój i pocieszenie i z którego czerpał siłę. Gdzie nie ma gotowości na cierpienie, tam miłość i pobożność nie są autentyczne. Arnold usiłował naśladować ten Boski przykład w ofierze. Jego sekretarz, ojciec Hilger, pisał o Janssenie: „Znosił wiele gorzkich rzeczy, ale nigdy nie widziałem go przygnębionego na duchu. Jeślibym wyraził moje współczucie dla niego, kiedykolwiek został ciężko doświadczony, ku mojemu zaskoczeniu znalazłbym go całkowicie spokojnym już po kilku minutach. Kiedyś w takiej sytuacji powiedział mi z wielkim spokojem: Dobrze, już przyzwyczałem się do tego i w końcu jest to Boża metoda formacji”⁴⁶.

Duch ofiary i wyrzeczenia w życiu misjonarza

Boże dzieło domaga się ofiary. „Jeśli przeżywamy trudne doświadczenia i cierpimy, nie powinniśmy szemrać czy też narzekać, ale na głos powiedzieć: Bogu dzięki! Wierzmy, że Ojowska dobroć posługuje się tymi środkami dla naszego zbawienia”⁴⁷. Jeśli żyjąc w zakonie, mamy ducha ofiary, nie będziemy zbyt wrażliwi, kiedy nas skrytykują i wolni od urazów, gdy nas pomina. Smutek i narzekanie nie są częścią doskonałości. Do brata Luxa w Sankt Gabriel tak pisał Arnold: „Stajemy się mężczyznami nie dlatego, że jesteśmy zdolni pracować, ale ponieważ jesteśmy zdolni cierpieć”⁴⁸. Prawdziwym mężczyzną zostaje się na drodze doświadczeń. „Można nauczyć się nie tylko jak pracować, ale również jak cierpieć we właściwy sposób”⁴⁹. Niektórzy ludzie posiadają naturalny dar bycia przyjaznymi wobec innych. Ale ci, którzy tego nie mają, powinni o ten dar zabiegać, ponieważ sprawia on, że miłość Boża objawia się w nich⁵⁰.

Jeśli człowiek pokornie i cierpliwie znosi cierpienia, będzie mu lepiej lżej: „Musimy być gotowymi na przyjęcie własnego krzyża z miłością i ucałować drzewo krzyża, które daje nam Pan. W ten sposób staniemy się silni i goto-

⁴⁵ Tamże, s. 9.

⁴⁶ A. HILGER, *A Private Secretary's Impressions of our Founder...*, s. 80.

⁴⁷ F. EWERTZ, *God's Holly Will...*, s. 76.

⁴⁸ J. REUTHER, *Proclaiming the Word...*, s. 68.

⁴⁹ Tamże, s. 100.

⁵⁰ F. EWERTZ, *God's Holly Will...*, s. 10.

wi na ucztę niebieską. Niesieniu krzyża powinna towarzyszyć prośba o światło zrozumienia, o siłę w jego niesieniu i o mądrość. Początki podejmowania dzieła Bożego są trudne i traci się nadzieję, ale potem wszystko idzie lepiej w kierunku pocieszenia i radości. Nie bój się cierpień, zmęczenia i ciężkich prób. Z nich bierze się zbawienie i łaska. Z im większą cierpliwością i ufnością je przyjmujemy, tym więcej przynoszą zbawienia i błogosławieństwa. Bóg miłuje szczególnie tych, którzy dziękują mu w swoich cierpieniach. Złóż ofiarę z siebie samego Boskiemu Panu z wszystkimi trudami i smutkami twojego stanu życia i powołania. W przeciwnym razie jesteś i pozostaniesz tylko dzieckiem, które nie jest w stanie uczynić czegoś poważnego dla Ciebie”⁵¹. Janssen przestrzegał misjonarzy przed powierzchownym optymizmem. Ojciec Heinrich Neuenhofen po przyjeździe do misji w Ekwadorze wysłał przełożonemu generalnemu bardzo radosny i optymistyczny list. W odpowiedzi ojciec Arnold ochłodził jego entuzjazm: „Słońce, które Ojcu przyświecało, kiedy pisał swój list, na pewno nie świeci dziś tak samo. Proszę się przygotować na cierpienia, ale i nie tracić odwagi, kiedy się pojawiają. Wszystkie cierpienia, jakie Pan Bóg zsyła, są łaskami, z których wypływają coraz większe dobra. Niech to głęboko zapadnie Ojcu w sercu. Po wielokroć tego doświadczyłem, a i Ojciec tego doświadczy. Dlatego odwagi! Cierpienia są też zapowiedziami większych radości”⁵². Zdaniem Janssena dobry misjonarz musi człowiekiem pracować z samozaparcia samozaparcem: „Jak w przeciwnym razie będzie mógł odważnie i cierpliwie znosić ciężary posługi apostolskiej, wytrwać, kiedy Bóg ześle na niego dłuższe okresy niepowodzeń lub cierpień, aby go wypróbować?”⁵³. Cierpliwość jest szczególnie konieczna. Przypominał współbraciom, że złożyli siebie jako ofiarę całopalną dla Boga i powinni odnawiać swoją ofiarę codziennie nie tylko słowami, ale i w czynach i w prawdzie, w łączności z ofiarą Chrystusa⁵⁴. „Wartość zgromadzeń zakonnych polega na tym, że są ofiarą całopalną dla Pana”⁵⁵. Z postawy pasywnej wypływa trojake dobro: cierpliwość, wyrzeczenie, wytrwałość. Istota każdego życia zakonnego polega na darze z siebie samego Bogu.

Wielką wagę przywiązywano w Steylu do uroczystości wręczenia krzyży misyjnych młodym misjonarzom udającym się na misje. Misjonarz zabiera ze sobą

⁵¹ Tamże, s. 93.

⁵² J. ALT, *Arnold Janssen. Briefe nach Südamerika*, Romae 1989, s. 81n.

⁵³ A. Janssen, „*The Qualities of a Missionary*“, w: P. McHUGH, *Arnold Janssen Yesterday and Today...*, s. 178.

⁵⁴ „Codziennie ofiaruję siebie w czasie mszy św. Ojcu Niebieskiemu w łączności z ofiarą Boskiego Zbawiciela. Dlatego kiedykolwiek przychodzą trudności, staram się przyjąć je, objąć i ucałować oraz dziękować za nie Bogu. W ten sposób stają się mniej uciążliwe i, jak ufam, bardziej owocne. A także znacznie szybciej zbliżają się do końca”. Z listu o. Arnolda Janssena do O. Fridericha Vormanna, Nowa Gwinea 1903, w: F. EWERTZ, *God's Holly Will...*, s. 12.

⁵⁵ H. FISCHER, *You are the Temples of the Holy Spirit...*, s. 148.

krzyż, bo tylko z nim w drodze osiągnię zbawienie Podczas uroczystego pożegnania pierwszych misjonarzy wysyłanych do Chin, odśpiewano tak często potem powtarzany hymn pochwalny: „Idźcie bracia w bój, za wiarę – życie dajcie na ofiarę”⁵⁶. Duch całkowitego poddania się Bogu uwidacznia się również w konstytucjach z 1885 roku: „Jeśli ktoś jest wysłany na misję, powinien jechać tam z nastawieniem, że tam będzie żyć i tam umrze”⁵⁷. Prawdziwy sługa musi pozostawić powodzenie dzieła w rękach Boga. Powinien trwać w pokoju nawet wtedy, kiedy Bogu podoba się pokazać, że „Ty nie jesteś ważny i Ja dam tobie sukces lub niepowodzenie zgodnie z moją Boską wolą”⁵⁸.

O ciągłym składaniu siebie w ofierze Arnold pisał też do biskupa Anzera: „Przełożony musi być bardzo rozważny, jeśli chce pracować z powodzeniem i utrzymać pokój. A kiedy w jakiś sposób musi zdobyć się na ofiarę, otrzyma dziesięciokrotnie w zamian w inny sposób”⁵⁹. Do ojca Freinedemetza tak pisał: „Ja również cierpię z powodu krzyża, który nosisz. Tylko spójrz na to od tej strony, że Bóg w swojej mądrości włożył ten krzyż na Twoje ramiona. On dopuszcza błędy u innych na tyle, żeby Cię udoskonalić” (19.02.1894)⁶⁰. Na temat wyrzeczenia Janssen pisze w liście do prowincjała Południowego Szantungu (6.07.1894) w związku z decyzją kapituły, która udzieliła pozwolenia na palenie tytoniu na zewnątrz, poza rezydencją: „Moi drodzy współbracia, osądzajmy na korzyść tych, którzy palą w dozwolonych granicach. Ciągłe jeszcze, czemu nie można zaprzeczyć, prawdziwe samowyrzeczenie, które jest miłe Bogu, powinno zaczynać się od rezygnacji z tego, co zbyteczne. Tak więc kapłan, który wypuszcza ze swoich ust kłęby dymu, będzie wzbudzał całkowicie inne myśli, ale nigdy nie obraz człowieka, który jest umartwiony, nastawiony prawdziwie apostołsko i święty”⁶¹. Troską założyciela było, aby jego misjonarze byli duchowo złączeni z jedyną zbawczą ofiarą Zbawiciela. W liście do Anzera (8.02.1894) poleca, aby na głównej mszy św. odmówiono następującą modlitwę: „Uwielbiam Cię, Najświętsze Ciało Chrytusa, ofiarowane na drzewie krzyża i twoją cenną krew ofiarowaną dla naszego zbawienia. Zmiłuj się nade mną! Zmiłuj się nad całym światem! Zmiłuj się zwłaszcza nad biednymi krajami pogańskimi i nad misją powierzoną temu domowi. O Jezu, żyję dla Ciebie! O Jezu, umieram dla Ciebie. O Jezu, jestem Twój w życiu i w śmierci”⁶².

⁵⁶ J. ALT, Arnold Janssen. *Życie i dzieło...*, s. 177.

⁵⁷ G. SCHALLER, „The Concept of Mission in the Legacy of Prayer of Our Founder”. w: P. McHUGH, *Arnold Janssen Yesterday and Today...*, s. 248.

⁵⁸ H. FISCHER, *You are the Temples of the Holy Spirit...*, s. 146.

⁵⁹ J. ALT, Arnold Janssen. *Letters to China...*, t. 1, s. 488.

⁶⁰ Tamże, s. 400.

⁶¹ Tamże, s. 398.

⁶² Tamże, s. 110.

Zakończenie

Radykalne poddanie się Bogu w Jezusie Chrystusie, zwłaszcza naśladowanie królewskiej drogi krzyża, należy do podstaw duchowości ojca Arnolda Janssen. W ten sposób kształtowała się jego niewzruszona wiara i ufność w Boga. Był on głęboko zakorzeniony w mistycznej relacji z Bogiem, współuczestnicząc w tajemnicy cierpienia, umierania i zmartwychwstania Chrystusa. W trudnych chwilach i doświadczeniach mądrość krzyża dawała mu potrzebne światło i siłę w kontynuowaniu dzieła. Co więcej, znajdował nowe siły w podejmowaniu inicjatyw dla rozwoju dzieła. Przeniknięty duchem pasyjnym pragnął gorąco zaszczerpić go w sercach duchowych synów. Czynił to w przekonaniu, że krzyż jest nieodzownym warunkiem sukcesu i będzie w przyszłości gwarantem powodzenia, ponieważ przynosi obfite błogosławieństwo Boże. Można powiedzieć, że każdy kamień w fundacji Instytutu Misyjnego w Steylu został uświęcony modlitwą i ofiarą Janssen i jego towarzyszy; każdy kamień został położony w miejscu, któremu towarzyszyło święte błogosławieństwo. Za życia ojca Arnolda Steyl był miejscem modlitwy, pokuty, ofiary, które złożyły się na jego dynamiczny rozwój⁶³. Założyciel Zgromadzenia Słowa Bożego był przekonany, że jego dzieło realizowane przez ułomnych ludzi jest przede wszystkim przedsięwzięciem Bożym⁶⁴ oraz że całkowite zawierzenie Bogu w doświadczeniach jest gwarantem jego powodzenia.

Summary

Thinking of a spiritual life of Fr Arnold Janssen one may notice its passion nature and its special bonding with a Cross. The fondness for a Cross and experiencing of its mystery has become important for him since his youngest days. So here the main factors that have shaped his spirituality are described, especially the Way of the Cross. Then goes the reflection concerning his mission work that was born during a lot of sufferings and annoyances. His humility and jealousy came of making a Cross the basement of all his acting, the source of his strength and the support in his suffering. This personal experience formed his theology of a Cross and gave indication for his brothers whom he's been showing the value of suffering and sacrifice.

⁶³ Por. *Remembering Arnold Janssen...*, s. 382.

⁶⁴ „Prawdziwie, kiedy nowe przedsięwzięcie jak nasze jest naznaczone krzyżem, można mieć szczerą nadzieję, że błogosławieństwo Boże spoczywa na tym dziele”. Tamże, s. 375.

Święty Paweł od Krzyża: Kapłan według Serca Bożego

Wprowadzenie

Powołanie kapłańskie Pawła od Krzyża (1694–1775) jest darem, jaki ukrzyżowany Jezus ofiarował swemu Kościołowi. Ustanawiając rok poświęcony kapłaństwu, papież Benedykt XVI zwrócił się do wierzących z prośbą o dostrzeżenie znaczenia kapłana w Kościele i o dziękczynienie Bogu za to, że wciąż wzbudza takie powołania. Przyglądając się sposobowi, w jaki św. Paweł pojmował swoje własne kapłaństwo, chciałem ukazać to Boże wezwanie jako wyjątkowe i jednocześnie uniwersalne. A odpowiada ono na Jezusowe wołanie z krzyża: „Pragnę” (J 19,28).

Znaczenie kapłanów w młodości Pawła od Krzyża

Kapłani odegrali znaczącą rolę w powołaniu św. Pawła od Krzyża. Wywarli na niego błogosławiony wpływ przede wszystkim poprzez edukację, której prowadzenie pozostawało w tamtym czasie niemal wyłącznie w rękach kleru. Wiadomo też, że gdy rodzina Danei mieszkała w Cremolino (pomiędzy 1701 i 1709 rokiem), Paweł znajdował się pod opieką karmelitów z tego miasta. Okazał się na tyle dobrym uczniem, że jego profesor wyznał jego ojcu: „Ja już niczego go nie nauczę, już wie tyle, co ja”. Emfaza w tym komplementcie jest oczywista, ale pokazuje intelektualne walory Pawła, a także sympatię, jaką zakonnik darzył swego ucznia. W tym okresie, między 7 a 15 rokiem życia, Paweł miał również możliwość zaznajomienia się z duchowością Karmelu; nie tylko pobierał nauki, ale miał też dostęp do klasztornej biblioteki i uczestniczył w modlitewnym życiu wspólnoty.

W 1718 r. rodzina Pawła osiadła w Castellazzo, rodzinnym mieście jego ojca, Luca Danei; interes tego ostatniego nie szedł bowiem najlepiej. Paweł miał wtedy 24 lata. Wielką rolę w życiu rodziny odegrał w tym czasie ks. Cristoforo, jego stryj. Ciesząc się względną swobodą finansową, pomagał on swemu bratu i jego rodzinie, a próbując zapewnić Pawłowi wygodną przyszłość usiłował go wyswatać. Jednak Pan miał inne plany wobec młodzieńca, a niedługo potem śmierć ks. Cristoforo położyła kres tym próbom zaaranżowania małżeństwa. Tak czy inaczej, należy tu wspomnieć, że w Castellazzo Paweł pogłębiał swoją duchową formację, korzystając z biblioteki swego stryja.

Ten okres życia św. Pawła od Krzyża zbiega się z bezmiernymi mistycznymi łaskami, jakie zsyłał na niego Pan, by natchnąć go do założenia Zgromadzenia Pasjonistów. Po przybyciu do Castellazzo Paweł oddał się pod kierownictwo proboszcza miasta, którego imienia nie znamy. Ksiądz ten nie potrafił jednak zrozumieć wewnętrznego życia Pawła. Jego sposób duchowego przewodnictwa sprowadzał się do upokarzania podopiecznego, aby go wypróbować. Odmawiał między innymi udzielania Pawłowi komunii, mimo że ten był w stanie ją przyjąć, co budziło komentarze świadków. Nakazywał mu trwanie na kolanach na środku kościoła. Podczas spowiedzi, gdy przychodziła jego kolej, kazał mu czekać do czasu, aż wyspowiadali się wszyscy obecni. Kiedy indziej kazał Pawłowi głośno śpiewać publicznie, upominał go za sprawy nieznaczące, jakby był wielkim grzesznikiem. Zobowiązywał go do chodzenia po mieście w śmiesznych ubraniach, co narażało nieszczęsnego Pawła na drwiny zarówno ze strony dzieci, jak i dorosłych. Pewnego razu przyszło straszemu proboszczowi do głowy, aby zmusić Pawła do tańczenia, co było przecież tak sprzeczne ze stylem życia jego pobożnego podopiecznego!

Na początku Paweł zaprotestował, tłumacząc, że nie godzi się mu tego nakazywać; potem jednak, zatroskany o swoje posłuszeństwo, zdecydował się zrobić to, co tak go odstręczało. Ze śmiercią w duszy, z twarzą płonąca wstydem, już był gotów spełnić absurdałne polecenie, kiedy niespodziewanie pękły struny wszystkich instrumentów muzycznych. Rozwścieczeni tym incydentem ludzie wyrzucili go z sali balowej, uznając za „czarownika”, a on, śmiejąc się z przygody, uwolnił się w ten sposób od okrutnej pokuty. Można się dziwić, że Paweł nie zmienił kierownika duchowego, jednak swoje zdanie wyrażał on w ten sposób: „Ten spowiednik mi się przysłużył, bo zmusił mnie do schylenia głowy”! Dziwaczny przewodnik sam wreszcie zakończył współpracę, wyznając swemu podopiecznemu, że go nie rozumie, i radząc mu, aby poszukał innego kapłana, który podjąłby się opieki nad nim.

Paweł wybrał o. Hieronima z Tortony, przełożonego kapucynów z Castellazzo, klasztoru, w którym często bywał, aby uczestniczyć tam we mszy św. Był dobrze

znany franciszkańskim zakonnikom, dzięki czemu otrzymał pozwolenie na codzienne przyjmowanie komunii, co było w tej epoce niezwykle rzadkie. Przywilej ten uzyskał dzięki swej opinii świętości. W przeciwieństwie do poprzednika o. Hieronim doskonale rozumiał swego podopiecznego i zachęcał go do podążania za wewnętrznym światłem, którym Bóg go obdarzał. Nie wiadomo dokładnie, jak długo trwało to kierownictwo duchowe, ale jakiś czas później Paweł zwrócił się do o. Pawła Polikarpa Cerrutiego, penitencjariusza w katedrze diecezji Aleksandrii, do której należało Castellazzo.

O. Cerruti zastosował metodę pierwszego kierownika duchowego Pawła, co prawda nieco subtelniej, ale on również nie brał pod uwagę nadprzyrodzonych łask otrzymywanych przez podopiecznego i upokarzał go na wiele sposobów. Na przykład, gdy wyczerpany Paweł przybywał z oddalonego o ponad piętnaście kilometrów Castellazzo, o. Cerruti kazał mu wyczekiwać w konfesjonale cały ranek, zanim go przyjął. Narzucał mu sposoby modlitwy nieadekwatne do stanu jego ducha. Lecz Bóg umiał wynagrodzić Pawła za jego posłuszeństwo – pewnego dnia na przykład, gdy wbrew sobie w nieco szkolny sposób medytował o Raju, doświadczył mistycznego uniesienia i mógł zakosztować intensywności więzi istniejącej między Bogiem i błogosławionymi Niebios! Ostatecznie duchowe kierownictwo o. Cerruti przyniosło owoce, a on sam do końca życia podziwiał Pawła i stał się dobroczyńcą Zgromadzenia Pasjonistów.

Nadprzyrodzone zalety Pawła stawały się coraz wyraźniejsze. Aby dopomóc mu w zrozumieniu wezwania do założenia instytutu skoncentrowanego na Męce Chrystusa, o. Cerruti doradził mu kontakt ze swym biskupem, mgrem Gattinara, który w 1720 r. stał się kierownikiem duchowym Pawła. Biskup Aleksandrii był człowiekiem wielkiej wiary. Rozumiał, że niekończące się intrygi polityczne, szalejące we Włoszech i w całym Kościele, były źródłem większości zła w tamtym czasie; ratunek mógł przyjść tylko od Boga. Jako ceniony mówca był kochany przez lud, szczególnie za swą szczodrość wobec ubogich. Przyjął on Pawła z prostotą. Dobrze rozumiał intensywność Bożego działania wobec młodzieńca i radował się, będąc świadkiem miłosierdzia Pana; słuchając swego podopiecznego, biskup „wylewał mnóstwo łez”¹. Mgr Gattinara musiał wierzyć w autentyczność pawłowego powołania, skoro 22 listopada 1720 r. ustanowił go pustelnikiem. Gdy Paweł zapragnął po tej ceremonii spędzić czterdzieści dni w odosobnieniu, biskup zlecił mu prowadzenie dziennika duchowego, z którym później mógłby się zapoznać. Zwrócił się też do roztropnego teologa, o. Kolumbana z Genui, z prośbą o zbadanie mistycznych łask otrzymywanych przez Pawła. Jak widać, bp Gattinara był bardzo wymagający wobec swojego podopiecznego z Castellazzo. Rok

¹ *I Processi di betificazione e canonizzazione di S. Paolo della Croce*, t. I, Roma 1969, s. 41.

później biskup przekazał habit pustelniczy bratu Pawła, Janowi Chrzycielowi Danei, aby ten dzielił z nim życie konsekrowane.

Bp Gattinara nie był jednak w stanie dopomóc Pawłowi w założeniu jego zgromadzenia, a to dlatego, że obaj bracia opuścili Castellazzo pod koniec 1721 r. Od 1722 do 1727 – roku swych święceń kapłańskich – byli wspierani zarówno przez księży, jak i przez biskupów. Ponieważ Jan Chrzyciel został wyświęcony wspólnie z Pawłem, na prośbę tego ostatniego stał się jego kierownikiem duchowym. Któż lepiej niż on, towarzysz życia rodzinnego i konsekrowanego, mógłby pełnić tę funkcję? Jan Chrzyciel stał się więc najważniejszym kierownikiem duchowym Pawła od Krzyża; po jego śmierci w 1765 r. Paweł zwrócił się do jednego ze swych zakonników, o. Cioni, który pełnił tę rolę aż do końca życia swego podopiecznego.

Miejsce kapłaństwa w charyzmacie pasjonistów

W początkach swego życia konsekrowanego Paweł nie od razu zrozumiał, że kapłaństwo jest konieczne, by mógł zrealizować swoje pragnienie założenia Zgromadzenia Pasjonistów. W swej pokorze nie skłaniał się ku podjęciu tej odpowiedzialności, której czuł się tak niegodny. To jednak dzięki swemu projektowi założenia zgromadzenia zdecydował się ostatecznie na przyjęcie stanu kapłańskiego.

Paweł nie był wyłącznie kontemplatorem. Jego serce nie mogło pomieścić radości i nadziei, jakie odczuwał, jednocząc się z Męką Jezusa. Całemu światu musiał obwieszczać tę prawdę: „Męka jest największym i najbardziej zdumiewającym dziełem Bożej miłości”². Widzimy go nauczającego – z wielkim sukcesem – w kościołach w Castellazzo, w okresie jego życia pustelniczego w tym mieście, chociaż nie był jeszcze wtedy kapłanem. Charyzmat głoszenia narodził się u Pawła jednocześnie z charyzmatem modlitwy, bo jest to w rzeczywistości słowo, które wypływa z serca. To dlatego w jego myśli rys kontemplacyjny jest pierwszy, choć nie jedyny: to osobiste spotkanie z Bogiem poprzedza głoszenie zbawienia.

W 1724 r. Paweł został zaproszony przez biskupa Troi, mgra Cavalieri, do którego dotarły głosy o świętości obu braci Danei. Paweł i Jan Chrzyciel zatrzymali się u niego na sześć miesięcy, a między Pawłem i biskupem zawiązała się głęboka i ufna przyjaźń. Ten ostatni wziął sobie do serca projekt założenia zgromadzenia i podjął się dokładnego zbadania Reguły, którą Paweł zredagował w Castellazzo. To dzięki niemu przyszły święty zdecydował się odpowiedzieć na powołanie kapłańskie:

² *Lettere di S. Paolo della Croce*, t. 2, Roma 1924, s. 499.

„Wyjaśnił on Pawłowi, że biskup nie ma władzy założenia zgromadzenia zakonnego, ma ją tylko Stolica Święta. Uzmysłowił też swemu przyjacielowi, że apostołat przepowiadania wymaga, aby zakonnicy byli kapłanami. Paweł sądził dotąd zapewne, że zgoda na głoszenie, udzielona mu przez różnych biskupów, będzie wystarczająca dla jego przyszłych zakonników. Ale tylko ten nadprzyrodzony dar, który otrzymał i który przyciągał tłumy przybywające, aby go słuchać, pozwolił Pawłowi korzystać z tego pozwolenia. W tamtym czasie żaden świecki nie mógłby nauczać ani w kościele, ani tym bardziej przemawiać do seminarzystów i księży. Ponadto skuteczność misji parafialnych zależała też od tego, czy zakonnicy podejmą jednocześnie w ich trakcie zadanie spowiadania, aby pozwolić wiernym całkowicie otworzyć swoje serca i głęboko się nawrócić, co byłoby trudniejsze przed ich stałymi pasterzami. Wreszcie ordynacja zakonników wymagała zgromadzenia jednoznacznie zatwierdzonego przez Stolicę Świętą”³.

Wyświęceni 7 lipca 1727 r. bracia Danei dodali do pustelniczego rysu swego powołania rys kapłański, nie było bowiem, według nich, żadnej sprzeczności między tymi dwoma aspektami życia konsekrowanego. Rozważanie Męki stało się w naturalny sposób skałą, na której opierało się ich życie kapłańskie. Pozostawili oni Zgromadzeniu Pasjonistów model kapłana czerpiącego inspirację, siłę, swoją rację bytu – z nieustannej kontemplacji Męki Jezusa Chrystusa. W rzeczy samej, to „na Golgocie” Paweł celebrował mszę i przygotowuje swoje nauki dla wiernych.

Sytuacja kleru w czasach Pawła od Krzyża

W epoce Pawła kler we Włoszech był bardzo liczny, jednocześnie jednak wiele było do zrobienia, aby kapłani traktowali swoje powołanie poważnie. W rzeczywistości bowiem chętniej dawali się „nieść” życiu niż brać w swoje ręce sprawy Pana. Jaka była zatem sytuacja kleru? Mgr Ciani, biskup Massa Marittima, podsumowuje to w sposób lapidarny w 1731 r.:

„Księża są liczni, ale są warci tyle co nic, ponieważ całkowicie brakuje formacji. Nie mam z nich żadnego pożytku i nadają się ledwie do odprawienia Mszy. Nie są więc w stanie sprawować urzędów wyższych”⁴. „W parafiach Maremmy, w sąsiedztwie góry Argentario, nie więcej niż jedna czwarta księży naprawdę zaj-

³ PH PLET, *Saint Paul de la Croix, Prédicateur: Le fondateur et l'apôtre*, Bruyères-le-Châtel 2008, s. 217–218.

⁴ Cyt. za: C. GIORGINI, *La Maremma Toscana nel settecento*, Teramo 1968, s. 81.

mowała się wiernymi. Ignorancja i próżniactwo to cechy charakterystyczne kleru w tym regionie, podobnie zresztą jak w całej Europie w tym okresie”⁵.

W epoce Pawła od Krzyża wielu księży żyło bez przydziału duszpasterskiego, mieszkając z rodzinami i utrzymując się z odprawiania mszy. Brakowało rygoru, co obniżało moralność kleru. O. Gaétan, który w swoich czasach bardzo się przyśłużył poznaniu Pawła od Krzyża, podsumowuje całą sytuację cytatem:

„Wielu księży, mówi P. Berthe, nie odróżniało się ubiorem od świeckich. Świeckie, często wręcz szykowne ubrania zastąpiły sutannę. Wielu nosiło włosy ufryzowane, kręcone, perfumowane; inni – peruki, zgodnie z modą wielkopańską... Duchowni nosili stroje zdobione złotymi lamówkami, szarfami i koronkami; płaszcze w kolorach upodabniających ich do młodych paziów. Księża jeździli na hałaśliwe polowania, wbrew świętym przepisom. Nie wzbraniali się przed grami hazardowymi, nawet w miejscach publicznych. Niektórzy chodzili do teatrów i asystowali w przedstawieniach, niewątpliwie uczciwych, ale przynoszących jedynie przyjemność niestosowną dla ludzi poświęconych Bogu. W następstwie tych bezbożnych obyczajów dochodziło do niebezpiecznych znajomości, a czasem wręcz skandalicznego rozprężenia”⁶.

Przez całe swoje życie Paweł od Krzyża starał się ratować tę sytuację, będącą dla niego źródłem wielkiego cierpienia: „Dobro i zło ludu bierze się z dobrego bądź złego przykładu duchownych, ponieważ świeccy patrzą na ich postawy i działania, i dlatego co mają mówić i robić, jeśli codziennie widzą, że księża wszelkiego stanu i kondycji zajmują się takimi rzeczami, które budzą grozę nawet u świeckich? Widać jak całymi dniami włóczą się rozproszeni to tu, to tam, od domu do domu. O, Boże! Co ja widzę! Duchownych pełnych lenistwa!”⁷.

„Diecezja Pitigliano, do której należy Argentario, jest zarazem bogata i uboga w kapłanów. W 1724 r. w Orbetello było 22 księży na 1500 mieszkańców; jednak zaledwie czterech czy pięciu spośród nich wykazywało prawdziwą aktywność! Dlatego biskup, mgr Palmieri, szybko wspomógł akcję apostolską braci Danei. W marcu 1729 r. biskup zapoznaje się z ich Regułą, egzaminuje ich w zakresie prawd wiary i moralności i pozwala im na spowiadanie w ich pustelni na Argentario, a także w całej diecezji. To zezwolenie powinno być corocznie odnawiane, jednak w 1731 r. mgr Palmieri zwalnia ich z tego obowiązku! Jego zaufanie jest całkowite. W 1738 r. Paweł i Jan Chrzyciel otrzymują, dzięki pomocy biskupa i jego przyjaciół w Rzymie, tytuł «misjonarzy apostolskich» na całe Włochy. Pa-

⁵ PH PLET, *Saint Paul de la Croix, Prédicateur ...*, s. 227.

⁶ GAÉTAN DU SAINT NOM DE MARIE, *St Paul de la Croix, apôtre et missionnaire*, Tirlemont 1933, s. 249.

⁷ *Processi...*, t. 4, Roma 1979, s. 299–300.

weł jest bardzo dumny z tego tytułu, który jest dowodem uznania dla jego wysiłków. Tak szybką promocję można tłumaczyć tylko doskonałością życia prowadzonego przez dwóch założycieli zgromadzenia pasjonistów. Kontrast między ich życiem a życiem kleru jest ewidentny”⁸.

Paweł był przepełniony współczuciem wobec duchowego ubóstwa kleru, jak świadczy o tym wypowiedź biskupa Oldo: „Doświadczenie, jakie mam na podstawie tylu lat misji prowadzonych w ubogiej Maremmie Toskańskiej i trochę doświadczeń z Państwa Kościelnego, pozwoliły dotknąć mi własną ręką ogromnych potrzeb, jakie mają często biedni księża, często są bardziej potrzebujący od świeckich (*servatis servandis*). O, Boże, jakże mi smutno z tego powodu!”⁹.

Paweł od Krzyża, reformator kleru

Miłość Pawła od Krzyża do kapłanów

Paweł żywił wielką miłość do kapłanów. Dowiedzieliśmy się już, że w czasach swojej młodości bez szemrania znosił ich ekscesy; podczas całego życia miał dla nich głęboki szacunek. Dowiódł, w istocie, wielkiego uznania dla kapłaństwa, odnosząc się do nich w sposób czasami wręcz nieco przesadnie uniżony:

„Taki był szacunek, jaki miał dla kapłanów, że będąc jeszcze świeckim noszącym habit pustelniczy, gdy był obecny podczas święceń udzielanych przez Msg Cavalieri, biskupa Foggi, (...) postanowił nie siadać nigdy w [ich] obecności”¹⁰. Okazywał im liczne oznaki pokory: „Przypominam sobie, że Sługa Boży okazał swą ogromną pokorę, gdy w Capranice, zwoławszy kler do zakrystii znamienitej kolegiaty św. Jana, po wygłoszeniu płomiennej mowy, chciał ucałować stopy wszystkich księży...”¹¹. Jego przywiązanie do kleru było naprawdę szczere, mógł wręcz stwierdzić: „Spowiadałem tylu kapłanów i zdarzały mi się najróżniejsze sytuacje, ja jednak nigdy się nie spowiadałem z tego, że źle o kimś sądziłem, bo dla wszystkich spośród nich mam szacunek i wysokie o nich mniemanie i patrzyłem na nich oczyma wiary”¹².

⁸ PH PLET, *Saint Paul de la Croix, Prédicateur...*, s. 226.

⁹ *Lettere...*, t. 2, s. 687.

¹⁰ *Processi...*, t. 4, s. 383.

¹¹ *Processi...*, t. 1, s. 687.

¹² *Processi...*, t. 4, s. 217.

Wielka odpowiedzialność kapłanów przed Bogiem

Paweł wiedział, jak wielka jest odpowiedzialność kapłańskiej duszy. To dlatego utrzymywał, że gorliwość jest niezbędną, zwłaszcza u jego początków: w liście do Róży Calabresi opisał jedną ze swoich wizji Piekła, jaką miał, gdy modlił się za kogoś, a w której miejsce kapłana jest bardzo wyeksponowane:

„Widziałem przerażające demony. Pokazywały mi cierpienia przygotowane dla takiego biednego grzesznika, o zbawienie którego się modliłem. O, jakie to były cierpienia! o jakie cierpienia. Ponadto zostało mi pokazane miejsce cierpień jeszcze straszniejszych, przygotowane dla pewnego księdza, i powiedziano mi: to jest dla równego tobie i takiego jak ty. Moje przerażenie było wielkie, ale w głębi serca byłem spokojny. Następnie Bóg pozwolił mi zrozumieć zwłaszcza cierpienie potępienia¹³. Jeśli bym mógł głosem przepowiadać i gdybym mógł w słowach wyrazić, jak to wtedy rozumiałem ja, to słuchaczy pogrzebałbym żywcem!” Dodał, że starał się modlić za świeckiego, ale także za kapłana, i podsumował: „Oby mnie Bóg zachował przed pójsiem w tę otchłań. Kapłani znajdują się pod stopami wszystkich, wszystkich...”¹⁴.

Apostolat dla dobra kapłanów

„Rok 1730 był bardzo ważny dla umacniania charyzmatu pasjonistów. O ile u początków obaj bracia praktykowali jednostkowe formy apostolatu, odpowiadając na rozmaite prośby, kierowane do nich dość chaotycznie, o tyle mgr Palmieri popchnął ich później w kierunku misji parafialnych, co pomogło im nadać strukturę głoszeniu słowa Bożego i zorganizować akcję ewangelizacyjną. Ta forma apostolatu pomogła ponadto ich przyszłym towarzyszom pójść w ich ślady. Apostolat misyjny zagwarantował wreszcie kontemplacyjny rys ich życia zakonnego, będąc wpisany w rytm pór roku: „Wychodzili w określonych okresach, zwłaszcza wiosną i jesienią, wzywani przez ordynariuszów miejsca, by głosić tam misję”¹⁵. „Przepowiadanie misji parafialnych stanie się główną i oficjalną formą apostolatu zgromadzenia”¹⁶.

To w tym kontekście Paweł rozwinął swój szczególny apostolat skierowany do kleru. Nie był to wcale wtórny aspekt charyzmatu, jaki otrzymał od Boga; przeciwnie – rozumiał go jako jeden z celów swego powołania. Widać to w sposobie, w jaki przedstawiał charyzmat pasjonistów kardynałowi Rivera:

¹³ Tak się opisuje podstawową karę potępienia: bycie na zawsze oddzielnym od Boga.

¹⁴ Cyt. za: E. ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce. Storia critica*, t. 2, Roma 1965, s. 1535–1536.

¹⁵ *Processi...*, t. 1, s. 59.

¹⁶ PH. PLET, *Saint Paul de la croix, Prédicateur...*, s. 229.

¹⁷ *Lettere...*, t. 5, red. Ch. Chiari, Roma 1977, s. 45.

„Jedynym i zasadniczym celem naszego Instytutu, poza osiągnięciem własnej doskonałości, jest starać się i zapewniać zbawienie dusz poprzez misje święte, pouczenia, katechizację, ćwiczenia duchowe tak dla świeckich, jak dla duchownych i mniszek, a przede wszystkim pobudzać wiernych do nabożeństwa do Męki Najświętszej Jezusa, naszego prawdziwego Dobra, składając w tym celu czwarty ślub”¹⁷.

Paweł wiedział dobrze, że duchowy owoc misji bardzo zależał od przykładu kleru; o tym świadczy br. Bartłomiej, który długi czas przeżył wraz z Pawłem od Krzyża:

„Wiedział jednak, że aby zaprowadzić dobre obyczaje i praktykę cnót chrześcijańskich u świeckich, wiele dopomógłby przykład duchownych, z większą gorliwością zaangażowanych w troskę o ich świętość. Duchowni są lustrem, w którym odbija się lud, są najszlachetniejszą gałązką Kościoła świętego. Dlatego życie święte, ozdobione wszelkimi cnotami, powinno być życiem tych, którzy formują kler”¹⁸.

W odczuciu Pawła kapłani potrzebowali specyficznego pouczenia; w tym celu zawsze zlecał jednemu ze swych zakonników, aby wygłaszał im osobne nauki podczas misji. Zazwyczaj jednak sam ich odnajdywał, aby ich podtrzymywać w zapale, a dzięki swoim manierom i pouczeniom często udawało mu się dotykać ich serc:

„Kiedy po raz pierwszy ojciec Paweł udał się do Bracciano, by głosić święte misje, w czasie ich trwania ojciec Jan Chrzyciel, brat ojca Pawła, głosił ćwiczenia dla duchowieństwa tej miejscowości i brałem w nich udział wraz [z] innymi także ja. W ostatnim dniu jednak, jak mi się to teraz zdaje, sam ojciec Paweł zechciał do nas, kapłanów, którzy byliśmy zebrani w zakrystii, przemówić na temat miłości Boga i największego obowiązku, jaki mamy my, duchowni, by kochać go doskonalej niż świeccy. Dziś nie potrafię przedstawić uczuć, słów, myśli, motywów i tego, co ojciec Paweł powiedział przy tej okazji, mówię tylko, że to przemówienie było tak czułe, tak pełne motywów odwołujących się do miłości, tak namaszczone, że nie tylko sam ojciec Paweł płakał rzewnymi łzami, gdy mówił, ale w innych kapłanach wzbudził także skruchę i tkliwość ducha tak wielkie, że otrzymał ogromne owoce. A ja mogę zapewnić, że jeszcze dziś niektórzy pamiętają o skutkach wywołanych przez to przemówienie Sługi Bożego, choć minęły ponad 22 lata od tamtych wydarzeń”¹⁹. Trzeba powiedzieć, że swój zapal Paweł czerpał prosto z Nieba, a jego pouczenia były prawdziwie wylewaniem jego serca w Bogu:

¹⁸ *Processi...*, t. 4, s. 299.

¹⁹ Tamże, s. 123.

„Pewnego dnia, w Latera w diecezji Montefiascone, z takim zapalem mówił do kleru o obowiązku dobrego przykładu i o gorliwości duchowieństwa, że zdawał się promienieć blaskiem i widziano go unoszącego się z ziemi i krążącego w powietrzu, jakby miał skrzydła”²⁰.

Apostolat Pawła skierowany do kleru nie ograniczał się do misji. Nie unikał pouczenia ich również podczas prywatnych spotkań. Jego spojrzenie wykraczało daleko poza to, co widoczne; Strambi mówił o nadprzyrodzonym źródle daru czytania w sumieniach, jakim Paweł był obdarzony:

„Pewnego dnia podczas dziękczynienia ukazała mu się Maryja Panna z mieczem zatopionym w piersi i ze łzami w oczach (...) Zachęcała ona z naciskiem i czułością, by kontynuował propagowanie pobożności do Męki Jej Syna i do Jej boleści. Następnie ta Matka miłosierdzia, chcąc przyjść z pomocą pewnemu biednemu księdzu, o którego pożałowania godnym stanie wiedziała, objawiła tę sprawę ojcu Pawłowi, a ten ksiądz przyszedł go zobaczyć. Wtedy Sługa Boży powiedział do niego tonem pewnym siebie: „W moich oczach jest ksiądz szpetny jak demon”. Na te słowa winowajca zastanowił się nad sobą i uznał swój mizerny stan, rzucił się zmieszany i pełen skruchy do stóp ojca i obiecał mu poprawę swego życia. Duchowny ten poświadczył też prawdziwość ukazania się Matki Bolesnej, która chciała sprowadzić go z drogi zagłady. Można zrozumieć, jak po takich wizjach ojciec Paweł był pełen żywej wiedzy o cierpieniach Maryi i że mówił o nich w sposób czuły i poruszający”²¹.

Świętość kapłana

Ludzka kondycja wymaga od wierzących ciągłego wysiłku, aby „przebywać” w Bogu przez wiarę. Po wyliczeniu oznak końca czasów, Jezus dodaje:

„Uważajcie na siebie, aby wasze serca nie były ociążane wskutek obżarstwa, pijaństwa i trosk doczesnych, żeby ten dzień nie przypadł na was znienacka, jak potrzask. Przyjdzie on bowiem na wszystkich, którzy mieszkają na całej ziemi. Czuwajcie więc i módlcie się w każdym czasie, abyście mogli uniknąć tego wszystkiego, co ma nastąpić, i stanąć przed Synem Człowieczym” (Łk 21,34-36).

Modlitwa jest jedynym sposobem, aby wytrwać w zapale i w świętości. To dlatego Paweł od Krzyża nieznużenie zachęcał do praktykowania modlitwy, jak czyni to wobec jednego z księży swego zgromadzenia:

„Niech będzie Ojciec rozmiłowany w modlitwie na wzór św. Teresy, niech nabierze silnego przyzwyczajenia do skupienia i samotności wewnętrznej, a wszyst-

²⁰ LOUIS-THÉRÈSE DE JÉSUS AGONISANT, *Histoire de saint Paul de la croix*, Poitiers-Bordeaux 1869, s. 413.

²¹ V-M STRAMBI, *Vie du B. Paul de la croix*, Paris 1861, t. 2, s. 111–112.

ko to uda się Ojcu, jeśli chętnie będzie pozostawał w celi ściśle zachowując ciszę, unikając wszelkich okazji do mówienia! O, jakże mocno zalecam tę sprawę ciszy, tak zalecaną przez Świętych Ojców! Jeśli chce Ojciec prowadzić życie niepokalne, niech, jak najdłużej może, przebywa w ciszy. Jeśli chce Ojciec otrzymać dar modlitwy, niech Ojciec pozostaje w ciszy”²².

W trakcie swego przepowiadania do kleru Paweł usilnie zalecał medytację i modlitwę, jednak nie był przez niego wystarczająco słuchany, jak sam o tym pisał:

„W drodze powrotnej do klasztoru otrzymałem, ku mojemu wielkiemu zbudowaniu, list Najjaśniejszego i Najczcigodniejszego Waszmość Pana z załączoną publikacją materiałów na święte spotkania duchowieństwa, których celem jest modlitwa myślna i cieszę się, że Bóg miłosierny pobłogosławił Ojca [opata Piotra księcia Gargani z Rzymu – przy. tłum.] zamiary. Ja i moi towarzysze zaangażujemy się, jak tylko będziemy potrafili, aby promować i rozpowszechniać coś tak dobrego, lecz doświadczenie pozwala mi bezpośrednio przekonać się, jak trudno wprowadzić pośród kleru takie święte ćwiczenie, jakże konieczne dla własnej doskonałości i dla pożytku bliźnich. Niech mi Jaśnie Wielmożny Pan wierzy, że od lat zabiegało się o wprowadzenie wśród kleru na misjach i podczas ćwiczeń, by gromadzili się choć raz na tydzień. Trwali w tym przez krótki czas, a potem zaniechali”²³.

Paweł pragnął, aby łaski otrzymane w czasie misji parafialnych nie marnowały się, wiedział też, jak ważna była w tym względzie rola kleru. Któż lepiej niż księża mógłby nakłaniać ludzi do trwania w wierności modlitwie i medytacji Męki? Paweł „podczas misji zachęcał wiernych do rozważania Męki przez kwadrans każdego dnia. Dążył do tego, aby jeden czy drugi ksiądz zobowiązał się do kontynuowania z ludem, po jego wyjeździe, rozważań o cierpieniach Jezusa Chrystusa. To był, można powiedzieć, sposób na zachowanie owoców misji”²⁴.

Paweł na rekolekcje zgromadzenia pragnął przyjmować księży, aby się nawracali. Myślał o tym w 1732 r., planując pierwsze rekolekcje zgromadzenia na Argentario:

„Miłosierdzie Boże zdecydowało, żeby założyć klasztor pokutniczy dla nas i towarzyszy (...) na terenie miasta Orbetello, obejmującego kościół dedykowany Ofiarowaniu Najświętszej Maryi Panny (dzień dla nas bardzo błogosławiony, w którym podjęliśmy to życie, które prowadzimy) i z około 18 małych i ubogich pokojów (...). Poza tym zbuduje się dom rekolekcyjny, nie tylko dla duchowieństwa pobliskich diecezji (które prawie wszystkie na tych podmokłych terenach

²² *Lettere...*, t. 3, Roma 1924, s. 716–717.

²³ *Lettere...*, t. 2, s. 231.

²⁴ GAÉTAN DU SAINT NOM DE MARIE, *St Paul de la Croix, apôtre et missionnaire ...*, s. 89.

o szkodliwym klimacie nie mają Seminarium), ale też dla świeckich, którzy w czasie dla siebie stosownym, chcieliby w nich szukać odosobnienia, by odprawić święte ćwiczenia duchowe”²⁵.

Dobra formacja dla księży

Kościółowi w XVIII w. brakowało „dobrych” kapłanów. Paweł chciał natomiast, aby księża z jego zgromadzenia byli święci, a także dobrze uformowani intelektualnie. Lubił powtarzać: „Potrzebujemy osób dobrze uformowanych”. Sam, będąc jeszcze młodym kapłanem, rozumiał już znaczenie formacji kleru. Kontynuował ją przede wszystkim po swoich święceniach:

„Bycie kapłanem zobowiązuje mnie do rzeczy wielkich, do których zaliczam też naukę według moich możliwości”²⁶.

Paweł nie wahał się odrzucać kandydatów, którzy nie mieli podstawowej kultury, wystarczającej dla podjęcia formacji kapłańskiej. W szczególności wymagał znajomości łaciny. Wyznawał też wzniosłą ideę na temat zakonników zdolnych zapewnić młodym teologiczne wykształcenie. Nie wahał się „pozbawić się” jednego z najlepszych kaznodziejów w zgromadzeniu, o. Marcaurelio, powierzając mu wyłącznie troskę o formację młodych zakonników. Miała ona na celu zapewnienie im osobistej kontemplacji, a także, a nawet przede wszystkim, pouczanie ludu chrześcijańskiego. To dlatego Paweł nalegał na staranne zgłębianie dogmatów Kościoła, zalecając zaprzestanie zadawania pytań zbyt szczegółowych i często bezużytecznych z punktu widzenia wiary. Pragnął, aby jego zakonnicy, choć dobrze wykształceni, byli jednocześnie w stanie rozmawiać w prosty sposób o sprawach najistotniejszych:

„Nikomui wybranemu z naszego skromnego Zgromadzenia do głoszenia słowa Bożego, nie wolno używać w kazaniach stylu tak górnołotnego i wytwornego, iżby mało był zrozumiały dla ludu. Niech natomiast karmią maluczkich chlebem słowa Bożego w sposób prosty i jasny, aby kazania nie pozostawały bezowocne, ale przyczyniały się do wzrostu chwały Bożej.

Po nauce o obowiązkach i sposobie dokładnego zachowania przykazań Bożych będą pilnie nauczać wiernych sposobu oczyszczania sumienia w sakramencie pokuty i przyjmowania z pobożnością Najświętszej Eucharystii. Niech cierpliwie pouczają wiernych. Niech cierpliwie pouczają wiernych o tajemnicach wiary świętej; bardziej zaniedbanych niech pouczają z większą cierpliwością, aby ta ich

²⁵ *Lettere...*, t. 1, Roma 1924, s. 377–378.

²⁶ *Lettere...*, t. 1, s. 75.

praca, tak miła Chrystusowi Panu, z każdym dniem przynosiła obfitszy owoc na tym gruncie opuszczonym”²⁷.

Właściwy wygląd i dobre obyczaje

Jak widać powyżej, w czasach Pawła od Krzyża serca kapłanów skłaniały się raczej ku ziemskim uciechom, co sprowadzało się do ich sposobu życia i ubierania się na wzór świecki. Istniały wtedy dwa typy stroju dla księży diecezjalnych: strój długi – sutanna i strój krótki – podobny do ubioru pastora. Zakonnikom Pawła od Krzyża dobrze był znany jego stosunek do księży „światowych”:

„Ubiór nie powinien mieć nic z próżności i pompatyczności tego stulecia. Widząc duchownego ubranego modnie i w kolorowe tkaniny, jak świeccy, odczuwał najgłębszy smutek. W następstwie przestróg o. Pawła księży z Vetralla nabrali zwyczaju noszenia długich sukien przynajmniej od rana do południa, a wielu z nich nosiło je przez cały dzień”²⁸.

Paweł usiłował przekonać odwiedzających go księży do zmiany życia i w tym celu często umiejętnie ukrywał swoje wzburzenie, co nie znaczy, że aprobował światowy styl życia kleru:

Śługa Boży „doznawał wstrząsu, gdy widział duchownych z głowami ozdobionymi po nowemu, na wzór kobiet, i ufryzowanymi z próżnością. Przykro mu było z tego powodu i nie mógł zrozumieć, jak przełożeni na to pozwalają. Jeśli przychodziło mu spotkać się z takimi duchownymi, to nie powstrzymywał się od udzielenia stosownego napomnienia we właściwszym czasie. A liczni, korzystając z jego napomnień, zastanawiając się nad sobą, poprawili swe postępowanie i dali Słudze Bożemu pociechę, pokazując, że opamiętali się w swej lekkości”²⁹.

Oczywiście ta próżność, którą ubranie tak uwidaczniało, pozostawała często w bezpośredniej relacji z życiem uczuciowym. I tak „rozprężeni” księży skłaniaли się do upodobania towarzystwa kobiet – bynajmniej nie po to, aby rozmawiać z nimi o Bogu:

„Pośród innych rzeczy, co do których pragnął, aby od nich stronili, było prowadzenie konwersacji z osobami płci odmiennej, tak nieodpowiadające ich godności. Nie mógł w żaden sposób ścierpieć tych duchownych, którzy, przynosząc ogromną ujmę swemu szacownemu stanowi, nie wstydzą się służyć ramieniem, prowadząc tak ulicami te osoby”³⁰.

²⁷ Reguła z 1775, rozdz. XXIII w: *Reguła i Konstytucje Zgromadzenia Męki Jezusa Chrystusa*, Rzym 1984, s. 57.

²⁸ Cyt. za: GAÉTAN DU SAINT NOM DE MARIE, *St Paul de la croix, apôtre et missionnaire...*, s. 248.

²⁹ *Processi...*, t. 4, s. 299.

³⁰ Tamże, s. 299.

To zapewne dlatego Paweł okazywał wielką ostrożność w dziedzinie rekomendacji. Wyznał kiedyś swemu przyjacielowi Fossiemu, że trzeba być bardzo rozważnym, rekomendując ludzi do kapłaństwa:

„Przed 25 laty poleciłem biskupowi kogoś, kto już był diakonem, aby wyświęcił go na kapłana. Proszę mi wierzyć, że bardzo potem tego żałowałem, bo przez całe lata miałem z tego powodu skrupuły”³¹.

Sprawować mszę z zapalem

Dla Pawła od Krzyża msza nie mogła być jedynie mechanicznie wyrecytowaną modlitwą. Celebracja eucharystyczna była dla niego szczytem kapłańskiej posługi:

„Podczas świętych obrzędów kościelnych, a zwłaszcza jeśli chodzi o sprawowanie najświętszej ofiary, był bardzo skrupulatny i gorliwy w zabieganiu, aby były zachowywane przez innych właśnie dlatego, że dotyczyły działań, przez które oddaje się cześć Bogu”³².

Aby uniknąć mechanicznego i nudzącego recytowania mszy, zalecał, aby nie poświęcano na nie zbyt wiele czasu:

„Chciał, aby nie byli zbyt emocjonalni czy nudni w odprawianiu obrzędów, przeciągając je niepotrzebnie. Sugerował więc, aby Msza nie trwała dłużej niż pół godziny”³³.

Paweł zalecał, aby podczas sprawowania mszy koncentrować się na misterium Męki: „niech towarzyszą w duchu Jezusowi Chrystusowi w czasie Jego męki i śmierci, postępują tak, jakby odprawiali pogrzeb Zbawiciela z tym duchem żalu i miłości, jak odprawiała go Najświętsza Maryja Panna, święty Jan, Józef z Arymatei i Nikodem”³⁴.

Uświęcenie kleru

Paweł miał dar czytania w sercach. To pozwalało mu skuteczniej pomagać liczным kapłanom, którzy przybywali, aby się z nim zobaczyć, jak to miało miejsce szczególnie w Rzymie. Tak świadczy o tym o. Cioni:

„Podczas jednej z wizyt, jaką odbyłem ze Sługą Bożym u Klemensa XIV (...) Jego Świątobliwość okazał wielkie zadowolenie z dobra, jakie nasz ojciec świadczył na rzecz księży, biskupów i innych dostojników kościelnych, którzy go odwiedzali, wpajając im konieczność modlitwy i czujności, a biskupom – osobi-

³¹ *Lettere...*, t. 1, s. 625.

³² *Processi...*, t. 4, s. 217.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 31.

ste przepowiadanie”³⁵. Te spotkania z założycielem Zgromadzenia Pasjonistów rzadko pozostawiały księży obojętnymi. I tak jeden z nich, wychodząc z pokoju Pawła, oznajmił bratu sanitariuszowi: „To jest święty, powiedział mi zadziwiające rzeczy. On ma dar prorocstwa! O, jakież święty!”³⁶.

W swej posłudze uświęcania, jaką Paweł pełnił wobec kleru, nie poprzestawał on tylko na życiu ziemskim. Strambi tak przytaczał rozmowę pomiędzy Pawłem i pewnym byłym księdzem, który nie wziął sobie dość do serca ostrzeżeń jego przyjaciela:

„Wśród innych objawień, które miał Sługa Boży, jest jedno, które wydaje mi się bardzo pouczające i które opowiem ku zbudowaniu wszystkich. Pewien ksiądz świecki, którego Paweł porwał, był przez niego kilkakrotnie upominany z powodu pewnej wady, a nie dokładał dostatecznie wiele starania, by się w tym poprawić. Ten ksiądz zmarł i pewnej nocy, gdy ojciec Paweł kładł się do łóżka, usłyszał głośny hałas w pobliżu celi. Najpierw się nim wystraszył, jak to bywa zazwyczaj w wizjach pochodzących od dobrego ducha, zapytał kto to jest i w tej samej chwili usłyszał, że drzwi się otwierają, a jakiś głos mówi do niego, że to ten ksiądz, jego przyjaciel, zmarły jakiś czas temu i skazany na czyściec. Lęk ojca Pawła rozwiązał się na tę odpowiedź, przede wszystkim na widok duszy tak miłej Bogu. Zapytał go, z jakiego powodu poszedł do czyśćca. «Dlatego, że nie korzystałem tak, jak powinienem, z ojca rad i nie przykładałem się do naprawienia moich braków» – odpowiedziała dusza. – «O, moje cierpienia są straszne!» – dorzuciła. Później chciała wiedzieć, jak długo będzie cierpieć. Ojciec Paweł zapytał ją, o jakiej godzinie nastąpił jej zgon. Idąc za wskazówkami danymi przez duszę, wziął swój zegarek i policzył, że nie minęło więcej, niż pół godziny. Dusza wyznała, że jest bardzo zdziwiona tą wiadomością, uważała bowiem, że minęło o wiele więcej czasu: tak są wielkie cierpienia, które znosi się w czyśćcu!”³⁷.

Aktywność kapłańska Pawła od Krzyża

Przekonany, że dar kapłaństwa otrzymał od Boga nie dla siebie, ale aby głosić ludziom Dobrą Nowinę o Bożym miłosierdziu, Paweł od Krzyża był zawsze kapłanem według Bożego Serca.

Głoszone przez Pawła misje parafialne pozostawiały głębokie ślady w sercach ludzi, którzy w nich uczestniczyli. Nawrócenia były liczne i dogłębne, modlitwa

³⁵ G-M. CIONI, *Annali della congregazione della SS.MA Croce e Passione di NSGC*, Roma 1967.

³⁶ Cyt. za: GAÉTAN DU SAINT NOM DE MARIE, *St Paul de la Croix, apôtre et missionnaire...*, s. 254.

³⁷ V-M STRAMBI, *Vie du B. Paul de la Croix...*, t. 2, s. 77.

znajdowała stałe miejsce w życiu ludzi. Dwa lata po śmierci Pawła jeden ze świadków zadeklarował:

„Tak ja, jak i inni spowiednicy, przekonywaliśmy się, że znaczna liczba ludzi po misjach kontynuowała codzienną medytację; jedni przez pięć czy sześć miesięcy, inni przez rok, a bardzo wielu trwa w tym do tej pory”³⁸.

Liczne nawrócenia były przede wszystkim skutkiem Pawłowych rozważań o Męce Jezusa Chrystusa. To wtedy dosłownie otwierał swe serce, co silnie potwierdzają świadkowie:

„Gdy Sługa Boży brał do ręki krucyfiks i już to przyciskał go do serca, już to wskazywał na rany, już to zwracał się do Niego poruszającymi wezwaniami, (...) a jego słowom towarzyszyło takie uczucie i tyle łez, że również lud zaczynał płakać i zawodzić we współcierpieniu”³⁹.

Świadkowie nie byli pod wrażeniem nowości przemowy, jaką im głosił; zachwylił ich sposób, w jaki mówił o Jezusie. Tak więc, obok serca Pawłowego, to serce samego Boga rozlewało Jego nieskończoną czułość dla ludzi. Przypomina się o. Valentino, który nawrócił się w sposób niezwykły. Przejeżdżając przez Latera, gdzie w kościele Paweł właśnie żarliwie rozważał Mękę, Valentino – wówczas 27-letni świecki – postanowił zatrzymać się, aby wydrwić kaznodzieję. Wobec mnóstwa ludzi musiał pozostać na zewnątrz, a okrzyki słuchaczy pozwoliły mu dosłyszeć tylko te słowa:

„O niegodny grzeszniku, przez swój grzech przebiłeś mieczem serca Jezusa i Maryi”.

Te słowa przebiły serce Valentino, który zwrócił się ku Pawłowi całkowicie odmieniony:

„Nie mówiłem o niczym innym, jak tylko o miłości, jaką winniśmy Bogu i że powinniśmy Go kochać z całego serca, ale dodałem jednak: jako że bardzo trudno jest wypełnić ten obowiązek pozostając w świecie, trzeba podjąć decyzję”⁴⁰.

Postanowienie było silne, skoro stał się pasjonistą! Jego świadectwo ukazuje, że same słowa, bez oglądania tego, który je głosił, byłyby niezdolne wzbudzić tego nawrócenia, gdyby Bóg go nie nappełnił Swoją Mądrością.

Paweł od Krzyża z wielką gorliwością sprawował również posługę pojednania. Ksiądz diecezjalny, który towarzyszył mu w wielu misjach, pomagając pełnić posługę spowiedzi, stwierdził:

„Szczególną wartość misji Ojca Pawła postrzegano w tym, że – gdy głosili je inni – liczba spowiedzi generalnych dochodziła, według mojej i innych spowied-

³⁸ GAÉTAN DU SAINT NOM DE MARIE, *St Paul de la Croix, apôtre et missionnaire...*, s. 95.

³⁹ Cyt. za: GAÉTAN DU SAINT NOM DE MARIE, *St Paul de la Croix, apôtre et missionnaire...*, s. 84.

⁴⁰ *Processi...*, t. 1, s. 376.

ników oceny, do piętnastu czy dwudziestu; podczas misji głoszonych przez Ojca Pawła z trudem znalazłoby się piętnaście czy dwadzieścia osób, które nie odbyłyby spowiedzi generalnej”⁴¹.

Podczas misji do późna w nocy przyjmował liczne osoby przybywające do niego, by utrzymać Boże przebaczenie. Troszczył się szczególnie o towarzyszenie chorym i umierającym. W dzień, który zaczynał się wczesnym rankiem, jego konfesjonał był dosłownie oblężony:

„Kobiety spały w kościele, żeby zająć sobie pierwsze miejsca; inni przychodzili wiele godzin przed świtem, czekając przy drzwiach, żeby zaraz po ich otwarciu zająć miejsce jak najbliższej konfesjonału”⁴².

Dobroć Pawła nie była jedynym powodem takiego stanu rzeczy; ludzie byli pewni, że w kontakcie z nim otrzymują przebaczenie od Boga. Nie chodzi o powierzchowną postawę z ich strony, jak o tym mówił pewien ksiądz:

„Podczas wszystkich misji, kiedy pomagałem Słudze Bożemu słuchać spowiedzi, miałem moralną pewność żalu za grzechy u wszystkich tych, którzy przychodzili do mnie, żalu niewątpliwie wzbudzonego dzięki kazaniom o. Pawła”⁴³.

Kierownictwo duchowe

Paweł postrzegał kierownictwo duchowe jako doskonały środek kierowania dusz na drogę doskonałości. Jego głównym celem było potęgowanie pragnień osób, które prowadził, w celu nakłonienia ich do pogłębiania życia modlitewnego, czyli wewnętrznego, jakie odtąd miało się zwracać wyłącznie ku krzyżowi Jezusa Chrystusa. Jeśli modlitwa była dla niego najskuteczniejszym sposobem na trwanie w Bożej obecności, umiał wyczekać odpowiedniego momentu, żeby nie narzucać jej swym podopiecznym bez przygotowania. To dlatego Paweł zalecał swemu przyjacielowi Tomaszowi Fosiemu roztropność względem jego córki i pozwolenie, aby Bóg sam działał:

„Byłoby wielkim błędem uczenie Pańskiej córki, aby ćwiczyła się w spoczynku wewnętrznym, bowiem byłaby wystawiona na ryzyko lenistwa na modlitwie i oszukiwania się. Proszę jej pozwolić medytować Mękę Pańską, przez co wprawi się w cnotach, a potem Boski Majestat nauczy ją reszty. A gdy Bóg będzie ją chciał doprowadzić do takiego stanu, nie będzie się temu mogła oprzeć i będzie miała znaki, że tak jest. Teraz nie wiem, żeby miała potrzebne do tego zdolności...”⁴⁴.

⁴¹ GAÉTAN DU SAINT NOM DE MARIE, *St Paul de la Croix, apôtre et missionnaire...*, s. 92.

⁴² Cyt. za: GAÉTAN DU SAINT NOM DE MARIE, *St Paul de la Croix, apôtre et missionnaire...*, s. 78.

⁴³ GAÉTAN DU SAINT NOM DE MARIE, *St Paul de la Croix, apôtre et missionnaire...*, s. 92.

⁴⁴ *Lettere...*, t. 1, s. 615–616.

Taka jest złota reguła modlitwy: podążać za natchnieniami, które Bóg nam daje, nie pragnąc ich samemu prowokować.

Uczenie się przez jego podopiecznych modlitwy było jednym z podstawowych zadań, jakim Paweł poświęcał się w kierownictwie duchowym. Zawsze podkreślał jej znaczenie:

„Jeśli chodzi o modlitwę, to pewne jest, że gdy jej brakuje, cały gmach duchowy pada na ziemię”⁴⁵.

Lubił często powtarzać, że modlitwa wyrządza wiele krzywdy Demonowi i że ten, kto się modli, nie zagubi się. Umiał wykorzystywać każdą okoliczność, żeby wprowadzać ludzi na „wewnętrzną pustynię”. Oto pokuta, nałożona przez Pawła młodej dziewczynie, aby jej umożliwić wejście w świat wewnętrzny:

„Nałożył jej jako pokutę, by każdego ranka przez określoną ilość dni, zamykała się sama w pokoju kładła na ziemi koc i położywszy się na nim, jak by była martwa, z zapaloną świecą w ręce, pozostawała w takiej pozycji kwadrans i dłużej, gdyby jej się to spodobało, zagłębiła się w sobie powtarzając: może niedługo też będę martwa. Dobra penitentka wypełniła dokładnie to, co zostało na nią nałożone przez Sługę Bożego i Pan udzielił jej takiego światła z nieba w rozważaniu tego strasznego momentu, że owa dziewczyna poświęciła się życiu świątobliwemu”⁴⁶.

Nie należy jednak sądzić, że Paweł wystawiał dusze na lęk przed karami pozagrobowymi. Nic bardziej fałszywego, ponieważ Paweł z całej siły sprzeciwiał się religijnemu rygoryzmowi, który nie pozwala kosztować Bożego miłosierdzia. I tak w pewnym klasztorze o ścisłej regule spostrzegł, że zakonnicy żyją w strachu i ciągłych skrupułach. Pan natchnął go więc, aby ich umocnił i dodał odwagi i zwiększył zaufanie w Boże miłosierdzie. Paweł skomentował to wydarzenie słowami:

„Nie jest dobrym sposobem kierowania duszami utrzymywanie ich w przynęceniu i przerażeniu. Trzeba je zachęcać i dodawać im odwagi i uczyć je kroczyć z ufnością w Bogu, w przeciwnym razie nie postąpią na drodze doskonałości”⁴⁷.

Metodą Pawła od Krzyża była raczej łagodność, a nie wymówki. Zazwyczaj w początkach duchowego kierownictwa niewiele wymagał od swoich podopiecznych, co często przynosiło obfity owoc. Br. Bartłomiej podaje przykład kobiety, bardzo eleganckiej i lubiącej się podobać, która przybyła do niego, pragnąc go na-

⁴⁵ *Lettere...*, t. 3, s. 370.

⁴⁶ *Processi...*, t. 2, Roma 1973, s. 284.

⁴⁷ *Processi...*, t. 1, s. 123.

śladować. Rygorystyczny ksiądz byłby ją bez wątpienia wypędził z konfesjonału, Paweł jednak nie uczynił żadnej aluzji do jej stroju, dekoltu i odurzających perfum, zalecając jej jedynie codzienną poranną modlitwę, mającą trwać kwadrans. Następnym razem, wciąż wydekoltowana i uperfumowana, była już na tyle rozsmakowana w tym kwadransie serca w Serce z Jezusem, że Paweł zalecił jej półgodzinną modlitwę. Bóg zdobył serce kobiety na tyle, że za trzecim razem przybyła do Pawła w niezwykle prostym stroju, nie używszy perfum. Wprowadzona do „komnaty Króla” przez modlitwę, odwróciła się od spraw powierzchownych, które dotąd przykuwały jej uwagę. Paweł zdobył ją dla Boga swoją łagodnością i cierpliwością.

Kierownictwo duchowe powinno pomagać duszy w przygotowaniu się na przyjęcie łaski intymnej relacji z Panem i Paweł przygotowywał do tego swoich podopiecznych przez medytację. Jednak kierownik duchowy powinien również oczekiwać, że Bóg wprowadzi duszę w ten nowy wymiar i dopiero wtedy mógł proponować drogę „opuszczenia w Bogu”. Bezinteresowność była dla niego sprawą najistotniejszą. Jedyną nagrodą ma być miłość Pana:

„Ja poza Zgromadzeniem mam mało kontaktów z wszystkimi innymi. Pomagam, komu mogę, służyć Bogu, na wszystkie dusze patrzę w Bogu, staram się patrzeć na nie prosto, to znaczy tylko jako na obrazy Boga, bogate w Chrystusie, ale na siebie patrzę jako na to, czym jestem, czyli na otchłań zła...”⁴⁸.

Paweł był przekonany, że stan przyjaźni z Bogiem jest osiągalny dla wszystkich, którzy go pragną, bo woła Boga wcielonego i umarłego na krzyżu nie może być inna!

Poza nadprzyrodzoną zdolnością czytania w sumieniach, Paweł posiadał również dar „wspólnoty serc”. I tak w kontakcie z żarliwą duszą, sam czuł się ogarnięty podobnym zapałem; a jeśli jego podopieczny zachwycał się słuchając o cudownościach Boga, sam Paweł również doświadczał uniesień ducha. Z drugiej strony, jak widzieliśmy, w obecności duszy, która wpadła w pułapkę miłości własnej siebie, czuł wzbierający w swym sercu Boży smutek. Paweł od Krzyża, dzięki sposobnemu darowi, wiedział, czy jego podopieczny jest szczerzy, czy podstępny. Paweł zwierzył się pewnego dnia br. Alojzemu, że Pan obdarzył go darem rozróżniania ludzi prawdziwie świętych od symulantów i że nigdy się nie pomylił w tej materii. Przypadek fałszywej świętej z Rzymu jest tu dobrym przykładem. Pewna kobieta posiadała niewiarygodne dary mistyczne i zdołała przekonać o swojej świętości znaczną liczbę duchownych świętego miasta. Poproszono więc Pawła od Krzyża, aby to sprawdził. Podczas spotkania z nią „kobieta popadła w ekstazę, a jej ciało uniosło się w powietrze. Paweł zauważył jednak, że podczas tej lewitacji zachowywała się nieskromnie. Ten szczegół i kilka innych znaków pozwoliły

⁴⁸ *Lettere...*, t. 1, s. 668.

mu zrozumieć, że ta, którą uważano za świętą, na pewno nią nie była. Powróciwszy do tych, którzy powierzyli mu to zadanie, powiedział: «Ona nie jest święta, myli się». Ten osąd nie od razu został przyjęty, jednak wkrótce przekonano się, że kobieta istotnie myliła się i zwodziła otoczenie, wszedłszy w kontakt z demonem»⁴⁹.

Nauki udzielane przez Pawła podczas spotkań związanych z kierownictwem duchowym miały taką moc, że ludzie pamiętali je przez miesiące, czasem lata. Najpierw z dobrocią i uwagą słuchał osoby, która się do niego zwracała, później precyzyjnie przedstawiał swoje wnioski. Zazwyczaj nie było konieczne, aby ktoś sam dokładnie określał stan swojej duszy, nie rozumiejąc swoich odczuć podczas modlitwy. Paweł rozumiał wszystko po kilku słowach i mówił: „To mi wystarczy, rozumiem. Powinieneś postąpić tak...”⁵⁰.

Bóg nigdy nie przestaje wspierać tego, kto jest przeznaczony do towarzyszenia duszom!

Résumé

Paul de la croix fut un modèle accompli du prêtre selon le Cœur de Dieu. Il effectua son ministère dans le contexte de la vie religieuse, mais cela ne l'empêcha pas de s'attaquer à la réforme du clergé de son temps. Paul prêcha d'abord par l'exemple : son genre de vie totalement ordonné à la contemplation de Dieu irradiait une lumière que tous les témoins soulignent avec force. En l'imitant, ses religieux irradiaient eux-mêmes cette lumière céleste. C'est ensuite par ses predications que Paul sut réveiller ses contemporains : ses considérations sur les vérités de foi et sur les voies de l'oraison lui valurent de convertir des hommes et des femmes de tous les horizons. Enfin, son immense charisme de directeur spirituel acheva de mettre en place des vocations consacrées à l'amour divin. Son amour de Dieu et des hommes le poussa à former lui-même des prêtres vivant et prêchant la folie de la croix. Seuls de tels prêtres, pensait-il, pouvaient délivrer le monde de l'esclavage des ténèbres. Puisse le Seigneur susciter encore de nos jours de tels hommes !

(tłum. Ilona Bałaż)

⁴⁹ C. CHIARI, *Come visse S. Paolo della Croce*, Clusone 1986, s. 290–291.

⁵⁰ *Processi...*, t. 2, s. 214.

Maryja współcierpiąca a duchowość chrześcijańska

1. Krótka historia motywu compassio Mariae

Obecność Maryi w Kościele i w chrześcijańskim życiu duchowym opisywana była w Kościele w różny sposób. Nie tylko czczono Matkę Pana, ale również akcentowano w Maryi różne cnoty i cechy Jej życia duchowego a nawet mistycznego. W różny sposób także próbowano powiązać Jej duchowość – widzianą jako wzorcą – z życiem duchowym wiernych. Niektóre aspekty udziału Maryi w chrześcijańskim życiu duchowym odkrywane były wcześniej, inne później. Jeden z najwybitniejszych znawców problematyki twierdzi, że ten rytm rozwoju myśli maryjnej w życiu Kościoła ma charakter falowy: „Badając ten rozwój, dostrzegamy jakby ruch przypływu morza. Fale podnoszą się, dochodzą do swego szczytu, potem rozlewają się i cofają dopóki następne nie podniosą dalej ich zrywu. Każdy okres najpierw przeczuwa jakiś ukryty rys postaci Maryi, odkrywa go z entuzjazmem, wpadającym niekiedy w przesadę, i często o niego walczy. Potem wszystko się ucisza i nowe odkrycia dojrzewają w milczeniu”¹. Ten falowy charakter odkrywania znaczenia współcierpienia Maryi również dla chrześcijańskiego życia duchowego jest bardzo widoczny. Idea miała swoje okresy rozkwitu i degeneracji, jednak nigdy nie została całkowicie zapomniana.

Współcierpienie Maryi z Jezusem, mające swoje znaczenie w ekonomii zbawienia i życiu duchowym, znajduje swoje ostateczne zakorzenienie w Ewangelii Janowej: „A obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego, siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena. Kiedy więc Jezus ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia, którego miłował, rzekł do Matki: «Niewiasto, oto syn Twój». Następnie rzekł do ucznia: «Oto Matka twoja». I od tej godziny uczeń wziął ją do siebie (J 19, 25-27)”². Oprócz wyżej przytoczonego fragmentu współcierpienie Maryi ma jeszcze inne korzenie biblijne, przede wszystkim proroctwo Symeona („Twoją duszę miecz przeniknie”) Łk 2, 35. Niektórzy dopatrują się protoewangelicznej zapowiedzi w Rdz 3, 15 przedstawiającej niewiastę, której pięta zostaje zmiażdżona przez węża. Taka topika teologiczna przeszła później przez wiele

¹ R. LAURENTIN, *Matka Pana*, tłum. R. Siemieńska, Częstochowa 1989, s. 15.

² Zob. J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1996, s. 120-121; J. Kumala, „XIII Międzynarodowe Sympozjum Mariologiczne”. *Salvatoris Mater* 3(2001), nr 4, s. 420.

prób weryfikacji, ponieważ na przykład niektórzy współcześni bibliści skłonni są interpretować *miecz, który ma przeszyć serce Maryi* nie jako miecz boleści, lecz miecz słowa Bożego, który Ją przeniknie i przemieni. Jednak w czasie odkrycia znaczenia obecności Maryi pod krzyżem, czyli w duchowości średniowiecza (ale także później) skojarzenie proroctwa Symeona z konkretnymi cierpieniami (boleściami) Maryi było silne. A. Serra w czasie XIII Międzynarodowego Sympozjum Mariologicznego (Rzym, 2-5 X 2001) pt. „Współczesna hermeneutyka a biblijne teksty mariologiczne” przeprowadził analizę symboliki „miecza” w oparciu o następujące źródła: 1) starożytną literaturę judaizmu, w której miecz jest symbolem Słowa Bożego; 2) tradycję grecką, która rozwija tę symbolikę i wprowadza rozumienie miecza jako symbolu bólu Maryi podczas męki Syna; 3) tradycję łacińską, która zna trzy interpretacje symbolu miecza: jako tylko Słowa Bożego, jako Słowa Bożego i cierpienia Maryi oraz tylko cierpienia Maryi.

Natomiast teologowie, kaznodzieje, mistrzowie duchowi, mistycy zauważali w tej scenie nie tylko towarzyszącą obecność Maryi, lecz także Jej aktywny udział w dziele odkupienia. Zauważali Jej cierpienie, zjednoczone z cierpieniem Syna i formułowali wynikające z tego współcierpienia nie tylko wnioski dogmatyczne, lecz także odnoszące się do duchowości. Czynili tajemnicę *compassio Mariae* częstym przedmiotem medytacji i kontemplacji, widzieli w niej wiele ukrytych znaczeń, wskazówek odnoszących się do życia duchowego, można nawet pokusić się o stwierdzenie, że traktowali *compassio Mariae* jako wskazówkę na drogach życia. Odczytywanie tych wielorakich sensów odbywało się od początku zgodnie ze średniowieczną metodą poczwórnego sensu Słowa Bożego: każdy tekst należy rozumieć najpierw dosłownie, potem dostrzec w nim trzy sensy duchowe: typiczny, moralny i anagogiczny. Można dodać do tego również sens mistyczny.

To odkrywanie sensu obecności Maryi pod krzyżem można zauważyć od czasów Ireneusza z Lyonu († 202), którego uważa się za ojca mariologii przez wprowadzenie paralelizmu Ewa-Maryja. Od tego momentu dojrzewa w Kościele idea aktywnego współudziału Maryi w męce Chrystusa, a tym samym Jej współudziału w zbawieniu. Konstytucja *Lumen Gentium* powołując się na Ireneusza przypomina, że jak nieposłuszeństwo Ewy przyniosło śmierć, tak posłuszeństwo Maryi przyniosło nam życie. Gdybyśmy chcieli dalej prześledzić rozwój tej idei w Kościele, to pojawia się ona już w sposób wyraźny w pismach bizantyjskiego mnicha Jana Geometry (X w.). Przed nim bowiem łączono Maryję z dziełem Chrystusa, ale myślano przede wszystkim o Wcieleniu. Jan podejmując ten wątek kładzie jednak szczególny nacisk na zjednoczenie ofiary Chrystusa z ofiarą Maryi, którą Ona wtedy także składała. Píše on w jednej ze swoich modlitw:

„Dziękujemy Ci, że wycierpiałeś dla nas tak wielkie zło i że chciałeś, by Twoja Matka wycierpiała tak wiele dla Ciebie i dla nas; aby dostępując zaszczytu dzielenia

Twoich cierpień, nie tylko zasłużyła na wspólną chwałę, lecz także przyczyniła się coraz bardziej do naszego zbawienia, wspominając cierpienia poniesione dla nas i zachowywała swoją miłość dla nas nie tylko z racji natury, lecz także ze względu na pamięć tego wszystkiego, co uczyniła dla nas w ciągu całego swego życia. Dziękujemy Ci, gdyż ty sam siebie dałeś na okup za nas i ponieważ po sobie dałeś matkę swoją na okup nieustanny; abyś mógł umrzeć jeden raz za nas, a ona mogła umrzeć tysiąc razy w swojej woli, wyniszczona w swym wnętrzu, ze względu na tych, którym, podobnie jak Ojciec, ona dała Syna swego, aż do wydania Go na śmierć. Dziękujemy również i Tobie o Pani za trudy i cierpienia znoszone dla nas aż dotąd”³.

W tekście tym należy zwrócić uwagę, że Maryja ofiaruje swojego Syna, ale także na to, że ofiaruje Go dla nas. Arnold z Chartres (XII w.) rozwija ideę „ofiar” Maryi na Kalwarii. Wynika ona ze ścisłej łączności Maryi z Jezusem, która bierze swój początek we Wcieleniu, a dopełnia się na Kalwarii: „Tak więc była jedna i ta sama wola Chrystusa i Maryi i oni razem składali jedną i tę samą ofiarę; ona we krwi swego serca, On we krwi swego ciała”. Wiek XVII zawiera ogromną ilość świadectw na ten temat, nie zawsze wolnych od przesady, gubiąc czasem zasadę Jednego Pośrednika i Zbawiciela. Od wieku XVIII idea współdziału Maryi w zbawieniu staje się już powszechna w całym Kościele. Paweł VI w adhortacji *Marialis Cultus* nazywa Maryję *Dziewicą Ofiarującą* i pisze, że już ofiarując Jezusa w świątyni Maryja wyraża tę ofiarniczą postawę i już wtedy, otwarta na tajemnicę zbawienia, kieruje swoją myśl ku ofierze krzyża. Maryja wyraziła wolę ofiarniczą, która wykraczała poza zwykłe rozumienie obrzędu ofiarowania w świątyni. Paweł VI cytuje tu modlitwę św. Bernarda: ”Ofiaruj Syna, Dziewico Święta i przedstaw Panu błogosławiony owoc żywota twojego. Ofiaruj na pojednanie nas wszystkich hostię świętą, podobającą się Bogu”⁴.

W wielu komentarzach podkreśla się, że Maryja zgadzała się na śmierć swego Syna pełnym i doskonałym aktem woli i wiary, cierpiąc i przeżywając całą mękę wraz z Nim. Ten akt był jednocześnie aktem miłości do Ojca i do wszystkich tych, za których umierał Jezus. To z kolei stało się podstawą, aby stała się matką wszystkich, za których umarł Jezus. Rozwoju czci Matki Bożej Bolesnej dokonującego się w łonie duchowości chrześcijańskiej nie można rozpatrywać z pominięciem nadprzyrodzonego *zmysłu wiary*⁵. Ów rozwój i stopniowe pogłębienie nie da się więc wytłumaczyć przesłankami wyłącznie racjonalnymi: psychologicznymi potrzebami, czy społecznymi tendencjami, a nawet odkryciami teologii systematycznej, chociaż wszystkie te czynniki odegrały tu niewątpliwie swoją wielką rolę.

³ Cyt. za: L. MELOTTI, *Maryja i Jej misja macierzyńska*, Kraków 1983, s.49.

⁴ MC 20, zob. L. MELOTTI, *Maryja i Jej misja...*, s.49.

⁵ Zob. J. WOJTKOWSKI, „Bolesna Matka Boża – kult”. *EK*, t. 2, kol. 755.

Oprócz źródeł biblijnych należy podkreślić również rolę apokryfów. Apokryfy – chociaż o specyficznej i niedecydującej wartości dla rozwoju duchowości – bardzo wcześnie zaczęły opowiadać czule pożegnanie Matki z Synem, przytaczać lamente Maryi oraz kierowane przez Nią wyrzuty pod adresem archaniola Gabriela, który w chwili zwiastowania obiecał Jej wieczną radość, a także przejmujące wezwania do otaczających krzyż ludzi, aby wzięli udział w Jej rozpaczach. M.in. taką amplifikację sceny u krzyża możemy znaleźć w apokryfie zwanym *Gesta Pilati* (bądź *Acta Pilati*), powstałym może w II, a może dopiero w IV wieku – dokładniej – w dodatkach do tegoż apokryfu, a ich echo np. w *Żalach Najświętszej Panny nad cierpiącym Jezusem*, św. Efrema⁶. Od X w. z połączenia dwóch oddzielnych dzieł zaczyna być coraz szerzej znana tzw. *Ewangelia Nikodema*. Dzięki Wincentemu de Beauvais i Jakubowi de Voragine tytuł ten staje się powszechnie przyjmowany, choć przypuszcza się, że jego nadanie może być związane z Wyspami Brytyjskimi. Jego wpływ na kulturę i duchowość średniowiecza – również w Polsce – był ogromny. Liczne legendy, najpierw łacińskie, potem w językach narodowych, inspirowane apokryfami, krążyły po całej Europie. Pojawiał się w dramatach religijnych, misteriach itd. Jego wpływ na literaturę i sztukę sięga aż XVIII wieku⁷. Warto przytoczyć chociaż kilka fragmentów, ponieważ oddają one nie tylko ówczesną atmosferę wokół motywu współcierpienia oraz talent pisarski autora, ale wprowadzają też pewne elementy, które staną się nośne również w późniejszej duchowości chrześcijańskiej.

Pierwszy fragment (X 2) opowiada o wydarzeniach bezpośrednio poprzedzających Ukrzyżowanie. Zawiera żale Maryi, kierowane zarówno do Jezusa jak i oprawców. Na uwagę zasługuje – co będzie rozwijane później – szczegółowy opis reakcji i zachowań Maryi, a także Jej gotowość do poświęcenia siebie „w miejsce” Jezusa:

„Spośród Jego uczniów towarzyszył mu tam (tj. na Golgotę) jedynie Jan. Oddalił się jednak stamtąd i pobiegł do Matki Bożej i rzekł do niej: «Dlaczego tu pozostajesz, i nie posłaś, aby zobaczyć, co się stało?» Ona odpowiedziała: «A co się wydarzyło?» Mówi Jan: «Wiedz, że Żydzi pochwycili mojego nauczyciela i prowadzą Go, aby ukrzyżować». Gdy to usłyszała Matka Boża, zawołała wielkim głosem: «Synu mój, synu mój, cóż złego uczyniłeś, że prowadzą cię na ukrzyżowanie?» Powstała i jak ogłuszona wybiegła z płaczem na drogę. Towarzyszyły jej niewiasty: Marta, Maria Magdalena, Salome i inne dziewice; był z nimi także i Jan. Gdy weszli w tłum ludzi, mówi Matka Boża do Jana: «Gdzie jest syn mój?» Mówi Jan: «Widzisz tego, co niesie koronę cierniową i ma związane ręce?» Gdy Matka Boża to usłyszała i ujrzała

⁶ Św. EFREM, „Żale Najświętszej Panny nad cierpiącym Jezusem”. tłum. W. Kania, w: *Muza chrześcijańska*, t. 1. (Poezja armeńska, syryjska i etiopska), red. i opr. M. Starowieyski, s. 232-235.

⁷ O jego wpływie na literaturę polską zob. I. RADLIŃSKI, *Apokryfy judaistyczno-chrześcijańskie w polskich przeróbkach*, Warszawa 1911, s. 66-76.

[Jezusa], padła zemdlona na ziemię i leżała tak pewien czas, podczas gdy kobiety, które jej towarzyszyły, stały nad nią wokół i płakały. Gdy wróciła do przytomności, powstała i zawołała wielkim głosem: «Panie mój! Synu mój! Gdzież słodka piękność twych kształtów? Jak zniosę widok ciebie, który tak cierpisz?» To powiedziawszy rwała sobie twarz paznokciami i biła się w piersi. «Gdzie się podziały – wołała – dobrodziejstwa, które uczyniłeś w Judei? Cóż złego uczyniłeś Żydom?» Gdy Żydzi widzieli, jak wołała i zawodziła, przyszli i odpędzali ją z drogi, ale ona nie pozwoliła się usunąć i wołała: «Raczej zabijcie mnie, przewrotni Żydzi!»⁸

Kolejny kodeks apokryficzny (4) zawiera już testament z Krzyża oraz pragnienie połączenia się Maryi z Synem w męce. Prośba Maryi o „nachylenie się krzyża” znajdzie swoje echo w literaturze średniowiecza. Postawa Maryi widoczna jest w motywie owej prośby: nie chodzi o zatrzymanie ofiary, którą Jezus składa z samego siebie, lecz o jeszcze ściślejsze zjednoczenie się z nią. Maryja prosi krzyż o nachylenie się, bo chce poprzez objęcie ciała Jezusa w pełni, również w sposób fizyczny połączyć się z misterium, które tu się dokonuje. Ten motyw zjednoczenia dwóch serc, dwóch ofiar, będzie również podjęty przez późniejszych autorów.

„Wtedy Matka Boża stanęła i spojrzawszy zawołała głosem wielkim: «Synu mój, synu mój!» I zwrócił się ku niej Jezus, a ujrawszy blisko niej płaczącego wraz z niewiastami Jana, rzekł: «Oto syn twój» A następnie rzekł do Jana: «Oto matka twoja». A ona zapłakała głośno i mówiła: «Opłakuję cię, synu, bo niesprawiedliwie cierpisz, bo przewrotni Żydzi wydali cię na gorzką śmierć. Cóż uczynię bez ciebie, synu? Jak będę żyła bez ciebie? Jak będę pędziła życie bez ciebie? Gdzie są twoi uczniowie, którzy chwalili się, że umrą z tobą? Gdzie są ci, których uzdrowiłeś? Dlaczego nie znalazł się nikt, aby ci pomóc?» Potem zwróciwszy się do krzyża, rzekła: «Nachyl się, krzyżu tak, abym mogła objąć i ucałować mojego syna, którego swymi piersiami wykarmiłam w sposób niezwykły, boć męża nie znałam. Nachyl się krzyżu, bo chcę uściskać syna. Nachyl się krzyżu, abym mogła jako matka połączyć się z synem»⁹. Słyszeli to Żydzi i daleko odegnali ją, niewiasty i Jana»¹⁰.

Z kolei tzw. warianty z kodeksu C coraz bardziej koncentrują się na cierpieniu Maryi. Pojawia się tu skonstrastowanie: radosnych i bolesnych tajemnic życia Jezusa i Maryi, dobra, które czynił Jezus i zła, które Jemu uczyniono. Jest tu także wyrzut w stronę Archanioła Gabriela, który niegdyś zwiastował Maryi radość, gdy tymczasem staje się Ona uczestniczką męki. Warto również zwrócić uwagę,

⁸ *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, t. 1, cz. 2, Lublin 1980, s. 442-443.

⁹ M. Starowieyski odnosi ten fragment do dzieła *Pange lingua (Głos języku)* Wenancjusza Fortunata: *Flecte ramos, arbor alta, tensa laxa viscera, ut vigor lentescat ille, quem dedit nativitas, et superni membra regis mite tendas stipite (Spuść gałązki drzewo wzniosłe ulżyj członkom tak rozpiętym, odmień teraz oną srogość, którąś miało z urodzenia, i najwyższego Króla członki...)* – Tamże; Zob. H. WADDELL, *Średniowiecze waganów*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1960, s. 68-74.

¹⁰ *Apokryfy Nowego Testamentu...*, s. 443.

że Maryja nazywa Jezusa „barankiem” a nawet „barankiem mej duszy”. Wskazuje to, że autor apokryfu chciał zwrócić uwagę, że Maryja to, czego nie rozumiała dawniej, gdy Jezus zagubił się w świątyni, rozumie teraz: widzi w nim baranka paschalnego, którego cierpienie i śmierć przynosi zbawienie. Z tego rozumienia i miłości rodzi się cała postawa Maryi wobec męki: Maryja cierpi i głośno się żali, ale nie buntuje się przeciw temu, co się dzieje:

„Powstała, biegnąc jak lwica z pola, rwała swe szaty; a choć spoglądała w niebo, zwróciła się do Żydów, mówiąc: «O mężowie, zróbcie mi przejście, abym mogła podejść i objąć szyję mego baranka; zróbcie mi, mężowie przejście, abym opłakiwała najmilszego syna mego, baranka mojej duszy; zróbcie mi, o mężowie, miejsce, abym zbliżyła się do gałęzi wykarmionej mlekiem mych piersi; zróbcie mi miejsce, o mężowie, abym mogła ujrzeć i opłakiwać najśladszego syna mego!» I bijąc się w piersi wołała: «O biada, biada, najśladzsy synu, światło moich oczu i królu wszechrzeczy; o biada, biada, jakże zniosę oglądanie ciebie wiszącego na krzyżu? O biada, biada, czy to jest owa dobra nowina Gabriela? Nuże, opłakujcie wszyscy mą duszę przejętą bólem! Bo oto widzę jednorodzonego i najśladszego syna mego prowadzonego jak baranka bez winy na ukrzyżowanie, jak skazańca z rękami związanymi. Ten, który rozpostarł niebo jak płaszcz skórzany, jest prowadzony jak łotr pomiędzy łotrami. Nuże, słuchajcie ludy różnych pokoleń i języków, jak niesprawiedliwą śmierć ponosi syn mój!» I znów zawołała głośno: «Synu mój, synu mój najśladzsy! [...] Gdzie jest słodka piękność twych kształtów? Jak bardzo pogardzany stajesz przede mną! Dawniej byłeś doskonałą pięknością pośród synów ludzkich, teraz natomiast jesteś pogardzany, o najśladzsy [...]». I znowu biła się w piersi i wylewała łzy ciężko wdychając i mówiła: «Gdzież są, słodki mój synu, dobrodziejstwa, które uczyniłeś w Judei? Jakież zło uczyniłeś, synu najśladzsy, niewdzięcznym Żydom? Za dobro otrzymujesz zło; zamiast cię miłować, o synu najukochańszy, zadają ci poniżenie i chcą cię przybić do krzyża! Biada mi, biada mi!»¹¹

Wariant określony przez wydawców 2 do X, 4 najbardziej ze wszystkich akcentuje antynomie, które tak bardzo będą podkreślane w tekstach średnio-wiecznych: ból i radość Maryi, niegdysiejsze zwiastowanie Maryi przez Anioła radości i zestawiona z nią terażniejsza udręka:

Gdy to znowu usłyszała Maryja, pełna żalu zawołała z głębi [serca]: „Biada!” I rzekła do archanioła: „O Gabrielu, gdzież ty jesteś, abym mogła wejść z tobą w spór? Gdzież to pozdrowienie «Wesel się», które wyrzekłeś? Czemuś mi wtedy nie powiedział o niezmiernych męczarniach, które czekają najśladszego i najmilszego syna i o niesprawiedliwej śmierci jednorodzonego? Czemu nie powiedziałeś mi o niewypowiedzianej męce mej duszy z powodu umiłowanego syna? Czemu nie powiedziałeś mi o rozdzierających [serce] i pełnym męki oddzieleniu od

¹¹ Tamże, s. 443.

najbiedniejszego syna mego i o utracie oczu ociemniałych od płaczu? Czemu mi wtedy nie powiedziałeś o podstępnym wydaniu syna mego przez zdracliwego i niegodziwego Judasza, ucznia i zdrajcę? Panie, zmiłuj się! Dlaczego oczy moje, widząc takie cierpienia najsłodszeo i najbiedniejszego syna, ociemniały i oślepyły? Któż na całej ziemi ponosi takie cierpienia, tak ciężki ból i płacz z powodu oddzielenia od syna mego i Boga? Biada mi, biada, synu najmiłszy! Gdzież odejdę lub ucieknę? Biada mi, dziecko, biada mi! I jak pokażę się ludziom? [...] I co o mnie będą mówili między sobą? Biada mi! Oto jest matka tego, co został skazany na ból, a zwał się przecież królem i synem Boga. Biada mi najsłodszy synu, gdy będę wspominała twą miłość niezmierną i pełną miłosierdzia. Aż do śmierci będę odczuwała boleść, cierpienie, łzy i ból niewypowiedziany. Nie mam żadnej pociechy, synu mój, bo widzę, jak oddzielają mnie teraz od ciebie. Obym, synu mój, i ja umarła z tobą! Błagam cię, niech przyjdzie archanioł Gabriel, który przekazał mi niegdyś pierwszą radość, i oby dusza moja połączyła się z tobą”¹².

Apokryfy okazały się w późniejszych wiekach bardzo inspirujące dla innych autorów i artystów. Dość wcześnie w Jerozolimie powstanie kościół poświęcony spotkaniu Jezusa z Maryją na drodze na Golgotę, oraz zwyczaj zatrzymywania się przy stacji drogi krzyżowej, opowiadającej o tym wydarzeniu¹³. Echa apokryficznych treści (dotyczy to również *compassio Mariae*) znajdziemy w średniowiecznej mistyce, modlitwach, pieśniach i utworach narracyjnych. Stały się one również modelem dla twórców średniowiecznej literatury apokryficznej. W późniejszych wiekach motyw ten będzie rozwijany z mniejszym lub większym natężeniem.

Interesujący jest fakt, że np. plastyczne przedstawienia obecności Maryi przy cierpiącym Chrystusie pod kilkoma względami ulegały ewolucji. Początkowo wiadać na nich fizyczny dystans postaci, z czasem coraz wyraźniej przedstawia się Maryję bliską Jezusowi, dotykającą Go, obejmującą czy w inny sposób wyrażającą macierzyńską miłość. Można stąd wyprowadzić wniosek, że coraz lepiej rozumiano jedność dwu osób w dokonującej się ofierze. W drugiej warstwie ewolucji Maryja, z biernego obserwatora wydarzeń Kalwarii, przemienia się w aktywnego uczestnika dzieła zbawienia. Warto w tym kontekście zapytać o współczesną duchowość chrześcijańską: czy nie powróciliśmy znów do „opłakiwania”, za-

¹² Tamże.

¹³ M.in. Pseudo-Bonaventura będzie wspominał o gruzach kościołów w Jerozolimie, „zbudowanych na [...] pamiątkę” spotkania Jezusa z Maryją na drodze krzyżowej. Istnieją również relacje z XIII wieku, w których wspomina się o czterech stacjach drogi krzyżowej w Jerozolimie i zaznacza się, że trzecią z nich ustanowiono na pamiątkę spotkania Jezusa z Najświętszą Maryją Panną. Stacja ta mogła pojawić się już w VII w. – Zob. P. STĘPIEŃ, *Z literatury religijnej polskiego średniowiecza. Studia o czterech tekstach*, Warszawa 2003, s. 307. Ok. 1509 roku wydrukowano łaciński opis Ziemi Świętej, sporządzony przez Anzelma z Krakowa, który przebywał w Jerozolimie w 1507 roku. Napisał on: „Idąc niżej od domu Piłatowego w pół stajania jest miejsce, gdzie błogosławiona Panna, widząc Syna swego drzewem krzyżowym obciążonego, padłszy na ziemię omdlała. Na tym miejscu był zbudowany kościół, który nazwano św. Maryja ze młodości”. – cyt. za: tamże.

miast zgłębiać teologiczne i duchowe znaczenie udziału Maryi w wydarzeniach krzyża?¹⁴.

2. Duchowość Maryi widoczna w Jej współcierpieniu

Jednym z rysów duchowej postawy Maryi pod krzyżem jest w i e r n o ś ć. Wierność Maryi Chrystusowi, wyrażoną w jej trwaniu przy krzyżu, średniowieczni kaznodzieje i pisarze duchowi wskazywali chrześcijanom jako ważny punkt odniesienia ich życia duchowego. Zachęcali oni chrześcijan, by byli wierni krzyżowi, jak Maryja była mu wierna. Szczególnie godny podkreślenia wydaje się być wątek egzystencjalny ich nauczania: wierność Maryi Chrystusowi – aż po krzyż – znajduje swoje przedłużenie w jej wierności Kościołowi, a w nim – każdemu człowiekowi. Maryja, mężnie i wytrwale stojąca pod krzyżem, poucza o stałości w wierze, co w epoce średniowiecza, targanej różnymi niepokojami egzystencjalnymi (ale także dotyczącymi doktryny Kościoła) miało ogromne znaczenie. Matka Chrystusa staje się przez to wzorem wiernego świadka, który doświadczywszy miłości Chrystusa, świadczy o Nim wszędzie, mimo (i pośród) prześladowań. Warto więc i dzisiaj, w obliczu różnych podziałów i niepokojów dotyczących życia Kościoła (również wielorakich ataków na Kościół z zewnątrz), wskazywać na Maryję jako znak trwania we wspólnocie Mistycznego Ciała Chrystusa¹⁵.

Cechą charakterystyczną wczesnej chrześcijańskiej refleksji nad współcierpieniem Maryi pod krzyżem jest komplementarność cierpień Jezusa i *compassio Mariae*. Cierpienie Maryi w pismach średniowiecznych pisarzy jest na wskroś duchowe (*passio in anima*) i przez to „uzupełnia” cielesne cierpienie Jezusa (*passio in carne*). A zatem Maryja daje przykład duchowego udziału każdego chrześcijanina w męce krzyża. Ten maryjny charakter udziału w męce Jezusa wpisuje się w całą duchowość pasyjną Kościoła katolickiego. Maryja jednocześnie wskazuje, że nie można dźwigać Jezusowego krzyża i brać udziału w Jego męce bez kontemplacji Jego samego, bez ścisłej z Nim jedności. Maryja ukazywana była więc jako Ta, która łączy się z Jezusem nie przez samo cierpienie, lecz poprzez miłość, która z kolei rodzi się w kontemplacji Jego miłości najpełniej objawionej na krzyżu. Godny podkreślenia jest fakt, że w obu najważniejszych momentach Boskiej ekonomii zbawienia Maryja odegrała znaczącą rolę, najpierw jako Matka, potem jako *socia passionis*, nie tylko współcierpiąca lecz również współ-ofiarująca, a na-

¹⁴ Zob. A. RYBICKI, *Compassio Mariae w chrześcijańskim życiu duchowym. Studium na przykładzie średniowiecznej literatury i sztuki religijnej*, Lublin 2009, s. 342.

¹⁵ Tamże, s. 343.

wet – według niektórych autorów - współ-zbawiająca¹⁶. Cierpienia Maryi mają więc charakter duchowy, męka Syna – cielesny, natomiast oba te cierpienia uzupełniają się. Na poziomie duchowej jedności Maryi z Chrystusem (poprzez wiarę, nadzieję i miłość) oraz wzorczości postawy Maryi dla chrześcijańskiego życia duchowego należałoby ciągle podkreślać ową jedność i komplementarność cierpień Jezusa i Maryi. Jedność ta jest owocem miłości i zjednoczenia mistycznego, a nie równorzędnego udziału w zbawieniu. Należy ją rozumieć w świetle idei św. Pawła o dopełnieniu udręk Chrystusa poprzez cierpienie każdego człowieka będącego z Nim w jedności. Maryja jawi się tutaj jako Pierwsza Chryścijanka, tzn. pierwsza spośród tych, którzy razem z Chrystusem cierpiąc, będą owe cierpienia uzupełniać dla zbawienia i dobra Kościoła: „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1, 24). Oczywiście skuteczności zadośćczyniącej i uświęcającej męki Chrystusa nie może niczego brakować (por. Hbr 7, 27; 9, 12; 10, 10). Natomiast cierpienia całego Mistycznego Ciała Chrystusa trwać będą do końca świata i każdy z jego członków je „dopełnia”. Owo „dopełnianie” ma mieć charakter duchowy, co nie określa rodzaju przeżywanych cierpień (człowiek cierpi nie tylko duchowo), lecz sposób ich przeżywania – duchowe włączenie owych wielorakich cierpień własnych w jedynie zbawcze cierpienie Syna Bożego, a przez to przyczynienie się do powiększenia jego owoców w Kościele i świecie.

Znaczenie współcierpienia Maryi pod krzyżem dotyczy zatem najważniejszego nurtu duchowości chrześcijańskiej: głębokiego, osobistego udziału w Misterium Zbawczym Chrystusa Ukrzyżowanego. Maryja – w licznych dialogach z Jezusem i ludźmi w utworach narracyjnych – niejako uczy widzieć w Jezusie bezgraniczną miłość, nawet gdy opowiada o Jego (i swoim) bólu. Duchowość chrześcijańska, z gruntu chrystocentryczna i skupiona na Tajemnicy Paschalnej, nie zawsze potrafi dostrzec w krzyżu miłość, lecz kieruje się ku owocom tej miłości, czyli zbawieniu; ewentualnie zauważa ogrom zła i cierpienia, które krzyż odsłania. Maryja jednak wskazuje kierunek chrześcijańskiej kontemplacji nie tyle na rany, ile na Serce Jezusa, pełne miłości i – w sposób dosłowny – otwarte dla ludzi (zob. np. tzw. rzeźba z Ostródy¹⁷). W przedstawieniach tzw. *piety* stoi ona zatem nie tyle przy ranach Jezusa, ile przy Jego Sercu; nie tylko rany wskazuje jako centrum kontemplacji, lecz jeszcze bardziej Serce. Dla chrześcijańskiego życia duchowego płynie stąd jasne przesłanie: nie cierpienie (rany) są źródłem łaski i świętości, lecz miłość (otwarte Serce) ma być centrum życia wewnętrznego; to właśnie Serce jest źródłem wszelkich łask i duchowego światła. To miłość zapro-

¹⁶ Temat zasadności tytułu Maryi jako współodkupicielki jest oddzielnym zagadnieniem dogmatycznym, którego w tym miejscu nie będziemy podejmować.

¹⁷ Zob. na temat teologicznej i odnoszącej się do życia duchowego wymowy tej rzeźby: A. BŁAŻEWSKA, *Gotycka rzeźba Marii z ciałem Chrystusa z Ostródy*, Toruń 2005, s. 39-40.

wadziła Jezusa na krzyż i pozwoliła mu odnieść rany, więc chociaż „w jego ranach jest nasze zdrowie” (por. Iz 53, 5), to Maryja kieruje refleksję i kontemplację głębiej, do źródła miłości jako do źródła owych ran¹⁸. Odkrycie znaczenia obecności Maryi pod krzyżem i jej aktywnego udziału w Ofierze Syna otworzyły, szczególnie w średniowieczu, perspektywę nowych skojarzeń liturgicznych i sakramentalnych. Czasem przedstawiana była w szatach kapłańskich, sprawująca ofiarę, podnosząca Jezusa jak Hostię (*elevatio hostiae*), stawała się również dla chrześcijan wzorem przeżywania Eucharystii, nie tylko biernego uczestnictwa, lecz czynnego udziału i współofiarowania swojego życia na ołtarzu.

Życie duchowe jest drogą, nie tylko światopoglądem; nie zamyka się tylko w życiu modlitewnym i kontemplacyjnym, lecz rozciąga się na cały „zespół postaw pobudzonych przez Ducha”¹⁹. Badając znaczenie idei *compassio Mariae* w duchowości chrześcijańskiej można stwierdzić, że ów motyw wpływał na kształtowanie się nie tylko poszczególnych cnót czy przekonań. Kontemplacja tajemnicy *compassio* miała za zadanie pomóc chrześcijaninowi w całym jego życiu, w jego duchowej drodze, kształtowaniu postawy we wszystkich jej wymiarach. Już Pitagoras (VI w. przed Chr.) kreślił obraz drogi, po której porusza się każdy człowiek. Jego uczniowie przedstawiali ludzką egzystencję w postaci litery „Y”. Ten graficzny zapis oznaczał wspólny wszystkim ludziom początek drogi. Motyw *compassio* spełniał ważną rolę również w tym „sapiencjalnym” wymiarze duchowości: uczył dróg mądrości, właściwych wyborów i trwania przy nich mimo przeszkód. Wierność Jezusowi Ukrzyżowanemu rozumiana jako „życiowa droga” to także wierność całokształtowi chrześcijańskiej wiary. Skoro odstępstwa od prawd wiary, herezje i schizmy były (szczególnie w duchowości średniowiecza) rozumiane jako skutki działania demonów to stojąca mężnie przy krzyżu Maryja stawała się ostoją wierności, bronią przeciw demonom, kotwicą wierności Prawdzie. Przesłanie to może być odczytane również dzisiaj: z jednej strony wobec „głodu duchowości”, z drugiej strony – rodzących się alternatywnych nurtów życia duchowego, nie tyle tych stojących w opozycji do duchowej tradycji chrześcijańskiej, ile niebezpiecznych nurtów eklektycznych, odwołujących się do Biblii i chrześcijaństwa, jednak w sposób wybiórczy i dowolnie łączących religijne treści niedające się pogodzić z biblijną wizją Boga i świata. Powstające nowe nurty duchowości (np. New Age), które wykorzystują elementy duchowości i mistyki chrześcijańskiej, jednocześnie dokładają starań, by pominąć prawdę o ukrzyżowanym

¹⁸ A. RYBICKI, *Compassio Mariae...*, s. 344-345.

¹⁹ Jest to definicja W. SŁOMKI zawarta w *Instrumentum laboris* VIII Zwyczajnego Synodu Biskupów w Rzymie (cyt. za: M. CHMIELEWSKI, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 2001, s. 87). Zob. również: W. SŁOMKA, „Teologia duchowości”. w: *Polscy teologowie duchowości*, red. M. Chmielewski, W. Słomka, Lublin 1993, s. 231-241; tenże, „Teologia duchowości pośród innych dyscyplin teologicznych”. w: *Veritatem facientes*, red. J. Nagórny, Lublin 1997, s. 405-412.

Bogu-Człowieku, a akcentują raczej dobre samopoczucie i tzw. samorealizację. Jeśli tego typu tendencja zaczyna dominować w duchowości, przestaje być to duchowość chrześcijańska. Odczytywanie istoty obecności Maryi pod krzyżem i pogłębianie nauki, która z tej obecności płynie, może mieć zatem i w dzisiejszym Kościele doniosłe znaczenie: pozwala po śladach Maryi dojść do bardziej wnikliwego rozumienia Misterium Krzyża, a przez to umacnia wierność Chrystusowi Ukrzyżowanemu. Maryja, mężnie stojąca i kontemplująca krzyż, nieustannie zadaje Kościołowi pytanie o kontemplację Tej Największej Tajemnicy wiary. Wzywa do adoracji krzyża, odczytywania jego treści i wiernego, czynnego – a nie tylko intencjonalnego – naśladowania Jezusa Ukrzyżowanego²⁰.

Chrześcijanin nie tylko ma patrzeć i nie tylko kontemplować współcierpienie Maryi, ale też zrozumieć jej postawę, a to z kolei ma go zachęcić do odzwierciedlania w swoim własnym życiu, w obliczu własnych cierpień, duchowej postawy Maryi. Wśród wielu cech tej wzorczej postawy niewątpliwie na pierwsze miejsce wysuwa się jej rys ofiarniczy. Ponieważ Matka Chrystusa rozumie (przynajmniej w pewnym stopniu) ofiarę Syna i jej wartość, chce umrzeć razem z Nim, składając ofiarę również z siebie. Chce to zrobić dla Niego i razem z Nim. Jest to przykład głębokiego współcierpienia „Pierwszej Chrześcijanki”, która pojmuje dzięki darom Ducha Świętego zbawcze wydarzenie krzyża i chce w ten nurt ofiary włączyć również siebie, nawet jeśli oznaczałoby to również śmierć. Mistrzowie duchowi od średniowiecza aż do dzisiaj widzieli w owym rysie ofiarniczym głęboki związek z duchowością eucharystyczną: Maryja pod krzyżem ofiaruje Jezusa, ale ofiaruje również siebie. Jest to niezwykle proste ujęcie najważniejszego aspektu duchowości eucharystycznej: Kościół (czyli każdy chrześcijanin), zauważając w Eucharystii nie tylko wymiar uczty, lecz również ofiary, staje przy tym Największym Sakramencie jako ten, który „ofiaruje i ofiaruje siebie”²¹.

3. *Compassio Mariae w modlitwie i kontemplacji*

Na koniec warto zapytać o związek motywu *compassio* z chrześcijańskim życiem modlitewnym i kontemplacyjnym. W średniowieczu, gdy odkrywano dopiero znaczenie *compassio*, wiele modlitw błagalnych zanoszonych do Matki Bolesnej zawierało formułę „przez Twą boleść”. Współcierpienie Maryi pod krzyżem było interpretowane jako wyjątkowa zasługa, dzięki której (oczywiście w połączeniu z tajemnicą Bożego macierzyństwa) wstawiennictwo Maryi jest szczególnie skuteczne. Formuła „przez jej cierpienie” powtarza się wiele razy

²⁰ A. RYBICKI, *Compassio Mariae...*, s. 346.

²¹ Tamże, s. 348.

w modlitwach i suplikacjach skierowanych do Maryi lub przez Maryję do Boga. Owe prośby dotyczą bardzo różnych ludzkich spraw, doczesnych, materialnych i duchowych, nadprzyrodzonych darów i życia po śmierci. Ten rodzaj zawierzenia znalazł wyraz w wielu formach pobożności, a także w sposobie traktowania jej wizerunków, czy kulturze związanej ze sprawowaniem obrzędów pogrzebowych²². Maryja pod krzyżem ukazywana była nie tylko jako przedmiot, lecz również podmiot kontemplacji. Chrześcijanin był wezwany, aby kontemplerować Maryję stojącą pod krzyżem, ofiarującą swoje cierpienie i ofiarującą swojego Syna. Ale nie jest ona ostatecznym przedmiotem owego skupienia: koncentrując się na Maryi, należy kontemplerować razem z nią Tajemnicę Męki i Śmierci Jezusa; Maryja, jako podmiot kontemplacji, jest jednocześnie nauczycielką wnikania w Tajemnicę Męki. Wiele opisów cierpień Chrystusa, w utworach narracyjnych i ich plastyczne przedstawienia w niektórych dziełach sztuki, było pomyślanych tak, aby odbiorca mógł kontemplerować mękę Syna oczami Matki. Maryja pełni więc rolę indykatywną: wskazuje ona na właściwe centrum chrześcijańskiej medytacji i kontemplacji – Misterium Krzyża. Ona – stojąc pod krzyżem – nie tylko cierpiała nad udrękami Syna, lecz kontemplerowała misterium dokonującego się zbawienia. W życiu duchowym pełni ona funkcję *akweduktu* (określenie św. Bernarda²³), który prowadzi ludzką myśl ku źródłu zbawienia, oraz – w przeciwną stronę – doprowadza do ludzkiego spragnionego serca łaski płynące z odkupienia dokonanego na Golgocie. Jest to kontemplacja, która – jak wynika z samej definicji i dorywczastych opisów – ma zapalać ogień miłości w duszy chrześcijanina. Istota życia chrześcijańskiego, czyli naśladowanie Chrystusa, może dokonywać się tylko poprzez kontemplację Jego miłości do ludzi. A najlepszą drogą do kontemplacji tej miłości jest zagłębienie się w tajemnicę Jego męki i śmierci. Kontemplacja ran Chrystusa prowadziła Maryję do *poznania* Chrystusa i podobną drogę poznania Maryja wskazuje każdemu człowiekowi, przy czym *poznanie* jest czymś więcej niż intelektualnym oglądem. W podobny sposób wypowiadało się wielu mistrzów życia duchowego okresu średniowiecza, którzy w swoich zapisanych modlitwach prosili Ukrzyżowanego, by to właśnie On przez swe rany i bolesną śmierć „zapalił ich duszę ogniem miłości”. Podobna idea przeniknęła w duchowości polskiej również do modlitw kierowanych do współcierpiącej Matki²⁴.

²² Tamże, s. 349-350.

²³ „Do Ojca bałeś się przystąpić, przestraszony samym Jego głosem, uciekłeś się do liści (Rdz 3, 7); dał ci Jezusa za pośrednika. Czegóż nie osiągnie taki Syn u takiego Ojca? Już ci będzie wysłuchany dla swej uczciwości (por. Hbr 5, 7); przecież Ojciec miłuje Syna (J 3, 35). Czy może czujesz lęk i przed Nim? Bratem jest twoim i ciałem twoim [...]. Tego ci Brata dała Maryja. Ale może i w Nim obawiasz się majestatu Bożego, bo lubo stał się człowiekiem i pozostał wszakże Bogiem? Chcesz mieć pośrednika i do Niego? Udaj się do Maryi. W Maryi bowiem czyste człowieczeństwo [...]. Przecież wysłucha Syn Matkę, a Syna wysłucha Ojciec”. - BERNARD Z CLAIRVAUX, *Kazania o Najświętszej Maryi Pannie*, Warszawa 2000, s. 179.

²⁴ A. RYBICKI, *Compassio Mariae...*, s. 351.

Z motywem *compassio Mariae* wiązano też w literaturze kilka innych zagadnień dotyczących życia duchowego. Należy do nich m.in. „oświecenie” jako jeden z etapów życia wewnętrznego, a także pojawiający się tu i ówdzie temat „drabiny” jako symbolu wznoszenia się człowieka do Boga (nurt wstępujący) i jednoczesnego otrzymywania potrzebnych łask i pomocy (nurt zstępujący). Maryja współcierpiąca bywa postrzegana także jako strażniczka zmysłów człowieka, co prawdopodobnie jest odzwierciedleniem poglądu o Jej szczególnej pomocy w walce z pokusami tego świata i ludzką pożądliwością²⁵. Najważniejszym elementem jej „duchowego pouczenia” skierowanego spod krzyża do chrześcijan wszystkich czasów staje się *unio mistica*, czyli duchowe, mistyczne zjednoczenie duszy z Chrystusem, i to z Chrystusem cierpiącym. Jest to przecież istota mistyki chrześcijańskiej²⁶.

Podsumowując można stwierdzić, że *compassio Mariae* to motyw, który już w duchowości średniowiecza, a zatem w czasie tworzenia się polskiej duchowości maryjnej, wprowadzał chrześcijan w najgłębsze i najważniejsze tajemnice życia kontemplacyjnego i duchowego, kształtował całościową postawę chrześcijanina. Współcześnie motyw *compassio* zasługuje na ponowne odkrycie, szczególnie, że wraz ze schyłkiem średniowiecza uległ deprecjacji czy wręcz zapomnieniu. Jak widać, motyw ten, chociaż tak lapidarnie opisany w Ewangeliach, również dzisiaj jest podejmowany, zgłębiany i ubogaca życie duchowe chrześcijan. Należy więc nieustannie go zgłębiać, bo w przeciwnym razie ulegnie spłyceciu, osunie się w sentymentalizm, a przez to straci swoją duchową i formacyjną moc.

Riassunto

Il motivo di compassione di Maria è uno dei motivi principali della spiritualità cristiana. Nel presente studio è stato abbozzato lo sviluppo storico della scoperta del significato della sofferenza di Maria radicato nella Bibbia e nella storia del pensiero teologico. In questo paesaggio trovano il loro posto anche gli scritti apocrifi.

L'essenza della compassione di Maria comprende seguenti elementi: fedeltà, partecipazione alle sofferenze di Cristo e al suo sacrificio, contemplazione del cuore di Gesù. Per un cristiano comprendere l'atteggiamento di Maria diventa un modo di comprendere il Mistero Pasquale ed effettivamente una via dell'unione mistica co Cristo.

²⁵ Powyższe motywy znajdują się m. in. w anonimowym dziele *Dolores Sanctissimae Virginis Mariae*, z początku XVI wieku.

²⁶ A. RYBICKI, *Compassio Mariae...*, s. 352.



*Filozofia
i nauki humanistyczne*

*Seneka Młodszy o cnocie męstwa –
fortitudo, czyli o pokonywaniu strachu i cierpienia*

Ze wszystkich cnót męstwo jest bez wątpienia najpowszechniej podziwiane. Rzecz rzadka: wydaje się, że szacunek, jakim się ono cieszy, nie zależy ani od społeczeństw, ani od epok, a zaledwie od jednostek. Wszędzie pogardza się tchórzostwem; wszędzie szanuje się męstwo. Oczywiście może ono zmieniać formę, a także treść: każda cywilizacja ma swoje strachy, każda ma swoje śmiałości. Nie zmienia to jednak, albo niewiele, faktu, że męstwo, jako zdolność do pokonania strachu, warte jest więcej niż tchórzostwo czy nikczemność, które w nim się zatracają. Męstwo jest cnotą bohaterów; a któż nie podziwia bohaterów?

*André Comte-Sponville*¹

Niniejszy artykuł ma pokrótce ukazać, jak rzymski filozof stoicki z I w. n.e., Lucius Annaeus Seneca zwany Seneką Młodszym (*Minor*) dla odróżnienia od swego ojca Seneki Starszego (*Maior*), uczył pokonywania strachu i bólu. Istotny wydaje się jego wykład o cnocie męstwa (*fortitudo*). Zachowało się stosunkowo dużo dzieł literackich Seneki, w tym pism filozoficznych, na których opiera się niniejszy artykuł.

Można zadać pytanie, czy w dzisiejszych czasach warto zgłębiać pouczenia filozoficzne akurat rzymskiego myśliciela. Starożytni Rzymianie nie odegrali przecież w dziedzinie filozofii aż tak wielkiej roli jak Grecy. Za Tatarkiewiczem można przypomnieć trudne początki filozofii w Rzymie: „Długotrwała była niechęć Rzymian do filozofii. Jeszcze w latach 173, 161, 155, na wniosek Rzymianina starej daty, Katona Starszego, rozporządzenia Senatu wydały z Rzymu filozofów razem z retorami”². Dopiero pod koniec II w. p.n.e. sytuacja się zmieniła, mło-

¹ A. COMTE-SPONVILLE, *Mały traktat o wielkich cnotach*, Warszawa 2000, s. 47.

² W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2005, s. 173.

dzi Rzymianie zaczęli jeździć do greckich ośrodków nauki, by słuchać tam wykładów filozoficznych, a wkrótce szkoły filozoficzne osiedliły się także w samym Rzymie³.

Zazwyczaj podkreśla się praktycyzm Rzymian i ich zasługi, na przykład w sferze politycznej czy społecznej, które są niewątpliwe. Rzymski duch, pozbawiony zainteresowań teoretycznych, jak uważa Bocheński, był czysto praktyczny⁴. Natomiast w odniesieniu do rzymskiej filozofii można natrafić na ostrą jej krytykę i zarzut, że Rzym miał do filozofii stosunek utylitarny i dyletancki⁵.

Jednakże trzeba też podkreślić, że w końcu przecież nie pogrzebali filozofii, lecz poszli taką drogą „wiodącą ku mądrości, która najbardziej odpowiadała ich charakterowi i sposobowi myślenia”⁶. Rzymianie łączyli czynny udział w działalności publicznej (tak zawsze ważnej dla Rzymianina obywatela) z filozofią, co widać wyraźnie na przykładzie życia dwu bodaj najwybitniejszych rzymskich myślicieli, Cicerona i właśnie Seneki. Obaj byli politykami, mówcami, pisarzami (próbowali swych sił nawet w poezji⁷), filozofami.

Warto też zwrócić uwagę na to, że filozofia starożytna w ogóle nie jest tylko teoretyczna. Wyraźnie podkreśla to Pierre Hadot, ubolewając, że dziś często na uczelniach poznaje się nie filozofię, ale filozofie; studiuje się zagadnienia poruszane w teorii przez różnych filozofów, zapominając, że historia filozofii nie jest historią poszczególnych filozofii, to jest teoretycznych dyskursów i systemów, ale także studium życia i postaw filozoficznych⁸. Pierre Hadot podkreśla, że dyskurs jest uprzywilejowanym środkiem oddziaływania filozofa na siebie samego i innych, ponieważ, „będąc wyrazem opcji egzystencjalnej tego, kto go wygłasza, spełnia zawsze bezpośrednio funkcję formującą, edukacyjną, psychagogiczną, terapeutyczną. Zawsze obliczony jest na pewien skutek, na wytworzenie w duszy jakiegoś *habitus*, na danie bodźca do przekształcenia”⁹. Skoro sam dyskurs filozoficzny tak ściśle wiąże się ze sposobem życia, to również sama filozofia nie jest tylko teorią, ale przede wszystkim praktyką, jest sposobem życia, oczywiście połączonym z filozoficznym dyskursem¹⁰.

Podobnie Seneka w swych pismach często podkreśla, że filozof powinien żyć zgodnie z tym, czego naucza. Natomiast słuchanie i czytanie filozofów ma nas

³ Por. tamże.

⁴ J. BOCHEŃSKI, *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993, s. 79.

⁵ Por. W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1, s. 173–174.

⁶ K. TUSZYŃSKA, „Droga do mądrości w ujęciu Seneki”. *Filomata* 1976/1977, nr 303, s. 169.

⁷ KWINTYLIAN, *Institutio oratoria* X 1, 128–129: *Tractavit etiam omnem fere studiorum materiam. nam et orationes eius et poemata et epistulae et dialogi feruntur*; zob. też np.: K. KUMANIECKI, *Literatura rzymska. Okres cyceroński*, Warszawa 1977, s. 180–410.

⁸ Por. P. HADOT, *Czym jest filozofia starożytna?*, Warszawa 2000, s. 23.

⁹ Tamże, s. 227.

¹⁰ Por. tamże, s. 25.

prorowadzić do szczęśliwego życia (*ad propositum beatæ vitæ*), z tych nauk mają wypływać pożyteczne wskazania (*profutura praecepta*), wzniosłe wypowiedzi podnoszące na duchu (*magnificæ voces et animosæ*), które powinny być urzeczywistniane: *ediscamus ut quæ fuerint verba sint opera*¹¹. Ludzie zaś, którzy traktują filozofię jak jakieś rzemiosło na sprzedaż (*velut aliquod artificium venale*), sami żyją inaczej, niż uczą (*aliter vivunt quam vivendum esse præcipiunt*), wyrządzają ludzkości największą krzywdę (*nullos autem peius mereri de omnibus mortalibus*): są przykładami bezużytecznej nauki (*exempla inutilis disciplinae*), a to, co piętnują (*insequuntur*), sami popełniają (*vitio obnoxii*)¹².

Warto też wspomnieć, że już wczesne chrześcijaństwo bardzo ceniło Senekę, chciało nawet widzieć w nim chrześcijanina; zresztą pod koniec średniowiecza zrodziła się legenda, iż faktycznie nim się stał¹³. Trzeba pamiętać, że I w. n.e. to czas, gdy twory cywilizacji starożytnej i chrześcijańskiej funkcjonowały obok siebie: „Pisma filozoficzne Seneki i romans Petroniusza powstały w tym samym czasie, co listy św. Pawła”¹⁴. Seneka był dość popularny i ceniony przez chrześcijańskich pisarzy: wspominał go lub cytował Tertulian¹⁵, znał jego pisma Minucjusz Feliks i Cyprian (choć nie wymieniali go z imienia¹⁶), często powoływał się na niego Laktancjusz¹⁷, szanował go Hieronim¹⁸. Trzeba bowiem pamiętać, że pierwszymi chrześcijanami, ale właściwie tylko na samym początku powstawania chrześcijaństwa, byli oczywiście ludzie związani z judaizmem i z niego się wywodzący, wkrótce jednak wyznawcy Jezusa zaczęli się rekrutować ze środowisk pogańskich, jak choćby spośród Greków i zhellenizowanych mieszkańców wschodnich prowincji cesarstwa, do których w swych podróżach misyjnych docierał św. Paweł z Tarsu, rzymski obywatel.

Warto też zauważyć, że przed końcem I wieku chrześcijaństwo zostało zaszczerpione wśród mieszkańców Rzymu i wkrótce znalazło wielu zwolenników

¹¹ Por. *Ep.* 108, 35.

¹² Por. *Ep.* 108, 36.

¹³ Więcej zob. np. *Seneca e i Cristiani. Atti del Convegno Internazionale Univ. Cattolica del S. Cuore, Biblioteca Ambrosiana - Milano 12-14 X 1999* (materiały konferencyjne), red. A. P. Martin, Milano 2001; A. MOMIGLIANO, *Nota sulla legenda del Christianesimo di Seneca*, w: *Quarto contributo alla storia degli Studi classici e del mondo antico*, Roma 1969, s. 13–32; S. LONGOSZ, „Seneca saepe noster. Przyczyny popularności Seneki u starożytnych chrześcijan”. w: *Orbis antiquus. Studia filologiczne i patrystyczne*, red. N. Widok, Opole 1998, s. 45–70.

¹⁴ W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii...*, t. 1, s. 235.

¹⁵ Por. np. TERTULIAN, *De anima* 29, 1; 42, 2; *Apologeticus* 12, 6; 50, 14; *De resurrectione mortuorum* 1, 4.

¹⁶ Por. K. OBRYCKI, „Apokryficzna korespondencja między Seneką i świętym Pawłem...”, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3, *Listy i Apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2002, s. 55–56.

¹⁷ Por. np. LAKTANCJUSZ, *Divinae institutiones* 1, 5, 2628; 1, 7, 5; 6, 24, 12. 14.

¹⁸ Por. HIERONIM, *Contra Rufinum* 3, 39; *Adversus Iovinianum* 1, 49.

w całej zachodniej części imperium¹⁹. A zatem, jak to ujął Simon: „Żydowski z urodzenia, grecko-rzymski przez adopcję, pierwotny chrystianizm stawał przed światem starożytnym obciążony bagażem pojęć i rytów odziedziczonych po judaizmie, a przekształconych przez Chrystusa i jego pierwszych uczniów w myśl fundamentalnych zasad nowej wiary. Ale jednocześnie chrystianizm, jeśli miał być zrozumiany i przyjęty, musiał przystosować się do kategorii myślowych środowiska, w którym zapuszczał korzenie, i przemawiać zrozumiałym do niego językiem”²⁰. Co więcej, wkrótce głosicielami Chrystusowego orędzia stali się sami nawróceni poganie: „Jasną jest rzeczą, że nawracając się, nie mogli całkowicie zrzucić z siebie starego człowieka, zmienić do gruntu swych pojęć i sposobu myślenia i że w następstwie tego chrystianizm przyobleka się w formy w szerokiej mierze zapożyczone od świata greckiego”²¹, a właściwie grecko-rzymskiego.

Rzymianin Seneka, uważany za umiarkowanego stoika, zyskał wśród chrześcijan uznanie. Jego wypowiedzi, w których potępiał walki gladiatorskie, domagał się szacunku dla niewolników i przebaczenia nieprzyjaciołom, były bliskie przesłaniu ewangelicznemu²². Nie można jeszcze nie wspomnieć, że powstała nawet apokryficzna korespondencja Seneki ze św. Pawłem Apostołem, dość zagadkowy zabytek chrześcijańskiej literatury starożytnej, który cieszył się wielką popularnością, o czym świadczy ogromna ilość zachowanych rękopisów²³. Są to listy pseudograficzne, czyli rozpowszechnione przez autora pod innym imieniem, cieszącym się większym autorytetem, jak na przykład pod imieniem któregoś z apostołów²⁴. Za autentyczne uznawał je Hieronim²⁵ oraz Augustyn²⁶ i odtąd (to jest od przełomu IV i V wieku) za takie uchodziły przez wiele stuleci²⁷. Śre-

¹⁹ D. MUSIAŁ, *Antyczne korzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 2001, s. 7.

²⁰ M. SIMON, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa, I-IV w.*, Warszawa 1992, s. 95.

²¹ Tamże.

²² Por. E. OSBORN, „Wejście w świat grecko-rzymski”. w: *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, red. A. di Berardino, B. Studer, Kraków 2003, s. 123.

²³ Por. K. OBRYCKI, *Apokryficzna korespondencja...*, s. 55; zob. też J.N. SEVENSTER, *Paul and Seneca* (NTSS 4), Leiden 1961.

²⁴ Por. A. DI BERARDINO, „Apokryfy chrześcijańskie i ich znaczenie”. w: *Historia teologii...*, s. 296 i 311.

²⁵ Por. HIERONIM, *De viris illustribus* 12.

²⁶ Por. AUGUSTYN, *List* 153, 14.

²⁷ Więcej o starożytnych świadectwach zob. K. OBRYCKI, *Świadectwa o korespondencji św. Pawła apostoła i Seneki*, CT 53(1983), nr 4, s. 161–164. Trzeba zauważyć, że na powstanie dzieła wpłynęło kilka elementów. Jak już zauważono, sama filozofia stoicka była bliska chrześcijaństwu. Poza tym *Dzieje Apostolskie* wspominają o oskarżeniu św. Pawła przez Żydów na sądzie przed Gallionem, bratem Seneki, jako prokonsulem Achai i o uwolnieniu Pawła przez Galliona (por. Dz 18,12–16). Ponadto św. Paweł w ostatnim okresie swego uwięzienia pozostawał w domu prywatnym pod strażą żołnierza (por. Dz 28,16). Możliwe, że przekazano go dowódcy pretorium (lub jego podwładnemu), a w latach 51–62 urząd ten piastował Afraniusz Burrus, przyjaciel Seneki (por. J. GNILKA, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001, s. 426). Poza tym ważny był też element apologetyczny: skoro wielki filozof rzymski koresponduje ze św. Pawłem jak równy z równym, to chrześcijanie nie stoją niżej od

dniowiecze bowiem też nie podważyło ich prawdziwości. Dopiero w XV wieku Lorenzo Valla uznał korespondencję między Seneką i św. Pawłem za apokryfy, co popierał Erazm z Rotterdamu²⁸. Listy te zostały napisane w języku łacińskim w drugiej połowie IV w. n.e., prawdopodobnie przez jakiegoś ucznia lub uczniów któregoś z łacińskich szkół retorów²⁹. Korespondencję ową stanowi osiem listów Seneki chrześcijanina i sześć listów św. Pawła (przy czym list trzynasty i cztertnasty uważane są za późniejsze dodatki): „W tej, po większej części rzeczywiście jawnej, korespondencji Senekę przedstawia się jako głosiciela ewangelii na dworze cesarskim; szczególną uwagę poświęca się prześladowaniu chrześcijan za Nerona”³⁰. Trzeba jednak zauważyć, że korespondencja ta – pomimo wielu zastrzeżeń co do jej formy literackiej i wartości intelektualnej – odegrała historycznie ważną rolę w spopularyzowaniu myśli Seneki i zachowaniu jego pism³¹.

Seneka żył dwa tysiące lat temu „w jednej z najokrutniejszych w dziejach epok, pisząc dla potomności pełne humanizmu i wzniosłych idei dzieła, które miały stać się wzorem szlachetnego życia dla wielu pokoleń. Zgodnie z wielkimi tradycjami filozofii greckiej, podobnie jak Sokrates, Epikur i inni greccy myśliciele, miał Seneka poczucie własnej misji, chciał być mistrzem i nauczycielem mądrości”³². Ten filozof i mąż stanu (na dworze Nerona, swego wychowanka)³³ dobrze wiedział, że życie nie jest czymś łatwym. Człowiek wybiera się w nie jak w długą drogę, na której trzeba się i poślizgnąć, i potknąć o coś, i upaść, i zmęczyć się, śmierć zawołać, to znaczy udawać. Bywa, że w jednym miejscu pozostawi się towarzysza, w drugim go pogrzebie, w trzecim będzie budził lęk. Poprzez takie oto przykrości człowiek musi przebyć tę nierówną drogę życia: *Non est delicata res vivere. Longam viam ingressus es: et labaris oportet et arietes et cadas et lasseris et exclames „o mors!”*, *id est mentiaris. Alio loco comitem relinques, alio efferes, alio timebis: per eius modi offenses emetiendum est confragosum hoc iter*³⁴.

pogan; w listach zostało też podkreślone, że Biblia mimo swej skromnej formy (co zarzucano chrześcijanom) ma ważną treść (por. K. OBRYCKI, *Apokryficzna korespondencja...*, s. 57).

²⁸ Por. K. OBRYCKI, *Apokryficzna korespondencja...*, s. 56. Niektórzy naukowcy przyjmują dziś jednak ewentualność autentyczności tych listów (por. E. FRANCESCHINI, “E veramente apocrippo l’epistolario Seneca – S. Paolo?”, w: *Litterature comparate. Problemi e metodo. Studi in onore di E. Paratore*, Bologna 1981, s. 827–841).

²⁹ Por. B. ALTANER, A. STUIBER, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1990, s. 220; K. OBRYCKI, *Apokryficzna korespondencja...*, s. 56–57.

³⁰ B. ALTANER, A. STUIBER, *Patrologia...*, s. 220.

³¹ Por. K. OBRYCKI, *Apokryficzna korespondencja...*, s. 57; zob. też. L.D. REYNOLDS, *The Medieval Tradition of Seneca’s Letters*, Oxford 1965; L. JOACHIMOWICZ, „Wstęp”. w: L.A. SENEKA, *Dialogi*, Warszawa 1989, s. 91–96. Postać Seneki występuje ponadto w innych apokryfach: w *Liście Annasza do Seneki* oraz w *Liście Annasza do Seneki De superbia et idolis* (por. K. OBRYCKI, *Apokryficzna korespondencja...*, s. 57).

³² M. PĄKCIŃSKA, „Epikureizm w oczach Seneki”. *Meander* 20(1965), nr 11/12, s. 414.

³³ Por. L. JOACHIMOWICZ, *Seneka*, Warszawa 1977, s. 23.

³⁴ *Ep.* 107, 2.

Senekę stać było na samokrytykę. Słysząc ją wyraźnie, gdy wyjaśnia, że mówi o cnocie, a nie o sobie. Kiedy piętnuje występki, to przede wszystkim swoje własne, a gdy tylko będzie potrafił, to będzie żyć, jak należy: *De virtute, non de me loquor, et cum vitiis convicium facio, in primis meis facio: cum potuero, vivam quomodo oportet*³⁵. Pisał, że życie, nie będąc ani dobrem, ani złem, jest sposobnością do przejawienia się dobra lub zła: *Vita nec bonum nec malum est: boni ac mali locus est*³⁶. Można zatem stwierdzić, że „niezależnie od rozbieżności sądów, niezależnie od tego, jak żył, Seneka zakończył swe życie z powagą i wielkością moralną, z niewzruszonym spokojem, z tragicznym dostojeństwem mędrca” i „jeżeli niezupełnie potrafił żyć na miarę zasad filozofii stoickiej, za to w zupełności potrafił zginąć jak prawdziwy filozof stoicki”³⁷.

W przypadku Seneki określenie przynależności tylko do jednej ze szkół filozoficznych nie sprawia (jak choćby u Cyserona) problemu. Powszechnie uznaje się, że Seneka przynależy do stoicyzmu³⁸, choć może nie całkiem czystego³⁹, i „jest na gruncie rzymskim głównym kontynuatorem kierunku nadanego szkole stoickiej przez dwóch czołowych przedstawicieli i twórców jej drugiej, tak zwanej średniej fazy rozwoju, Panecjusza i Posejdoniosa, kierunku złagodzonego, o charakterze wybitnie praktycznym, nawiązującym do nauk Platona i Arystotelesa, a więc eklektycznego, który w takiej właśnie postaci rozkrzewił się na gruncie rzymskim”⁴⁰. Przypomnieć można, iż założycielem Stoi był Zenon z cypryjskiego Kition, fenickiego miasteczka⁴¹, urodzony około 336, zmarły około 264 r. p.n.e., który przybył do Aten w 314 r. p.n.e., a około 300 r. p.n.e.⁴² otworzył tam swoją szkołę⁴³, to znaczy zaczął nauczać w *Stoa Poikile*, gimnazjach i na rynku jak niegdyś Sokrates, a potem cynicy. Początkowo miał niewielu uczniów i dopiero po byciu przez blisko 35 lat scholarchą zyskał sobie opinię sławnego filozofa⁴⁴.

Trzeba jeszcze zaznaczyć, że Senekę z trzech działów filozofii (etyki, fizyki, logiki) interesuje właściwie tylko etyka⁴⁵, podobnie zresztą jak pozostałych stoików młodszych⁴⁶. Pozostawał moralistą, nawet gdy „robił ekskursy w inne obszary myśli filozoficznej, zahaczając o logikę i fizykę”, gdyż „zawsze z wycieczki takiej

³⁵ VB 18, 1.

³⁶ Ep. 99, 12.

³⁷ L. JOACHMOWICZ, *Seneka...*, s. 28.

³⁸ Por. np. B. INWOOD, *Stoic Philosophy at Rome*, Oxford 2005, s. 1.

³⁹ Por. J. BOCHEŃSKI, *Zarys historii filozofii...*, s. 72.

⁴⁰ L. JOACHMOWICZ, *Seneka...*, s. 97.

⁴¹ Tatarkiewicz zwraca uwagę, że Zenon nie pochodził z Grecji i zapewne nie był czystej krwi Grekiem (por. W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1, s. 144).

⁴² Por. np. I. DĄBSKA, *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993, s. 118.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Por. T. SINKO, *Zarys historii literatury greckiej*, t. 2, Warszawa 1959, s. 55.

⁴⁵ K. TUSZYŃSKA, *Droga do mądrości...*, s. 165 (o podziale filozofii zob. Ep. 89).

⁴⁶ Por. np. W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1, s. 154.

starał się wyciągnąć korzyść w postaci nauki etycznej⁴⁷. Dla niego filozofia jest nauką cnoty (*studium virtutis*)⁴⁸, prawem życia (*vitae lex*)⁴⁹, a jej jedynym zadaniem jest poznawanie prawdy o rzeczach boskich i ludzkich (*huius opus unum est de divinis humanisque verum invenire*)⁵⁰ i uczenie czynów, a nie słów (*facere docet philosophia, non dicere*)⁵¹.

Warto przypomnieć, czym jest dla stoików cnota: „Cnota polega pozytywnie na wiedzy o dobru (jak u Sokratesa), z czym łączy się siła woli, negatywnie – wolności od uczuć, które u stoików nazywają się chorobami duszy. Późniejsi stoicy dopuszczali pewne rozumne uczucia, zwane u nich dobrymi. Uczucie trzeba więc nie tylko dyscyplinować, ale wykorzenić. Wówczas mędrzec nabywa zupełnej obojętności i spokoju, które same jedne dają wolność i szczęście”⁵². Według Zenona wszelkie cnoty mieszczą się w rozumie: *hic omnes in ratione ponebat*⁵³. Hadot w swych uwagach o stoicyzmie stwierdza, że według stoików „ten sam rozum działa w naturze (i w fizyce), we wspólnocie ludzkiej (i w etyce) i w myśli jednostkowej (i w logice). Jednolite działanie filozofa, ćwiczenie się w mądrości, zbiega się i łączy z jednolitym działaniem Rozumu obecnego we wszystkich rzeczach i zgodnego z sobą samym”⁵⁴.

Zenon z Kition i stoicy twierdzili, że cnota jest tylko jedna, a mianowicie jest nią prawy rozum, który „objawia się zależnie od okoliczności w wielu postaciach, z których najważniejsze są mądrość (*φρόνησις*), męstwo (*ἀνδρεία*), wstrzeźliwość (*σωφροσύνη*) i sprawiedliwość (*δικαιοσύνη*). Wymienione »cnoty szczególne« pozostają w nierozdzielalnym związku wzajemnym. Można mieć albo je wszystkie, albo żadnej. Cnota jest jedynym dobrem ludzkim, podobnie jak jedynym złem ludzkim jest »nieprawość« – *κακία*”⁵⁵.

Dokładny katalog cnót stoickich podaje Stobajos, który wyjaśnia, iż jedne są główne, a inne są im podporządkowane. Do głównych należą cztery: mądrość, umiarkowanie, męstwo i sprawiedliwość. Wśród cnót podporządkowanych jedne są zaś podporządkowane mądrości, drugie umiarkowaniu, inne męstwu, jesz-

⁴⁷ Tamże, s. 166. O znaczeniu fizyki u Seneki w ukierunkowaniu moralnym zob. I. HADOT, *Seneca und die griechische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969, s. 115 i nn. Stosunek Seneki do logiki ukazuje np. *Ep.* 48.

⁴⁸ Por. *Ep.* 89, 8.

⁴⁹ Por. *Ep.* 94, 39.

⁵⁰ *Ep.* 90, 3.

⁵¹ Por. *Ep.* 20, 2.

⁵² J. BOCHEŃSKI, *Zarys historii filozofii*, s. 74; por. też np. J. KOWALSKI, *Starożytni o sensie życia. Eseje*, Warszawa 1988, s. 211–212.

⁵³ *Stoicorum Veterum Fragmenta* I 199.

⁵⁴ P. HADOT, *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 184.

⁵⁵ A. KROKIEWICZ, „Stoicyzm”. *Meander* 5(1978), s. 236.

cze inne sprawiedliwości⁵⁶. Wyszomirski przypomina, że stoicy podział cnót (ἀρετή) przejęli od Platona i owo zapożyczenie było już dla starożytnych oczywiste⁵⁷. Wspominał o tym choćby Plutarch, pisząc, iż Zenon z Kition przyjmuje istnienie czterech cnót jak Platon: ἀρετὰς ὁ Ζήνων ἀπολείπει πλείονας κατὰ διαφοράς, ὥσπερ ὁ Πλάτων, οἷον φρόνησιν ἀνδρείαν σωφροσύνην δικαιοσύνην, ὡς ἀχωρίστους μὲν οὖσας, ἐτέρας δὲ καὶ διαφέρουσας ἀλλήλων⁵⁸. Taki podział przetrwał wiernie właśnie u stoików. Bréhier słusznie zauważa, iż jednak różnili się oni od Platona w teorii czterech cnót tym, iż twierdzili, że wszystkie cnoty są przejawem, postacią jednej⁵⁹.

Legowicz przypomina, że stoicy uczyli, iż cnota nie jest wrodzona człowiekowi (zdaniem niektórych stoików ludzie mają jednak od urodzenia predyspozycje do ukierunkowania swojego życia). Stąd wynika zatem konieczność osobistego wysiłku ze strony człowieka, uprawianie cnoty obejmuje zaś nabywanie czterech cnót: „Przezorność ma być znajomością »tego, co złe i co dobre oraz tego, co nie jest ani dobre, ani złe«, a zatem wiedzą o tym, co należy, a czego nie należy czynić. Dzielnosć znowu »to świadomość tego, co należy wybierać, a czego się wystrzegać«. Umiarkowanie albo samoopanowanie często utożsamiane z roztropnością (*fronesis*) »to stanowcze trzymanie się zasad zdrowego rozumu albo nieustępliwe opieranie się rozkoszom«. Wreszcie sprawiedliwość polega na znajomości obowiązku oddawania każdemu tego, co mu należyne”⁶⁰.

Stoicy, którzy wyodrębniali cztery cnoty główne, różnili się między sobą w sposobie uzasadniania owego podziału. Chryzyp twierdził, że różnią się one jakością, odwołując się do drugiej kategorii stoickiej τὸ ποιόν⁶¹. Natomiast Aryston z Chios, którego pogląd zwalczał Chryzyp, twierdził, że jest jedna cnota, ale w stosunku do swego przedmiotu (πρὸς τί πως ἔχον) jest ich wiele, jak właśnie roztropność, umiarkowanie, męstwo i sprawiedliwość⁶². Uważał, iż jednaka cnota pojawia się pod różnymi nazwami, podobnie jak ludzie różnie nazywają zapłatę: opłatę dają właścicielowi statku za transport, cło – celnikowi, właścicielowi domu

⁵⁶ STOBAJOS, *Anthologia* II 60, 9. Sprawiedliwości są podporządkowane: pobożność, dobroć, towarzyskość, uprzejmość; męstwu: wytrzymałość, nieustraszeność, wielkoduszność, odwaga, pracowitość; umiarkowaniu: karność, skromność, wstydlivość, opanowanie; roztropności: przezorność, zaradność, rozważa, błyskotliwość, rozsądek, wynalazczość (por. tamże).

⁵⁷ Por. S. WYSZOMIRSKI, *Der Virtus - begriff in den philosophischen Schriften von L. Annaeus Seneca. Ein Semantisches Studium*, Toruń 1993, s. 84.

⁵⁸ Por. PLUTARCH, *de Stoic. rep.* 7p. 1034c (= *Stoicorum Veterum Fragmenta* I 200).

⁵⁹ Por. E. BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien Stoicisme*, Paris 1951, s. 239–240.

⁶⁰ J. LEGOWICZ, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973, s. 365.

⁶¹ Por. *Stoicorum Veterum Fragmenta* III 256. Stoicy dzielili byt na cztery kategorie: ψποκεῖμἐν, νοῦν, ποιόν, πως ἔχον, πρὸς τί πως ἔχον (por. S. SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, London 1959, s. 17–20).

⁶² Por. *Stoicorum Veterum Fragmenta* I 375.

– czynsz, nauczycielowi – pensję, sprzedawcykowi – łapówkę⁶³. Co do poglądów Zenona z Kition w tej kwestii można wyciągać jedynie przypuszczenia. Otóż Graeser uważa, że Zenon istnienie wielu cnót przyjął, opierając się na drugiej kategorii stoickiej (ποίων)⁶⁴. Wszyscy trzej (Arystos, Chryzyp, Zenon) jednakże zgodnie uznawali, że poszczególne cnoty są postaciami jednej ἀρετή⁶⁵. Wyszomirski uważa, że konsekwencją poglądu, iż istnieje jedna cnota, chociaż w wielu formach, był z pewnością jeden ze stoickich paradoksów, który głosił, iż ten, kto posiada jedną cnotę, ma wszystkie⁶⁶, oraz że wszystkie cnoty są sobie równe⁶⁷.

Seneka podąża wiernie za stoikami, dzieląc z nimi przekonanie o jedności cnoty, a zarazem jakby swoistej różnorodności. Wyrażnie o tym świadczy fragment jednego z jego listów, w którym pisze, iż cnota zawsze pokazuje się w całej postaci, poza tym ma wiele odmian, które można wyodrębnić w różnych okolicznościach i różnych działaniach: *...talis animus virtus est. Haec eius est facies, si sub unum veniat aspectum et semel tota se ostendat. Ceterum multae eius species sunt, quae pro vitae varietate et pro actionibus explicantur*⁶⁸. Wyszomirski zauważa, iż sformułowanie *pro vitae varietate* może sugerować, iż Seneka podziela pogląd Arystosa o istnieniu wielu cnót jako różnych nazw jednej, jednak w przed chwilą wspomnianym liście rzymski filozof podkreśla, iż cnota zawsze jest taka sama, nie maleje ani nie rośnie, jako że dobro najwyższe nie może się zmniejszać ani cnota cofać, i mocno stwierdza, że cnota przybiera różne jakości (*qualitates*, przy czym łacińskie określenie *qualitas* można łączyć z greckim τὸ ποιόν), dostosowując się do zamierzanych działań: *nec minor fit aut maior ipsa. Decrescere enim summum bonum non potest nec virtuti ire retro licet; sed in alias atque alias qualitates convertitur, ad rerum quas actura est habitum figurata*⁶⁹. A zatem Seneka odwołuje się do wyводу Chryzypa⁷⁰.

Seneka różne odmiany cnoty określa na kilka sposobów. Oprócz wspomnianego terminu *species virtutis* można spotkać w jego pismach określenia: *genera virtutis*⁷¹, *partes virtutis*⁷² lub *singulae virtutes*⁷³. Cztery cnoty podstawowe bar-

⁶³ Por. *Stoicorum Veterum Fragmenta* I 376.

⁶⁴ Por. A. GRAESER, *Zenon von Kition. Positionen und Probleme*, Berlin–New York 1975, s. 144.

⁶⁵ Por. S. WYSZOMIRSKI, *Der Virtus...*, s. 85.

⁶⁶ Por. *Stoicorum Veterum Fragmenta* III 259–304

⁶⁷ Por. S. WYSZOMIRSKI, *Der Virtus...*, s. 85.

⁶⁸ *Ep.* 66, 6–7.

⁶⁹ *Ep.* 66, 7.

⁷⁰ Por. S. WYSZOMIRSKI, *Der Virtus...*, s. 86.

⁷¹ Por. *VB* 22, 1.

⁷² Por. *Ep.* 120, 11.

⁷³ Por. *Ep.* 88, 29.

dzo rzadko wspomina łącznie, w zachowanych pismach bowiem tylko trzy razy, i to jedynie w *Epistulae morales*⁷⁴.

W jednym z tych trzech fragmentów można znaleźć krótkie definicje cnót kardynalnych. Filozof, podsumowując dotychczasowy wykład o cnocie, i to doskonałej (skierowany do Lucyliusza), gdy mówi o jej częściach, wymienia właśnie cnoty główne, podając, że umiarkowanie powściąga żądze, męstwo poskramia strach, roztropność przewiduje, co trzeba zrobić, sprawiedliwość rozdziela każdemu należne mu dobra: *Intelleximus in illo perfectam esse virtutem. Hanc in partes divisimus: oportebat cupiditates refrenari, metus conprimi, facienda provideri, reddenda distribui: comprehendimus temperantiam, fortitudinem, prudentiam, iustitiam*⁷⁵. Spośród owych cnót dla tematu cierpienia szczególnie istotna wydaje się cnota męstwa, *fortitudo*.

Skoro stoicy przejęli teorię czterech cnót od Platona, warto jeszcze krótko przypomnieć sokratejsko-platońskie początki definicji cnoty męstwa w owej teorii czterech cnót głównych.

W drugiej księdze *Państwa* Platon, wychodząc z założenia, że sprawiedliwość ma swoją siedzibę zarówno w jednostce (tyle że w pomniejszeniu), jak i w państwie (w powiększeniu), przygląda się jej tam, gdzie znajduje się w powiększeniu, by lepiej ją zrozumieć także tam, gdzie jest w pomniejszeniu⁷⁶. Istotny jest tu też fakt, że Platon wyróżnia trzy klasy w państwie: rządzącą elitę, wojowników, ludzi niższego stanu – rolników i robotników⁷⁷. Odpowiadają im „trzy części duszy w jednostce: część rozumna, odważna i pożądliva, które możemy nazwać rozumem, wolą i żądzą”⁷⁸.

Sam Platon w *Państwie* podaje, iż dusza dzieli się na trzy części (którym odpowiadają trzy klasy w państwie): rozumną (λογιστικόν), gniewliwą (θυμοειδές) i pożądliwą (ἐπιθυμητικόν). Z odpowiedzialności, która występuje pomiędzy klasami w państwie i częściami duszy, wynika kolejna odpowiedzialność: między cnotami państwa i cnotami obywatela. Ważnym dla tego zagadnienia tekstem, w którym Platon na podobieństwo cnót państwa ustala cnoty kardynalne człowieka, jest fragment z czwartej księgi omawianego dialogu⁷⁹. Aby dokładniej objaśnić, czym jest sprawiedliwość, uznaje on za konieczne przedstawienie najpierw trzech innych cnót⁸⁰. Mianowicie pojawia się myśl, że miasto (πόλις) całkowicie

⁷⁴ Por. *Ep.* 90, 46; 115, 3; 120, 11.

⁷⁵ Por. *Ep.* 120, 11.

⁷⁶ Por. PLATON, *Państwo* II 368 C – 369 B; tłum. W. Witwicki.

⁷⁷ Por. PLATON, *Państwo* II 369 Cnn.; III roz. XVIII-XXII; por. też G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, Lublin 2005, s. 293nn.

⁷⁸ T. SINKO, *Zarys historii...*, s. 874; por. też DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty...*, III 90–91.

⁷⁹ Por. PLATON, *Państwo* IV 441 D – 442 D.

⁸⁰ Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 295–296.

dobrze jest mądre i mężne, i pełne rozwagi, i sprawiedliwe: δῆλον δὲ ὅτι σοφὴ τ' ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δίκαια⁸¹. W czwartej księdze dialogu są te cztery cnoty kolejno omawiane⁸².

Najpierw wyjaśniona zostaje mądrość miasta, potem właśnie druga cnota, męstwo. Wiąże się ono z drugą grupą państwa, która walczy i wyrusza na wyprawę w jego obronie: τοῦτο τὸ μέρος ὃ προπολεμεῖ τε καὶ στρατεύεται ὑπὲρ αὐτῆς⁸³, to jest z klasą wojowników. Ta część państwa ma taką zdolność, która w każdym wypadku („i w przykrościach, i w przyjemnościach, i w pożądaniami, i w obawach”⁸⁴, pomimo rozkoszy, bólu, strachu czy żądz⁸⁵) „zachowa opinię o tym, co jest straszne – że straszne są tylko te i takie rzeczy, które i jakie podał w tym świetle prawodawca w wychowaniu”⁸⁶, czyli krócej: męstwo jest zachowaniem czegoś (σωτηρίαν ἔγωγ', εἶποι, λέγω τινὰ εἶναι τὴν ἀνδρείαν)⁸⁷, ściślej – zachowaniem „pewnego przekonania, które prawo z pomocą wychowania wywołało: przekonanie dotyczy tego, co straszne, i mówi, które rzeczy są straszne i jakie rzeczy”⁸⁸. Po tak wyłożonej definicji męstwa następuje jeszcze kolejne objaśnienie, tym razem bardzo obrazowe – mężni wojownicy zostają bowiem przyrównani do farbiarzy (οἱ βαφῆς), którzy, by trwale ufarbować wełnę purpurą, najpierw zaprawiają materiał jak najlepszą bielą. Podobnie ma się rzecz z wojownikami. Dla nich zaprawą stało się jak najpiękniejsze słuchanie praw⁸⁹. Podsumowując zatem, męstwo odnosi się przede wszystkim do klasy wojowników i jest ono „umiejętnością wytrwałego zachowania właściwego przekonania w rzeczach niebezpiecznych i nieniebezpiecznych, niedającą się zwyciężyć przyjemności lub bólowi, strachowi lub pożądaniom”⁹⁰.

⁸¹ Por. PLATON, *Państwo* IV 427 E; teksty greckie z *Państwa* podają za: PLATO, *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford 1903.

⁸² Por. PLATON, *Państwo* IV 428 B – 429 A (o mądrości); IV 429 A – 430 C (o męstwie); IV 430 D – 432 A (o rozwadze); od IV 432 B (o sprawiedliwości).

⁸³ PLATON, *Państwo* IV 429 B.

⁸⁴ PLATON, *Państwo* IV 429 C – D (tłum. W. Witwicki): καὶ ἐν ἡδοναῖς καὶ ἐν ἐπιθυμίαις καὶ ἐν φόβοις.

⁸⁵ Por. PLATON, *Państwo* IV 430 A – B: ἢ τε ἡδονή (...) λύπη τε καὶ φόβος καὶ ἐπιθυμία.

⁸⁶ PLATON, *Państwo* IV 429 B – C (tłum. W. Witwicki): ἢ διὰ παντός σώσει τὴν περὶ τῶν δεινῶν δόξαν, ταῦτά τε αὐτὰ εἶναι καὶ τοιαῦτα, ἃ τε καὶ οἷα ὁ νομοθέτης παρήγγελλεν ἐν τῇ παιδείᾳ.

⁸⁷ Por. PLATON, *Państwo* IV 429 C.

⁸⁸ PLATON, *Państwo* IV 429 C – D (tłum. W. Witwicki): τὴν τῆς δόξης τῆς ὑπὸ νόμου διὰ τῆς παιδείας γεγονυίας περὶ τῶν δεινῶν ἃ τέ ἐστι καὶ οἷα.

⁸⁹ Por. PLATON, *Państwo* IV 430 A: κάλλιστα τοὺς νόμους πεισθέντες δέξονται ὥσπερ βαφῆν.

⁹⁰ Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 296.

Męstwo – fortitudo – w pismach filozoficznych Seneki

Refleksję nad cnotą główną męstwa, *fortitudo*, warto zacząć od zauważenia pewnego problemu, nad którym także sam Seneka się zastanawiał. Mianowicie zdarza się, iż istnieje więcej rzeczy niż słów na ich określenie i właściwie ogromna ilość rzeczy pozostaje bez swojej nazwy, występuje pod cudzą i pożyczoną zarazem, ponieważ ludzie są zbyt nieudolni, by poszczególnym rzeczom nadawać odrębne imiona: (...) *et cogitaveris res esse plures, quam verba. Ingens copia est rerum sine nomine, quas non propriis appellationibus notamus, sed alienis commodatisque. (...) Quia non sufficimus, ut singulis singula assignemus; quoties opus est, mutuamur*⁹¹. Jako przykład służy Senece rzeczownik *pes*, który może oznaczać stopę ludzką, nogę łóżka, miarę płótna lub wiersza, oraz *canis*, którym to mianem określa się psa myśliwskiego, morskie zwierzę albo gwiazdozbiór: *Pedem et nostrum dicimus, et lecti, et veli, et carminis; canem, et venaticum, et marinum, et sidus*⁹².

Następnie filozof przechodzi od owych zwykłych rzeczy do pojęć trudniejszych, w tym do cnoty męstwa. Okazuje się, że również termin *fortitudo* nie jest jednoznaczny. Może oznaczać on cnotę, która dla słusznej sprawy pogardza niebezpieczeństwami, ale również wiedzę, umiejętność odpędzania, przewyciężania i wywoływania niebezpieczeństw: *Fortitudo est virtus, pericula iusta contemnens, aut scientia periculorum repellendorum, excipiendorum, provocandorum*⁹³. Podobnie nieprecyzyjny jest przymiotnik *fortis*, jako że mężnym człowiekiem może zostać nazwany zarówno gladiator, jak i nic niewart niewolnik, który nierozważnie pogardził niebezpieczeństwem śmierci: *Dicimus tamen et gladiatorem fortem virum, et servum nequam quem in contemptum mortis temeritas impulit*⁹⁴. Wspomniana nierozwaga, *temeritas*, oczywiście męstwem nie jest, ale niekiedy je naśladuje: *Imitatur (...) temeritas fortitudinem*⁹⁵. W innym miejscu filozof wprost nazywa ją wadą, pisząc, iż przywary niepostrzeżenie mogą się wciskać pod pozorem cnót, i podaje wśród przykładów również nierozwagę, która ukrywa się pod imieniem męstwa: *vitia nobis sub virtutum nomine obrepunt: temeritas sub titulo fortitudinis latet*⁹⁶.

W powyższym dłuższym fragmencie z drugiej księgi obszernego dzieła Seneki *De beneficiis* pojawiła się właściwie definicja cnoty *fortitudo*: *pericula iu-*

⁹¹ *Ben.* II 34, 2.

⁹² *Ben.* II 34, 2.

⁹³ *Ben.* II 34, 3.

⁹⁴ *Ben.* II 34, 3. Nieco podobny problem poruszy też dalej Seneka, kiedy porównuje skutek i staranie o ten skutek, gdy sławę wojenną przyznaje się także i temu wodzowi, który przegrał bitwę, ale wykaźał się talentem strategicznym, operatywnością i siłą charakteru (por. *Ben.* VII 14, 3).

⁹⁵ *Ep.* 120, 8.

⁹⁶ *Ep.* 45, 7.

*sta contemnere*⁹⁷. Nie jest ona jedyną w pismach rzymskiego filozofa. W innym miejscu określa on ową cnotę również jako wzdarcicielkę wszystkiego, co budzi strach, ponieważ lekceważy, wyzywa do walki oraz zwycięża rzeczy straszliwe i zniewalające człowieka, odbierające mu jego wolność: *Fortitudo contemprix timendorum est; terribilia et sub iugum libertatem nostram mittentia despicit, provocat, frangit*⁹⁸.

We fragmencie listu, w którym krótko zostały zdefiniowane wszystkie cztery cnoty podstawowe, można utworzyć też takie określenie cnoty męstwa, które oznacza zwalczanie lęku, strachu: *metum conprimere*⁹⁹. Czasownik *conprimere* w jego właściwym znaczeniu można również tłumaczyć jako: „ściskać, obejmować, więzić, zamykać, zacisnąć, uciskać, przygniatać”, w przenośnym zaś jako: „ukryć, zataić, przemilczeć” lub „stłumić, powstrzymać, powściągnąć, poskromić, ukrócić” czy wręcz „udaremnić, pokonać, zniszczyć”¹⁰⁰. Do owej definicji *fortitudo* można odnieść także zdanie Seneki, w którym wyjaśnia, iż jakakolwiek trwoga i niepokój czy też opieszałość w działaniu nie są cnotliwe, ale sprzeczne z cnotą, ponieważ cnota wyróżnia się zupełnie innymi cechami – jest beztrócka, swobodna, nieustraszona i stoi zawsze w zbroi gotowa do walki: *Inhonesta est omnis trepidatio et sollicitudo, in ullo actu pigritia; honestum enim securum et expeditum est, interritum est, in procinctu stat*¹⁰¹.

Ostatnie określenie *in procinctu stat* nasuwa skojarzenie, że *fortitudo* wiąże się w swym pierwszym znaczeniu ze sferą odwagi wojennej. Już według Homera „o doskonałości (cnocie) człowieka stanowi nade wszystko odwaga (przede wszystkim bitewna)”¹⁰². Trzeba jednak pamiętać, że „Homerowa cnota siły cielesnej nie jest etycznie oszlifowana na podobieństwo późniejszych, filozoficznych cnót greckich. Ma rzetelne światła, jak zwycięska, przemagająca lęk przed śmiercią odwaga lub bezwzględna otwartość i szczerość (...), ale ma także ponure cienie, jak pycha, zaczepny egoizm, gniew nieokiełznany lub okrucieństwo”¹⁰³.

Można chyba zaryzykować twierdzenie, że w pewnym sensie symbolem *fortitudo* jest miecz (*ferrum, gladius*), który również wyobraża męzną władzę panującego¹⁰⁴. W dialogu *De vita beata* Seneka, pisząc o cnocie i przyrównując ją do żołnierza, kreśli obraz dobrego i złego żołnierza. Pierwszy z nich znosi rany, przelicza blizny, a przeszyty śmiertelnie strzałami, choć w agonii, nadal kocha

⁹⁷ Por. *Ben.* II 34, 3.

⁹⁸ *Ep.* 88, 29.

⁹⁹ Por. *Ep.* 120, 11: ...oportebat (...) metus conprimi...

¹⁰⁰ Por. *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 1, A-C, Warszawa 1959, s. 638–639.

¹⁰¹ *Ep.* 74, 30.

¹⁰² D. FOLSCHIED, *Wielkie daty filozofii starożytnej i średniowiecznej*, Warszawa 2000, s. 25.

¹⁰³ A. KROKIEWICZ, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 1959, s. 63.

¹⁰⁴ Por. *np. Cl.* I 1, 3; 11, 3.

wodza, za którego oddaje życie, wypełniając wolę Boga: (...) *bonus miles feret vulnera, numerabit cicatrices, et transverberatus telis moriens amabit eum pro quo cadet imperatorem; habebit illud in animo vetus praeceptum: deum sequere*¹⁰⁵. Joachimowicz, komentując ten fragment, zwraca uwagę, że takie postępowanie było zgodne z duchem czasu oraz formułą gladiatorów, którzy, idąc na śmierć, wołali: *Ave, Caesar, morituri te salutant!*¹⁰⁶.

Również w *De clementia* Seneka opisuje postępowanie mężnego żołnierza, który z dumą służy dobremu władcy, mając świadomość, że dba o bezpieczeństwo ojczyzny, i chętnie się trudzi, będąc przekonany, iż jest obrońcą władcy, ojca ojczyzny: *gloriosusque miles (publicae enim securitati se dare operam videt) omnem laborem libens patitur ut parentis custos*¹⁰⁷. Jego przeciwieństwem jest zły żołnierz, który, jak pisze Seneka znów w *De vita beata*, wciąż się skarży i płacze, i jęczy, rozkazy wykonuje jedynie pod przymusem, wbrew sobie, wręcz porywany do wypełniania poleceń: *Quisquis autem queritur et plorat et gemit, imperata facere ui cogitur et invitus rapitur ad iussa nihilominus*¹⁰⁸. Owa postawa jest przez filozofa określona jako szaleństwo: *Quae autem dementia est potius trahi quam sequi!*¹⁰⁹.

Warto przypomnieć, iż w jednym z listów Seneka przywołuje wiersze Kleanthesa [(...) *quemadmodum Cleanthes noster versibus disertissimis adloquitur* (...)]¹¹⁰, w których ów oddaje się pod dowództwo Boga, ojca niebios i pana nieba, chcąc wypełniać boskie rozkazy z chęcią czy też z jękiem, jako że chętnego człowieka losy prowadzą, niechętnego zaś wloką:

*Duc, o parens celsique dominator poli,
quocumque placuit: nulla parendi mora est;
adsum inpiger. Fac nolle, comitabor gemens
malusque patiar facere quod licuit bono.
Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*¹¹¹.

Wyjaśnia Lucyliuszowi, że właśnie tak należy żyć i mówić, i wzywa, by wobec losu być gotowym i nieopieszalym: *Sic vivamus, sic loquamur; paratos nos inveniat atque inpigros fatum*¹¹². List kończy wreszcie wyjaśnieniem, iż wielki jest ten

¹⁰⁵ VB 15, 5.

¹⁰⁶ Por. L. JOACHIMOWICZ, „Komentarz”. w: LUCJUSZ ANNEUSZ SENEKA, *Dialogi*, Warszawa 1989, s. 700.

¹⁰⁷ Cl. I 13, 1.

¹⁰⁸ VB 15, 6.

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ Ep. 107, 10.

¹¹¹ Ep. 107, 11.

¹¹² Ep. 107, 12.

duch, który się powierza losowi, mały zaś i podły ten, który się buntuje, źle myśli o urządzeniu świata i woli poprawiać bogów niż siebie: *Hic est magnus animus qui se ei tradidit: at contra ille pusillus et degener qui obluctatur et de ordine mundi male existimat et emendare mavult deosquam se*¹¹³.

W jednym z listów, odpowiadając na pytanie, czy wszystkie dobra są pożądane (*Quaeris an omne bonum optabile sit*¹¹⁴), Seneka poświęca dość dużo miejsca cnocie *fortitudo*. Lucyliusz bowiem ma wątpliwości, czy z tego, że dobrem nazywa mężne znoszenie tortur, wielkoduszne wytrzymywanie palenia i cierpliwe chorowanie, wynika, iż wszystkie te męczarnie są pożądane. Jako inny argument dla swych wątpliwości podaje przykład, iż nie zna nikogo, kto by bogom złożył ofiarę dziękczynną za chłostę, podagrę czy też wyciąganie ciała na torturach: *Si bonum est inquis fortiter torqueri et magno animo uri et patienter aegrotare, sequitur ut ista optabilia sint; nihil autem video ex istis voto dignum. Neminem certe adhuc scio eo nomine votum solvisse quod flagellis caesus esset aut podagra distortus aut eculeo longior factus*¹¹⁵.

W odpowiedzi Seneka poleca swemu uczniowi zwrócić uwagę, iż w tych wszystkich cierpieniach jest coś godnego pragnień człowieka (*Distingue, mi Lucili, ista, et intelleges esse in iis aliquid optandum*¹¹⁶). Mianowicie męczarni nikt nie chce znosić, jednak, gdy trzeba, to należy życzyć sobie, by je ścierpieć mężnie, zacnie i odważnie, podobnie też godnie cierpieć rany, głód i wszelkie utrapienia wojenne czy powściągliwie i niezniewieściale przetrwać chorobę: *Tormenta abesse a me velim; sed si sustinenda fuerint, ut me in illis fortiter, honeste, animose geram optabo. Quidni ego malim non incidere bellum? sed si inciderit, ut vulnera, ut famem et omnia quae bellorum necessitas affert generose feram optabo. Ton sum tam demens ut aegrotare cupiam; sed si aegrotandum fuerit, ut nihil intemperanter, nihil effeminate faciam optabo*¹¹⁷. Wywód ten filozof kończy, podsumowując, iż to nie uciążliwości, ale cnota, dzięki której człowiek je znosi, jest pożądana: *Ita non incommoda optabilia sunt, sed virtus qua perferuntur incommoda*¹¹⁸.

Zresztą Seneka twierdzi tak wbrew poglądom niektórych stoików, którzy uczą nie tylko tego, by nie pragnąć mężnego znoszenia nieszczęść, ale także, by nie wzdragać się przed nimi, jako że ludzkie pragnienia powinny zważać na dobro czyste i spokojne, wolne od przykrości¹¹⁹. Wyjaśniając swój sprzeciw wobec ta-

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ Ep. 67, 3.

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ Ep. 67, 4.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ Tamże.

¹¹⁹ Por. Ep. 67, 5: *Quidam ex nostris existimant omnium istorum fortem tolerantiam non esse optabilem, sed ne abominandam quidem, quia voto purum bonum peti debet et tranquillum et extra molestiam positum. Ego dissentio.*

kich opinii, podaje kilka argumentów, dochodząc w nich do rozważań o męstwie, *fortitudo*. Po pierwsze, Seneka nie zgadza się, by jakaś rzecz mogła być dobra, a zarazem niepożądana, następnie twierdzi, że, jeżeli cnota jest pożądana, a bez niej nie ma żadnego dobra, to i wszelkie dobro jest pożądane, oraz po trzecie, rozważa, czy pożądane jest w szczególności mężne znoszenie męczarni: *primum quia fieri non potest ut aliqua res bona quidem sit sed optabilis non sit; deinde si virtus optabilis est, nullum autem sine virtute bonum, et omne bonum optabile est; deinde etiam si *** tormentorum fortis patientia optabilis est*¹²⁰. W ten sposób filozof dochodzi do pytania o pragnienie męstwa: *Etiam nunc interrogo: nempe fortitudo optabilis est?*¹²¹.

Odpowiadając na owo pytanie, podaje zarazem definicję cnoty *fortitudo*, jej najważniejsze przejawy i cechy. Dlatego też warto uważnie przeanalizować ten fragment. Przede wszystkim męstwo gardzi niebezpieczeństwami oraz wyzywa je do walki: *Atqui pericula contemnit et provocat*¹²². Następnie Seneka podaje, co jest najpiękniejszą i najbardziej godną podziwu częścią, przejawem owej cnoty (*pulcherrima pars eius maximeque mirabilis illa est*), a jest nią nieustępowanie przed ogniem, wystawianie się na rany i niekiedy także nie tylko nieunikanie pościsków, ale nadstawianie im piersi (*non cedere ignibus, obviam ire vulneribus, interdum tela ne vitare quidem sed pectore excipere*¹²³). Skoro cnota męstwa jest pożądana, to także cierpliwe znoszenie tortur, jako że i ono jest jej przejawem – z zastrzeżeniem jednak wcześniej w liście poczynionym, by uważnie zwracać uwagę, że nie samo znoszenie mąk, ale mężne ich znoszenie jest upragnione i stanowi cnotę: *Si fortitudo optabilis est, et tormenta patienter ferre optabile est; hoc enim fortitudinis pars est. Sed separa ista, ut dixi: nihil erit quod tibi faciat errorem. Non enim pati tormenta optabile est, sed pati fortiter: illud opto fortiter, quod est virtus*¹²⁴.

W swych rozważaniach Seneka konsekwentnie pamięta o jedności cnót. Nie dziwi zatem stwierdzenie, że kiedy ktoś mężnie znosi tortury, to posiada wszystkie cnoty: *Cum aliquis tormenta fortiter patitur, omnibus virtutibus utitur*¹²⁵. Wprawdzie w takiej sytuacji głównie cierpliwość, wytrzymałość (*patientia*) może rzucać się w oczy i szczególnie ujawniać, jednak niewątpliwie są i inne cnoty, wśród których na pierwszym miejscu filozof wymienia *fortitudo*: *Fortasse una in promptu sit et maxime appareat, patientia; ceterum illic est fortitudo*¹²⁶. Warto

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ *Ep.* 67, 6.

¹²² Tamże.

¹²³ Tamże.

¹²⁴ Tamże.

¹²⁵ *Ep.* 67, 10.

¹²⁶ Tamże.

zauważyć, że zaraz następuje też wyjaśnienie, iż męstwo ma ramiona (*rami*), to znaczy podlegają mu wspomniana właśnie wytrzymałość, a także wytrwałość w cierpieniu i cierpliwość: (...) *cuius patientia et perpessio et tolerantia rami sunt*¹²⁷. Ponadto wraz z męstwem przejawia się też inna cnota podstawowa, roztropność, czyli *prudentia*, która radzi oraz przekonuje, że to, przed czym nie można uciec, trzeba znieść z jak największym męstwem: *Illic est prudentia, sine qua nullum initur consilium, quae suadet quod effugere non possis quam fortissime ferre*¹²⁸. W takiej sytuacji jest również obecna niezłomność, która pomaga wytrwać na zajętej pozycji i nie porzucać zamierzeń mimo atakujących sił przeciwnych, oraz cały niepodzielny orszak cnót, jako że każdy cnotliwy czyn jest dziełem szczególnie jakiejś jednej cnoty, jednak za radą ich wszystkich dochodzi do skutku: *Illic est constantia, quae deici loco non potest et propositum nulla vi extorquente dimittit; illic est individuus ille comitatus virtutum. Quidquid honeste fit una virtus facit, sed ex consilii sententia*¹²⁹. Wreszcie Seneka jeszcze raz potwierdza swą wcześniejszą odpowiedź na pytanie Lucyliusza i podkreśla, że co wszystkie cnoty uznają, to jest pożądane, nawet jeśli się wydaje, że ta rzecz dokonuje się tylko za sprawą jednej z nich: *Quod autem ab omnibus virtutibus comprobatur, etiam si ab una fieri videtur, optabile est*¹³⁰.

Pewnym uzupełnieniem powyższych rozważań nad cnotą męstwa może być końcowy fragment wcześniejszego jego listu. Filozof wie, że zdarza się, iż niektórzy zarówno dobrze znoszą pomyślność, jak i mężnie nieszczęście oraz że jednakowo mężny może być ten, kto pełnił bez trwogi straż na wale, kiedy wróg nie próbował zdobyć obozu, i kto po podcięciu goleni na kolanach stanął i broni z rąk nie wypuścił: *Eadem ratione fit, scio, ut aliquis felicitatem bene et ut calamitatem fortiter ferat. Aequae esse fortis potest qui pro vallo securus excubuit nullis hostibus castra temptantibus et qui succisis poplitibus in genua se excepit nec arma dimisit*¹³¹. Żołnierzy, którzy wracają z bitwy zbroczeni krwią, witają słowa uznania wychwalające ich waleczność: *macte virtute esto sanguinolentis et ex acie redeuntibus dicitur*¹³². Takie męstwo filozof ceni wysoko, twierdząc, iż bardziej chwali dobrzadobry trudem, męstwem i kłótnią z losem (warto zauważyć, iż również w *De clementia* pojawia się aspekt męstwa przeciwstawiającego się złemu

¹²⁷ Tamże.

¹²⁸ Tamże. Można też przypomnieć, że męstwo wymieniane jest i przy innych cnotach podstawowych, np. w *Ep.* 73, 15 występuje razem z umiarkowaniem: *itur ad astra, (...) hac secundum temperantiam, hac secundum fortitudinem*.

¹²⁹ *Ep.* 67, 10.

¹³⁰ Tamże.

¹³¹ *Ep.* 66, 50.

¹³² Tamże.

losowi: *quid enim maius aut fortius quam malam fortunam retundere*¹³³): *Itaque haec magis laudaverim bona exercitata et fortia et cum fortuna rixata*¹³⁴.

Jako przykład służy mu postać Mucjusza Scewoli, legendarnego bohatera rzymskiego z VI w. p.n.e., którego historia wiąże się z najazdem etruskiego króla Porsenny próbującego przywrócić władzę obalonemu w Rzymie królowi Tarkwiniuszowi Pysznemu¹³⁵. Etruskom nie udało się zdobyć Rzymu, więc przystąpili do oblężenia. Sytuacja w mieście była coraz trudniejsza. Pewnego dnia młody patrycjusz Mucjusz zakradł się do obozu wroga, by zabić Porsennę. Jednak, nie znając króla, pomylił się i zasztyletował kogoś innego. Kiedy schwytanego Rzymianina przyprowadzono przed oblicze króla Etrusków, otwarcie wyznał, kim jest i w jakim celu przybył. Przyniesiono wówczas naczynie z rozżarzonymi węglami. Wtedy Mucjusz włożył prawą rękę w ogień i trzymał ją tak długo nad płomieniem, aż całkowicie spłonęła. Zdumiony tym pokazem odwagi Porsenna zwrócił młodzieńcowi sztylet. Rzymianin oznajmił wówczas o rzekomym sprzysiężeniu 300 patrycjuszy gotowych odebrać królowi życie. Mucjusz powiedział, że na niego pierwszego padł los, by podjął próbę zamachu, a skoro mu się nie powiodło, to wkrótce wyruszą następni. Przerażony Porsenna niezwłocznie zawarł rozejm. Lucjusz zaś od tej pory zwany był Scewola (łac. scaevola – Leworęczny, Mańkut)¹³⁶. Właśnie to wydarzenie i ów bohater stają się dla Seneki ilustracją wielkiego męstwa. Powiada bowiem, iż wyżej ceni okaleczoną i spieczoną rękę Mucjusza niż zdrową jakiegoś innego niezwykle męznego człowieka: *Ego dubitem quin magis laudem truncam illam et retorridam manum Mucii quam cuiuslibet fortissimi salvam*¹³⁷. Po czym daje obrazowy (choć krótki) opis wydarzeń z etruskiego obozu, w którym Rzymianin stał, gardząc wrogami i ich ogniem, i patrzył na swoją rękę syczącą w nieprzyjacielskim ognisku, aż Porsenna, tym ukarany, pozazdrościwszy mu chwały i jego silnej woli kazał zabrać ogień: *Stetit hostium flammarmque contemptor et manum suam in hostili foculo destillantem perspectavit, donec Porsinna cuius poenae favebat gloriae invidit et ignem invito eripi iussit*¹³⁸.

Ową historię Seneka jakby obejmuje klamrą, ponownie stwierdzając, iż właśnie takie męstwo jest dobrem, które on zalicza do pierwszorzędnych i ceni tym wyżej od dobra bezpiecznego, którego los próbie nie poddał, im rzadziej wróg zostaje pokonany utraconą ręką niż uzbrojoną: *Hoc bonum quidni inter prima numerem tantoque maius putem quam illa secura et intemptata fortunae quan-*

¹³³ Cl. I 5, 3.

¹³⁴ Ep. 66, 50.

¹³⁵ Por. np. M. CARY, H.H. SCULLARD, *Dzieje Rzymu. Od czasów najdawniejszych do Konstantyna*, t. 1, Warszawa 1992, s. 116-117.

¹³⁶ Por. np. P. GRIMAL, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1990, s. 240-241; zob. też LIWIUSZ, *Ab urbe condita* II 12-13.

¹³⁷ Ep. 66, 51.

¹³⁸ Tamże.

*to rarius est hostem amissa manu vicisse quam armata*¹³⁹. Ponadto filozof, jakby uprzedzając pytanie swego ucznia, wyjaśnia, że chciałby dla siebie takiego dobra, jako że tylko człowiek, który może sobie tego życzyć, może go dokonać: *Quid ergo? inquis hoc bonum tibi optabis? Quidni? hoc enim nisi qui potest et optare, non potest facere*¹⁴⁰. Następnie, jak na obazowy styl Seneki przystało, wymienia to, na co by owego dobra nie przedłożył. Przykłady te ostro kontrastują z męstwem Mucjusza (którego uważa za szczęśliwszego od siebie, opływającego w dostatki i podziwia, iż bezbronny i kaleki zakończył wojnę, pokonując okaleczoną ręką zarazem dwóch królów¹⁴¹), jako że pochodzą ze sfery zbytku, luksusu, pewnej wygody i przyjemności. Seneka przywołuje bowiem sceny, w których próżniacy masowaliby mu stawy albo też kobiątka lub jej podobny mężczyzna pieściłoby mu paluszki: *An potius optem ut malaxandos articulos exoletis meis porrigam? ut muliercula aut aliquis in mulierculam ex viro versus digitulos meos ducat?*¹⁴². Warto jeszcze odwołać się do innego listu, w którym filozof tłumaczy, iż zdobywanie cnót wiąże się ze znoszeniem tego, co nazywa się złem, oraz poświęceniem tego, o co człowiek troszczy się jako o dobro [*multa enim (...) praestare cupienti patienda sunt ex iis quae mala vocantur, multa impendenda ex iis quibus indulgemus tamquam bonis*¹⁴³]. Seneka nawiązuje przy tym także do cnoty męstwa, która ginie, jeśli przejawia się jedynie podczas niebezpieczeństwa: *Perit fortitudo, quae periculum facere debet sui*¹⁴⁴.

Warto jeszcze powrócić do myśli Seneki, iż ceni on wysoko dobra, które zdobyto kłótnią z losem (*bona cum fortuna rixata*¹⁴⁵). Można zauważyć, iż również w *De clementia* pojawia się aspekt męstwa, które przeciwstawia się złemu losowi: *quid enim maius aut fortius quam malam fortunam retundere*¹⁴⁶. Mędrzec bowiem nigdy nie poddaje się smutkowi (gdyż smutek rozbija, obezwładnia i ogranicza odwagę) nawet w swoich własnych nieszczęściach, ale odwraca od siebie gniew losu, kruszy, zanim go spotka: *Maeror contundit mentes, abicit, contrahit; hoc sapienti ne in suis quidem accidet calamitatibus, sed omnem fortunae iram re- verberabit et ante se fraget*¹⁴⁷.

¹³⁹ Ep. 66, 52.

¹⁴⁰ Tamże.

¹⁴¹ Chodzi oczywiście o dwóch królów etruskich, Tarkwiniusza i Porsennę. Por. Ep. 66, 53: *Quidni ego feliciorum putem Mucium, quod sic tractavit ignem quasi illam manum tractatori praestitisset? In integrum restituit quidquid erraverat: confecit bellum inermis ac mancus et illa manu trunca reges duos vicit.*

¹⁴² Tamże.

¹⁴³ Ep. 74, 12.

¹⁴⁴ Ep. 74, 13.

¹⁴⁵ Ep. 66, 50.

¹⁴⁶ Cl. I 5, 3.

¹⁴⁷ Cl. II 5, 5.

W pismach filozofa można znaleźć wiele przykładów z historii, wśród nich dość często również odwołania do rządów Aleksandra Wielkiego. Jeden z tych fragmentów dobrze ilustruje pogląd Seneki na męstwo względem losu. Zanim Seneka odwoła się do postępowania słynnego Macedończyka, przywołuje pogląd Pozydoniusza przestrzegającego, by nie sądzić, iż można być bezpiecznym, widząc ochronę w broni losu, trzeba bowiem walczyć własną bronią, jako że los nie uzbraja przeciwko sobie samemu (stąd ludzie uzbrojeni przeciw nieprzyjaciołom pozostają bezbronni wobec losu): *Hoc loco tibi Posidonii nostri referre sententiam volo: non est quod umquam fortunae armis putes esse te tutum: tuis pugna. Contra ipsam fortuna non armat; itaque contra hostes instructi, contra ipsam inermes sunt*¹⁴⁸. Okazuje się, że skuteczną bronią jest panowanie nad namiętnościami, co zresztą świadczy o łączności *fortitudo* z *temperantia*, czyli z cnotą umiarkowania. Jako przykład (negatywny zresztą) poświadczający ów pogląd służy Senece życie Aleksandra Wielkiego.

Władca ten bowiem, chociaż plądrował kraje i rozpraszał Persów, Hyrkanów, Hindusów i wszystkie ludy mieszkające na wschodzie aż do oceanu, sam, zabiwszy czy utraciwszy przyjaciela, pogrążony był w ciemności, raz żaląc się na zbrodnię, a raz na swoją tęsknotę. Ten pogromca wielu królów i ludów uległ gniewowi i smutkowi: *Alexander Persas quidem et Hyrcanos et Indos et quidquid gentium usque in oceanum extendit oriens vastabat fugabatque, sed ipse modo occiso amico, modo amisso, iacebat in tenebris, alias scelus, alias desiderium suum maerens, victor tot regum atque populorum irae tristitiaque succumbens*¹⁴⁹. Nie podążył zatem za cnotą. Starał się bowiem wszystko oprócz namiętności mieć pod swoją kontrolą: *id enim egerat ut omnia potius haberet in potestate quam adfectus*¹⁵⁰. Aleksander nie rozeznał, że to nie panowanierozciągające się poza morza i rozszerzające się na liczne prowincje, zresztą coraz to liczniejsze na skutek kolejnych zbrojnych podbojów, jest największe, ogromne i dorównujące boskiemu, ale panowanie nad samym sobą: *O quam magnis homines tenentur erroribus qui ius dominandi trans maria cupiunt permittere felicissimosque se iudicant si multas [pro] milite provincias obtinent et novas veteribus adiungunt, ignari quod sit illud ingens parque dis regnum: imperare sibi maximum imperium est*¹⁵¹. Dembińska-Siury komentuje niniejszy fragment następująco: „Nie będzie dobrym władcą ten, kto nie umie panować nad sobą, ponieważ, aby panować nad innymi, trzeba przede wszystkim panować nad sobą samym. Zasadniczym błędem monarchów jest dążenie do władania miastami i narodami, powołuje się tu Seneka na przykład Aleksandra Wielkiego. Potężny ten władca, mimo swych zwycięstw i zdoby-

¹⁴⁸ *Ep* 113, 28.

¹⁴⁹ *Ep* 113, 29.

¹⁵⁰ Tamże.

¹⁵¹ *Ep* 113, 30.

czy, nie zdobył jednego – spokoju ducha. Cierpiał nad swymi zbrodniami, dawał się ponosić na przemian gniewowi i rozpacz – starał się bowiem zapanować nad wszystkim z wyjątkiem namiętności¹⁵².

Człowiek mężny, *fortis*, jak Seneka przypomina za stoikami (*Nostrorum haec interrogatio est*), nie zna strachu, a zatem i smutku. Z tego wynika, że jest szczęśliwy: *Qui fortis est sine timore est; qui sine timore est sine tristitia est; qui sine tristitia est beatus est*¹⁵³. W nawiązaniu do pierwszego członu tego stwierdzenia wyjaśnia też, iż strach jest przywarą (*vitium*)¹⁵⁴. Człowiek mężny zatem nigdy nie przestraszy się niebezpieczeństw, jedynie będzie ich unikał, jako że ostrożność (w odróżnieniu od strachu) mu przystoi: *Non timebit illa sed vitabit; cautio illum decet, timor non decet*¹⁵⁵. Nie bojąc się śmierci, więzienia, przypalania ciała czy innych uderzeń losu [(...) *mortem, vincula, ignes, alia tela fortunae non timebit* (...)], wiedząc, że nie są złe, a jedynie takimi się wydają, widzi w nich postrachy ludzkiego życia: *scit enim illa non esse mala sed videri; omnia ista humanae vitae formidines putat*¹⁵⁶. Podobnie filozof wypowiada się o niewoli, chłości, więzach, niedostatku, dręczeniu ciała przez chorobę lub niesprawiedliwość czy tym podobnych niebezpieczeństwach (do których zresztą niekiedy ludzie z własnej woli dochodzą¹⁵⁷) – mężny człowiek zaliczy je do szalonych straszydeł, których bać się będą jedynie ludzie tchórzliwi: *Describe captivitatem, verbera, catenas, egestatem et membrorum lacerationes vel per morbum vel per iniuriam et quidquid aliud attuleris: inter lymphatos metus numerat. Ista timidus timenda sunt*¹⁵⁸. Natomiast na pytanie, co jest złem¹⁵⁹, Seneka odpowiada: *Cedere iis quae mala vocantur et illis libertatem suam dedere, pro qua cuncta patienda sunt: perit libertas nisi illa contemnimus quae nobis iugum inponunt*¹⁶⁰. Złem zatem jest poddawanie się temu, co złem jest nazywane, i oddawanie mu swojej wolności, dla której winno się znieść wszystko, a która ginie, jeżeli człowiek nie przestaje się lękać, co obciąża go jarzmem. Niewątpliwie takie postępowanie nie przystoi mężnemu człowiekowi, co widać zwłaszcza wtedy, gdy się pozna, czym jest cnota *fortitudo*¹⁶¹.

W tym miejscu swojej wypowiedzi Seneka podaje poniekąd definicję cnoty męstwa. Najpierw omawia ją od strony negatywnej, wyjaśniając, czym ona nie

¹⁵² D. DEMBIŃSKA-SIURY, „Seneki marzenie o idealnym władcy”. *Studia Filozoficzne* 23(1979), nr10(167), s. 30.

¹⁵³ *Ep.* 85, 24.

¹⁵⁴ *Por. Ep.* 85, 25.

¹⁵⁵ *Ep.* 85, 26.

¹⁵⁶ Tamże.

¹⁵⁷ *Por. Ep.* 85, 27: *An id existimas malum ad quod aliquando nobis nostra sponte veniendum est?*

¹⁵⁸ Tamże.

¹⁵⁹ *Por. Ep.* 85, 28: *Quaeris quid sit malum?*

¹⁶⁰ Tamże.

¹⁶¹ *Por. tamże: Non dubitarent quid conveniret forti viro si scirent quid esset fortitudo.*

jest: *Non est enim inconsulta temeritas nec periculorum amor nec formidabilium adpetitio*¹⁶². W tym ujęciu pojawia się znów nierozważna *temeritas*, przeciwieństwo *fortitudo*, zresztą wraz z umiłowaniem niebezpieczeństw i pożądaniem tego, co przerażające. Dalej filozof ujmuje *fortitudo* od strony pozytywnej, wyjaśniając, że cnota ta jest wiedzą rozróżniania, co jest, a co nie jest złem, oraz że istota męstwa opiera się na tym, by jak najstaranniej chronić siebie i bardzo cierpliwie znosić to, co ma fałszywy wygląd zła: *Scientia est distinguendi quid sit malum et quid non sit. Diligentissima in tutela sui fortitudo est et eadem patientissima eorum quibus falsa species malorum est*¹⁶³.

Pozostaje jeszcze jedno pytanie, na które filozof musi dać odpowiedź. Problem brzmi, czy człowiek mężny nie czuje bólu, nie cierpi, kiedy go dręczą inni, czyli (jak znów obrazowo opisuje to autor) gdy ma przyłożony do karku miecz, gdy jest w coraz to innych miejscach przebijany, gdy widzi wnętrzności w swym rozciąętym brzuchu, gdy będzie torturowany z przerwami dla zwiększenia jego cierpienia, gdy wreszcie będą na nowo otwierać mu przyschnięte rany: *Si ferrum intentatur cervicibus viri fortis, si pars subinde alia atque alia suffoditur, si viscera sua in sinu suo vidit, si ex intervallo, quo magis tormenta sentiat, repetitur et per ad-siccata vulnera recens demittitur sanguis, non timet? istum tu dices nec dolere?*¹⁶⁴. Odpowiedź może być tylko jedna, potwierdzająca fakt cierpienia, jako że żadna cnota nie pozbawia człowieka czucia. Zarazem jednak cierpienie należy oddzielić od strachu: *Iste vero dolet (sensum enim hominis nulla exuit virtus), sed non timet: invictus ex alto dolores suos spectat. Quaeris quis tunc animus illi sit? qui aegrum amicum adhortantibus*¹⁶⁵. Człowiek mężny zatem nawet w tak wielkich cierpieniach nie będzie się lękał, pozostanie niezwyciężony, wspierając się myślami na podobieństwo przyjaciół, którzy podtrzymują na duchu chorego.

Fortitudo należy do tych cnót, które jakby wspinają się na stromą górę, walczą i wysilają się, wystawione na przeciwności i ujarzmiające los¹⁶⁶. Można przypomnieć jeszcze, iż męstwa, jak każdej cnoty, należy się uczyć¹⁶⁷, i to z pomocą filozofii (filozof jako nauczyciel tej i innych cnót jest zresztą kimś bardzo ważnym w państwie¹⁶⁸), a nie na przykład nauk wyzwolonych¹⁶⁹. Seneka w dialogu *De ira* zwraca uwagę, że patrząc na niektóre wolne plemiona, jak choćby na niezwykle porywczych Germanów i Scytów, można dojść do wniosku, iż w gniewie jest coś szlachetnego (*iram habere in se generosi aliquid, liberas videbis gentes quae ira-*

¹⁶² Tamże.

¹⁶³ Tamże.

¹⁶⁴ *Ep.* 85, 29.

¹⁶⁵ Tamże.

¹⁶⁶ *Por.* *VB* 25, 6.

¹⁶⁷ *Por.* np. *Ep.* 90, 46.

¹⁶⁸ *Por.* *Tr* 3, 4.

¹⁶⁹ *Por.* np. *Ep.* 88, 29.

cundissimae sunt, ut Germanos et Scythas), a dzieje się tak, ponieważ charaktery męzne i silne z natury, zanim złagodnieją pod wpływem edukacji, skłonne są do gniewu (*fortia solidaque natura ingenia, antequam disciplina molliantur, prona in iram sunt*)¹⁷⁰. Wyjaśnia, że niektóre właściwości pojawiają się jedynie w uszlachetnionych charakterach (*Quaedam enim non nisi melioribus innascuntur ingeniis*¹⁷¹), a to stwierdzenie obrazuje porównaniem. Otóż żyzna gleba, nawet zaniedbana, rodzi potężne gaje, a płodne ziemie wysokie lasy. Podobnie charaktery z natury męzne wydają z siebie gniewliwość, a jako ogniste i burzliwe nie przyjmują niczego delikatnego i słabego, ale ich siła nie jest doskonała (nie jest zatem cnotą), podobnie zresztą jak i w innych istotach, które bez uprawy, sztuki wzrastają dzięki samej tylko naturze: *Sicut valida arbusta et laeta quamvis neglecta tellus creat et alta fecundi soli silva est; itaque et ingenia natura fortia iracundiam ferunt nihilque tenue et exile capiunt ignea et fervida, sed imperfectus illis vigor est ut omnibus quae sine arte ipsius tantum naturae bono exsurgunt, sed nisi cito domita sunt, quae fortitudini apta erant audaciae temeritatique consuescunt*¹⁷². Z ostatnich słów ponownie wynika, iż cnota wymaga pracy; inaczej ci, którzy są zdolni do męstwa, popadną w jego przeciwieństwo – zuchwałość i nierozwagę. Niewątpliwie nieodzowna jest w tym pomoc filozofii i mędrców.

W rozważaniach Seneki bardzo często wzorem mędrca jest Katon¹⁷³, zarówno w swym postępowaniu podczas wojny domowej, jak i (a nawet przede wszystkim) w zadaniu sobie śmierci. Przyglądając się temu, co rzymski filozof pisał o swym wielkim poprzedniku, można wyciągnąć kolejne spostrzeżenia istotne dla cnoty *fortitudo*, i to w aspekcie męstwa w obliczu śmierci, przede wszystkim samobójczej. W jednym z dialogów Seneka zawarł bowiem długie rozważania o ostatnich chwilach życia Katona, który zostaje w nich porównany do odważnego i szlachetnego gladiatora stojącego na arenie z oszczepem w ręku, gotowego do walki z zaczajonym na niego lwem: *Nobis interdum voluptati est, si adulescens constantis animi inruentem feram venabulo exceptit, si leonis incursum interritus pertulit, tantoque hoc spectaculum est gratius quanto id honestior fecit*¹⁷⁴.

Jednakże tego typu zawody jako dziecinne zabawy i rozrywka dla próżności ludzkiej sprawiają przyjemność jedynie ludziom, bogów zadowolić nie są w stanie: *Non sunt ista quae possint deorum in se vultum convertere, puerilia et humanae oblectamenta levitatis*¹⁷⁵. Widowiskiem godnym Boga, władcy świata, Jego

¹⁷⁰ *Ira* II 15, 1.

¹⁷¹ Tamże.

¹⁷² *Ira* II 15, 1–2.

¹⁷³ Por. np.: *Marc.* 20, 6; *Prov.* 2, 9–12; *Ep.* 7, 6; 11, 10; 13, 14; 14, 12; 24, 6; 51, 12; 67, 13; 71, 8; 79, 19; 82, 12; 95, 72, 97, 8; 98, 12; 104, 29;

¹⁷⁴ *Prov.* 2, 8.

¹⁷⁵ Tamże.

uwagi, spojrzenia, jest człowiek dzielny, który walczy ze złym losem, zwłaszcza jeśli ponadto pierwszy rzucił mu wyzwanie: *Ecce spectaculum dignum ad quod respiciat intentus operi suo deus, ecce par deo dignum, vir fortis cum fortuna mala compositus, utique si et provocavit*¹⁷⁶. Wzorcowym przykładem takiego męstwa jest dla Seneki właśnie Katon, który po wielokrotnej klęsce swego ugrupowania politycznego stał wciąż niezmiennie wyprostowany na gruzach rzeczypospolitej: *Non video, inquam, quid habeat in terris Iuppiter pulchrius, si <eo> convertere animum velit, quam ut spectet Catonem iam partibus non semel fractis stantem nihilo minus inter ruinas publicas rectum*¹⁷⁷. Seneka przypomina wszystkie okoliczności bohaterskiej śmierci Katona. Warto przyjrzeć się zatem owemu fragmentowi, gdyż, jak zauważa Grimal, obecne są w tym opisie wszelkie cnoty stoickie, czyli: „determinacja, *constantia*, humanitaryzm, spokój ducha, wyższość umysłu, który w chwili agonii spokojnie oddaje się lekturze dzieł filozofów”¹⁷⁸.

Seneka najpierw, po wyżej przytoczonym wprowadzeniu mówiącym o przegranej stronnictwa republikańskiego¹⁷⁹, krótko przypomina sytuację (także tę polityczną), w której Katon postanowił odebrać sobie życie. Wkłada zatem w usta bohatera mowę rozpoczynającą się od słów o przejściu wszystkiego pod władzę jednego człowieka, Cezara, którego legiony będą strzec lądów, a flota morza, zajmą bramy (także Utyki, gdzie Katon został otoczony przez owe wojska¹⁸⁰): *Omnia in unius dicionem concesserint, custodiantur legionibus terrae, classibus maria, Caesarianus portas miles obsideat*¹⁸¹. Dalej Katon mówi już bardziej o sobie i swojej śmierci, jako że znalazł szeroką drogę wyzwolenia z owego osaczenia. Jest nią miecz trzymany w jednej ręce, niewinny, bo pomimo toczącej się wojny domowej niezbroczony krwią obywateli (podobnie zresztą opisuje Seneka w *De clementia* schowany i wręcz stępiony miecz dobrego władcy, szanującego krew nawet najprostszego człowieka, choćby z samej racji bycia człowiekiem: *Conditum, immo constrictum apud me ferrum est, summa parsimonia etiam vilissimi sanguinis; nemo non, cui alia desunt, hominis nomine apud me gratiosus est*¹⁸²), który wreszcie dokona dobrego i szlachetnego dzieła, czyli da Katonowi wolność, choć nie zdołał jej przywrócić ojczyźnie: *Cato qua exeat habet: una manu latam libertati viam faciet. Ferrum istud, etiam civili bello purum et innoxium, bonas tandem ac nobiles edet operas: libertatem quam patriae non potuit Catoni dabit*¹⁸³.

¹⁷⁶ *Prov.* 2, 9.

¹⁷⁷ Tamże.

¹⁷⁸ P. GRIMAL, *Seneka*, Warszawa 1994, s. 285.

¹⁷⁹ *Por. Prov.* 2, 9.

¹⁸⁰ *Por. np. PLUTARCH, Cato Minor* 75nn.

¹⁸¹ *Prov.* 2, 10.

¹⁸² *Cl.* I 1, 3.

¹⁸³ *Prov.* 2, 10.

Bohater przyzywa swego odważnego ducha (*Aggredere, anime*) do wykonania od dawna już zamierzonego zadania (*diu meditatatum opus*), przy czym odwołuje go od spraw ludzkich (*eripe te rebus humanis*)¹⁸⁴, z czego można wyciągnąć wniosek, iż obecny moment, wybiega ku wyższym sprawom. Przywołuje też wspomnienie śmierci dwóch pompejańczyków, Petrejusza i Juby (króla Numidii), którzy mieli zadać sobie nawzajem śmierć po przegranej bitwie pod Tapsus (w 46 r. p.n.e.): *Iam Petreius et Iuba concucurrerunt iacentque alter alterius manu caesi*¹⁸⁵. Docenia ów czyn dwóch przyjaciół, widząc w nim mężny i szlachetny układ losu (*fortis et egregia fati conventio*), jednak dla siebie samego wybiera inne rozwiązanie, bardziej przystające do jego wielkości, która nie zniosłaby proszenia kogoś o zadanie śmiertelnego ciosu. Czymś tak samo haniebnym jest bowiem dla niego proszenie zarówno o śmierć, jak i o życie: (...) *sed quae non deceat magnitudinem nostram: tam turpe est Catoni mortem ab ullo petere quam vitam*¹⁸⁶.

Autor *De providentia* komentuje, iż jest dla niego oczywiste, że na śmierć Katona, najsurowszego dla siebie mściciela, bogowie patrzyli z ogromną radością, gdy starał się ocalić innych, udzielał wskazówek (zapewne głównie senatorom, którzy wraz z nim byli okrażeni w Utyce, a którym pomógł uciec przez morze¹⁸⁷), czytał (ponoć *Fedona* Platona¹⁸⁸), wreszcie wbijał miecz w swoją świętą pierś, szarpał wnętrzności i własnoręcznie wyprowadził z ciała swoją wspaniałą duszę¹⁸⁹, zbyt dostojną, by miecz ją splamił: *Liquet mihi cum magno spectasse gaudio deos, dum ille vir, acerrimus sui vindex, alienae salutis consulit et instruit discedentium fugam, dum studia etiam nocte ultima tractat, dum gladium sacro pectori infigit, dum viscera spargit et illam sanctissimam animam indignamque quae ferro contaminaretur manu educit*¹⁹⁰. Seneka wyjaśnia także, dlaczego Katonowi nie od razu udało się zabić. Otóż sądzi, iż rana nie była śmiertelna, ponieważ bogowie chcieli dłużej czy właściwie nie tylko jeden raz zobaczyć Katona w tak istotnym

¹⁸⁴ Por. tamże.

¹⁸⁵ *Prov.* 2, 10. Marcus Petreius był legatem Pompejusza (razem z Afraniszem) w Hiszpanii, o czym wspomina choćby sam Cezar w *De bello civili* I (passim), opisując swoje działania wojenne przeciw zwolennikom Pompejusza w 49 r. p.n.e. Już w starożytności były znane nieco różniące się wersje opisu śmierci Petrejusza i króla Juby I, np. autor *De bello Africo*, prawdopodobnie jeden z oficerów Cezara (por. np. K. KUMANIECKI, *Literatura rzymska. Okres cyceroński*, s. 157–158), podaje, iż tylko Petreusz zginął z rąk Juby, a ten został potem zabity przez swojego niewolnika, któremu wydał taki rozkaz: *Rex interim ab omnibus civitatibus exclusus desperata salute, cum iam cenatus esset, cum Petreio, ut cum virtute interfecti esse viderentur, ferro inter se depugnant, atque firmior imbecilliorum Iubam Petreius facile ferro consumpsit. Deinde ipse sibi cum conaretur gladio traicere pectus nec posset, precibus a servo suo impetravit ut se interficeret, idque obtinuit* (*De bello Africo* 94).

¹⁸⁶ *Prov.* 2, 10.

¹⁸⁷ Por. PLUTARCH, *Cato Minor* 83.

¹⁸⁸ Por. tamże 86.

¹⁸⁹ Por. tamże 88.

¹⁹⁰ *Prov.* 2, 11.

momencie, dlatego też to oni zawiesili i odwołali jego cnotę, aby pokazała się w jeszcze cięższej próbie niż zapoczątkowanie śmierci, czyli w zadaniu jej sobie poprzez wielokrotne próby: *Inde crediderim fuisse parum certum et efficax vulnus: non fuit dis immortalibus satis spectare Catonem semel; retenta ac revocata virtus est ut in difficiliore parte se ostenderet; non enim tam magno animo mors initur quam repetitur*¹⁹¹. Seneka podsumowuje bohaterstwo Katona, widząc w nim wychowanka bogów umierającego sławną i godną pamięci śmiercią, na którą zarówno bogowie patrzyli chętnie, jak i ludzie ją sławili, nawet bojący się śmierci: *Quidni libenter spectarent alumnum suum tam claro ac memorabili exitu evadentem? Mors illos consecrat quorum exitum et qui timent laudant*¹⁹².

Nie sposób w tym miejscu nie przywołać śmierci samego Seneki. Również i on musiał ponawiać, i to trzykrotnie, śmiertelny gest: „Owo podobieństwo nie jest z pewnością sprawą przypadku: Seneka »rozmyślał nad śmiercią«, posługując się przykładem Katona. Oczywiście nie mógł przewidzieć, że zbyt długo przechowywana trucizna utraciła swoją moc ani że krew z trudem wypływać będzie z otwartych żył i by umrzeć, trzeba będzie uciec się do duszącego żaru łaźni, ale z pewnością w portrecie Katona, który nosił w sercu, znalazł siłę potrzebną do pokonania owej potrójnej próby. Zawdzięczał mu również to, że do ostatnich chwil kontynuował swoje filozoficzne rozważania i wraz z przyjaciółmi zachował ludzką godność”¹⁹³.

Warto zatrzymać się nad problemem samobójstwa w poglądach stoickich, tak różnych zresztą choćby od chrześcijańskich. Otóż dla mędrca stoickiego dobrem jest nie samo życie, ale piękne życie. Dlatego też żyje on tyle, ile powinien, a nie tyle, ile może. Kiedy natomiast natrafia na wiele utrapień i okoliczności mącających spokój, usuwa się. Za nieważne uważa, czy sam sobie zada śmierć, czy też doczeka się innego końca oraz czy nastąpi to później, czy wcześniej, nie obawia się też poniesienia wielkiej straty. Nie jest istotne, czy się wcześniej, czy później umrze, ale czy dobrze, czy źle, przy czym „dobrze umrzeć” oznacza uniknąć niebezpieczeństwa złego życia: *Non enim vivere bonum est, sed bene vivere. Itaque sapiens vivet quantum debet, non quantum potest. (...) Si multa occurrunt molesta et tranquillitatem turbantia, emittit se (...). Nihil existimat sua referre, faciat finem an accipiat, tardius fiat an citius: non tamquam de magno detrimento timet (...). Citius mori aut tardius ad rem non pertinet, bene mori aut male ad rem pertinet; bene autem mori est effugere male vivendi periculum*¹⁹⁴.

Seneka uzupełnia tę myśl stwierdzeniem, że nawet najplugawszą śmierć powinno się postawić wyżej niż najwytworniejszą niewolę: *O virum fortem, o di-*

¹⁹¹ Tamże, 12.

¹⁹² Tamże.

¹⁹³ P. GRIMAL, *Seneka...*, s. 285.

¹⁹⁴ *Ep.* 70, 4-6.

*gnum cui fati daretur electio! Quam fortiter ille gladio usus esset, quam animose in profundam se altitudinem maris aut abscisae rupis immisisset! Undique destitutus invenit quemadmodum et mortem sibi deberet et telum, ut scias ad moriendum nihil aliud in mora esse quam velle. Existimetur de facto hominis acerrimi ut cuique visum erit, dum hoc constet, praeferendam esse spurcissimam mortem servituti mundissimae*¹⁹⁵. Kenny tak ujmuje stoicki stosunek do samobójstwa: „Cnotliwy stoik nie utraci swojej cnoty niezależnie od tego, czy żyje, czy umrze. Ma prawo jednak, gdy stanie wobec, jakby to określił niestoik, nieznośnego zła, podjąć racjonalną decyzję o rozstaniu się z życiem”¹⁹⁶. Mędrzec stoicki akceptuje swoje życie, jak komentuje z kolei Grimal, lecz jest też w stanie je odrzucić, jeżeli wymagają tego cele wyższe, gdyż nie dopuszcza żadnej pasywności, całkowicie nastawiony jest na działanie, którym zresztą nie kierują żądze czy lęki, lecz oczywiście wyłączenie rozum¹⁹⁷.

Seneka uważał, iż czymś bezprawnym jest gwałtem zapewniać sobie życie i przeciwnie, czymś najpiękniejszym gwałtownie umierać: *Iniuriosum est raptō vivere, at contra pulcherrimum mori raptō*¹⁹⁸. Gdy filozof otrzymał list od Neron, nie zawahał się popełnić samobójstwo. W jednym ze swych listów pisał, iż pragnienie śmierci wydaje mu się czymś najhaniebniejszym: skoro człowiek pragnie żyć, to czemu prosi o śmierć, jeśli zaś nie pragnie, to nie powinien prosić o nią bogów, bo i tak już mu to dali w chwili narodzin. Człowiek przecież i tak musi umrzeć, zostało to ustanowione wbrew jego woli (i jest koniecznością), za to może umrzeć, kiedy zechce, zależy to od jego uznania (ma na to pozwolenie): *Nihil mihi videtur turpius quam optare mortem. Nam si vis vivere, quid optas mori? Sive non vis, quid deos rogas quod tibi nascenti dederunt? Nam ut quandoque moriaris etiam invito positum est, ut cum voles in tua manu est; alterum tibi necesse est, alterum licet*¹⁹⁹.

Filozof wyjaśnia, iż człowiek może w dowolny sposób odebrać sobie życie. Nikt mu tego nie zabroni, może odejść, któregoś tylko mu się podoba: *Nemo te tenet: evade qua visum est*²⁰⁰. Seneka zwraca uwagę, że cała przyroda, wszystkie żywioły (woda, ziemia i powietrze) służą zarówno życiu, jak i śmierci: *Elige quamlibet rerum naturae partem, quam tibi praebere exitum iubeas. Haec nempe sunt et elementa quibus hic mundus administratur; aqua, terra, spiritus, omnia ista tam causae vivendi sunt quam viae mortis*²⁰¹.

¹⁹⁵ Ep. 70, 21.

¹⁹⁶ A. KENNY, *Krótką historia filozofii zachodniej*, Warszawa 2005, s. 238.

¹⁹⁷ Por. P. GRIMAL, *Seneka...*, s. 286.

¹⁹⁸ Ep. 70, 28.

¹⁹⁹ Ep. 117, 22.

²⁰⁰ Ep. 117, 23.

²⁰¹ Tamże.

Zarazem jednak – nie można o tym zapominać – Seneka przestrzega przed uciekaniem w śmierć od życia, gdyż mądrość polega na tym, by rozważaniami kształtować ducha (a nie by rozwijać w próżnych rozmówkach zupełnie czcze sprawy), rozwiązywać zadania postawione przez los, nie wymachując czymś śmiesznym w powietrzu, lecz chwytając za broń rozstrzygającą: *Haec, mi Lucili, tractemus, his formemus animum. Hoc est sapientia, hoc est sapere, non disputatiunculis inanibus subtilitatem vanissimam agitare. Tot quaestiones fortuna tibi posuit, nondum illas solvisti: iam cavillaris? Quam stultum est, cum signum pugnae acceperis, ventilare. Remove ista lusoria arma: decretoriis opus est*²⁰². Przestrzega przed lekkomyślnym pragnieniem śmierci jako ucieczką od trudów życia. Wzywa, by prosić bogów o życie i zdrowie, i poucza, że skutkiem pragnienia śmierci powinno być porzucenie tego pragnienia (*Deos vitam et salutem roga: si mori placuit, hic mortis est fructus, optare desinere*²⁰³).

Wykaz skrótów

Przy dziełach Seneki pominięto nazwisko autora, tytuły podano w formie skrótowej:

Ben. = *De beneficiis*;

Cl. = *De clementia*;

Ep. = *Ad Lucilium Epistulae morales*;

Ira = *Ad Novatum De ira*;

Marc. = *Ad Marciam De consolatione*;

Prov. = *Ad Lucilium Quare aliqua incommoda bonis viris accidunt, cum providentia sit (De providentia)*;

Tr. = *Ad Serenum De tranquillitate animi*;

VB = *Ad Gallionem De vita beata*.

Riassunto

Gli scritti del filosofo romano Seneca il Giovane presentano un modello della vita retta. Tra altri argomenti trattano la virtù del coraggio (*fortitudo*). Questa virtù è stata presentata dall'autrice sullo sfondo dell'aretologia stoica. Negli scritti di questo filosofo la virtù del coraggio consiste soprattutto nel vincere la paura della sofferenza.

²⁰² *Ep.* 117, 25.

²⁰³ *Ep.* 117, 24.



Recenzje

*M. BUCZKOWSKI, Między rozumem a uczuciem,
Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, stron 96.
(rec. Waldemar Linke CP)*

Na łamach Słowa Krzyża podejmowana już była tematyka tradycyjnego polskiego nabożeństwa pasyjnego – Gorzkich żalów¹. Nie sposób więc nie odnotować na tych łamach publikacji książkowych, które były pokłosiem jubileuszu². Jeszcze większą radością jest jednak, że rocznicowe obchody wzbudziły coś więcej niż okazyjne, przejściowe zainteresowanie. O tym ostatnim świadczy świeżo wydana książka poświęcona temu wielkopostnemu nabożeństwu, której autorem jest Michał Buczkowski. Zainteresowanie tekstem Gorzkich żalów (bo tą warstwą nabożeństwa interesuje się autor) wyraża też w formie publikacji internetowej (blog „Gorzkie żale” na stronie www.liturgia.pl), a w swych artykułach w RUaH czy w Nowym Ruchu Liturgicznym daje dowód żywego udziału w życiu muzyczno-religijnym. Cieszy to, że Gorzkie żale znajdują prawdziwych miłośników i znawców wśród ludzi młodego pokolenia.

Publikacja Wydawnictwa WAM świadczy bowiem, że Michał Buczkowski jest znawcą tekstu ks. Stanisława W. Benika CM, któremu polski katolicyzm zawdzięcza tę piękną formę medytacji męki Jezusa Chrystusa. Podejście do tego tematu zaproponowane przez M. Buczkowskiego jest nowatorskie. Retoryczna analiza barokowego utworu zaskakuje czytelnika tej niewielkiej, ale pasjonującej publikacji, bowiem odkrywa argumentacyjną, prowadzącą do refleksji warstwę tekstu, który często i – jak M. Buczkowski dowodzi – bezpodstawnie oskarżany bywał o płytki sentymentalizm. Autor omawianej książki ma świeże spojrzenie na poezję barokową, odchodzące od schematów propagowanych przez polskie programy szkolne, marginalizujące ten okres i przedstawiające go w sposób karykaturalny praktycznie do końca XX w. Pokazuje humanizm, ale też pogłębiony, „jezuicki” w najlepszym sensie tego słowa, katolicyzm początków XVIII w.

¹ W. KAŁAMARZ, „Miłość miłosierna źródłem nabożeństwa Gorzkich żali”. *Słowo Krzyża* 1(2007), s. 252–268; J.J. KOPEĆ, „Nabożeństwa pasyjne, historia i współczesne dostosowanie pastoralne”, tamże, s. 269–293

² W. KAŁAMARZ, *Gorzkie żale. Jubileusz 300-lecia nabożeństwa (1707–2007)*, Kraków 2007; *Gorzkie żale, przybywajcie... Studia i szkice w 300-lecie powstania nabożeństwa Gorzkich żalów* (Mistyka Polska 73), red. S. Urbański, J. Śmigera, Warszawa 2008

W sposób bardzo umiejętny przedstawia wartość estetyki w kształtowaniu duchowości chrześcijańskiej. Tłumaczy Gorzkie żale w sposób najbardziej przemawiający dla dzisiejszego czytelnika: ukazując pragmatyczne cele przyświecające poecie w sutannie, który opracował „Snopek mirry” dla Bractwa św. Rocha przy warszawskim kościele p.w. Podwyższenia Krzyża.

Książka zasadniczo podzielona jest na dwie części. Pierwszą z nich stanowi własny tekst autora, który podzielony jest na rozdziały poświęcone najpierw krótkiemu rysowi pobożności czasów saskich, a następnie elementom retoryki omawianego tekstu: decorum i retoryce emocji. Następnie znajdujemy dwustopniowe podsumowanie tekstu. Najpierw bowiem krótki końcowy rozdział przedstawia zasadę kompozycji nabożeństwa jako wydarzenia religijno-artystycznego. Całość wieńczy podsumowujące zakończenie, bibliografia i przypisy. Wyraźnie najważniejszy i najbardziej rozbudowany jest rozdział trzeci w kolejności, zatytułowany „Retoryka afektów”, gdyż po wstępie prezentującym zabiegi retoryczne, użyte w Gorzkich żalach albo przynajmniej zauważone przez autora, omawia on kolejne elementy nabożeństwa (pobudka, intencje, hymny, lamenty i rozmowy). Drugą część książki stanowi edycja tekstu „Snopka mirry z Ogroda Getsemańskiego” ks. S.W. Benika CM z 1707 r. Tekst ten został opracowany przez M. Buczkowskiego w sposób powszechnie przyjęty dla tekstów staropolskich, zostały też wprowadzone konieczne emendacje. Pozwala to szerokiej publiczności zapoznać się z tekstem nabożeństwa w jego pierwotnym brzmieniu, które też jest przedmiotem rozważań autora w części pierwszej. Ważna ta próba uprząstaczenia dzisiejszemu czytelnikowi tekstu staropolskiego, który na skutek dobrych chęci reformatorów nabożeństwa stracił niejednokrotnie na urodzie i głębi wymowy, sama już wystarczyłaby, aby publikację tę uznać za cenną i pożyteczną.

Można jednak dostrzec, że omawiana praca, pomimo swych niewielkich rozmiarów, nie uniknęła wewnętrznych sprzeczności. Najważniejsza z nich dotyczy kwestii podstawowej: źródeł faktograficznych wykorzystanych przez ks. Benika. M. Buczkowski na s. 9 swej pracy umieszcza informację, że – idąc śladem rozważania ignacjańskiego – Gorzkie żale zawierają „szczegóły, o których ewangelie nie mówią”, by na s. 29 stwierdzić: „autor [Gorzkich żalów] ogranicza się sam – nie wykraczając poza przekaz ewangeliczny, nawet uświęcone tradycją motywy, jak obraz Weroniki (...) nie są włączone do tekstu”. Tymczasem odnośnie hymnów Gorzkich żalów (na s. 39) mówi, że „autor [Gorzkich żalów] opisuje szczegóły niezanotowane w Piśmie Świętym”. Przy okazji cytuje jako przykład „krępowanie powrozami”, co może budzić zdziwienie, bowiem w J 18,12 czytamy wyraźnie o związaniu Jezusa. W końcu – oceniając całość tekstu nabożeństwa – M. Buczkowski stwierdza, że jest on wierny „przekazowi biblijnemu – nie ma w nim scen spoza ewangelicznych opisów”. Ta rozbieżność opinii pokazuje, że autor omawianej przez nas publikacji nie wyrobił sobie ostatecznie sądu w kwestii,

w której wydaje opinie (i liczba mnoga jest tu bardziej niż zasadna). Jest to poważny problem i może trudno winić młodego badacza, iż nie podjął się zadania, jakiego nie wykonał do tej pory żaden biblista. Jednak przy braku materiałów i nie mając odpowiednich kompetencji do ich uzupełnienia, dobrze byłoby zawiesić formułowanie sądów, którym nie brak wyrazistości, brak natomiast podstaw i koherencji. Trudno jednak odebrać M. Buczkowskiemu zasługę zwrócenia uwagi na to zagrożenie, które ciągle czeka na opracowanie przez biblistę.

Rozczarowują też, w kontekście bardzo rzetelnego opracowania retorycznej warstwy tekstu nabożeństwa, pewne psychologizujące uproszczenia. Stwierdzenie „w naturze matki leży strach, że dziecku stanie się krzywda” (s. 28–29) czy „nie od dziś wiadomo, że ludzie fascynują się cierpieniem” (s. 36) to tylko przykłady takich pozbawionych głębi ogólników, które mają wartość opinii obiegowej, a nie argumentu merytorycznego.

Jeśli chodzi o braki omawianej publikacji, to można jeszcze zauważyć, że nie zawsze chęć dotarcia do odbiorcy jest w niej równoważona przez ścisłość języka. Dyskusyjne jest doszukiwanie się sposobów porozumienia ze współczesnym czytelnikiem. Zestawienie Gorzkich żalów z horrorami (s. 36), śpiewu chórów w czasie nabożeństwa do przekazu dźwięku w trybie stereo (s. 48) to porozumiewawcze mruganie okiem do czytelnika, które jednak wyprowadza go na manowce. Sprowadzenie nabożeństwa do formy rozrywki nie było z całą pewnością zamiarem M. Buczkowskiego. Słuszne jest też podkreślenie ludycznych funkcji form pobożności w epoce baroku. Jednak nie można celebracji religijnej przypisać tych funkcji, na jakie wskazuje tekst. Zasadnicza różnica, która zmienia obraz naszego rozumienia dzieła, to zaproszenie do współuczestnictwa w realnych wydarzeniach, opowiedzianych w Gorzkich żalach, i zawsze wyczuwalny cudzysłów fikcji narracyjnej w horrorach. Co do drugiej z zasygnalizowanych nieścisłości, to wydaje się, że znawca muzyki liturgicznej i religijnej, jakim jest autor, musi sobie świetnie zdawać sprawę z antycznej genezy śpiewu chóralnego³. W konkretnym przypadku Gorzkich żalów chodzi zaś o naśladowanie Liturgii godzin, co sugeruje na stronie tytułowej ks. Benik, zaznaczając, że właściwa pora ich odprawiania przypada „około godziny nieszpornej”. Podobnie naśladowaniem brewiarzowej modlitwy duchownych i mnichów⁴ są popularne w Polsce Godzinki. Jeśli zaś autor stosuje skojarzenie ze współczesnym systemem przekazu dźwięku, zamiast pokierować myśl czytelnika ku skojarzeniom związanym z tradycją liturgiczną, to daje podstawy by sądzić, iż czytelnika nie preczenia.

³ M.L. WEST, *Muzyka starożytnej Grecji*, Kraków 2003, s. 55–56

⁴ Już w Księdze Psalmów można doszukiwać się śladów przystosowania konkretnych utworów do chóralnego wykonania, por. J. MONTAGU, *Instrumenty muzyczne w Biblii*, Kraków 2006, s. 95

Zdarzają się też wpadki językowe, takie jak: rusycyzm „rugać” (s. 39), użycie terminu „homilia” tam, gdzie ewidentnie chodzi o kazanie (s. 54)⁵, czy w końcu pomylenie „kwiecistości” z „kwietyzmem” (s. 56), a więc cechy stylu z nurtem duchowości (nieortodoksyjnym zresztą).

Te potknięcia człowieka, który mierzy się z formą książkową mając dziennikarskie przyzwyczajenia, nie ujmują jednak niczego znaczeniu omówionej pracy. Jest ona bardzo ważna i potrzebna, pozwala bowiem współczesnemu odbiorcy zobaczyć w Gorzkich żalach formę pobożności, żywą i mogącą się wciąż przyczyniać do duchowego rozwoju polskich katolików, wciąż chętnie uczestniczących] w tym wielkopostnym nabożeństwie, bez którego niedzielne popołudnia tego okresu liturgicznego straciłyby swą specyfikę i urok. Może się ona przyczynić do odmłodzenia grupy uczestniczących w ich śpiewaniu, co jest ważne, jeśli chodzi o zachowanie więzi między nowymi formami religijności a pobożnością tradycyjną.

Waldemar Linke CP



⁵ O kazaniach pasyjnych w kontekście Gorzkich żalów, W. BOMBA, „Fenomen kazań pasyjnych”, w: *Gorzkie żale przybywajcie...*, s. 89–95 i A. BARAN, „Kazania pasyjne kapucynów w XVIII i XIX wieku”, w: tamże, s. 97–114

*KS. GRZEGORZ IWIŃSKI, Staurologiczne objawienie się Boga w nauczaniu Jana Pawła II (Biblioteka Studia Gnesnensia 10), Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentium, Gniezno 2005, stron 146.
(rec. A. Zygm)*

W myśli teologicznej dotyczącej Krzyża mamy do czynienia z różnymi stanowiskami: od Kościoła protestanckiego, przez stanowisko Kościoła prawosławnego, aż po myśl Kościoła katolickiego. Choć w ostatnich dziesięcioleciach dostrzec można ze strony tego ostatniego pewne zaniedbania w dziedzinie nauki o Krzyżu (staurologii), wyraźne są jednak próby zwrócenia się ku tej tematyce kilku współczesnych teologów, jak np. H.U. von Balhtazara, W. Hryniewicza, J. Auera, W. Granata, K. Rahnera. W tym gronie pojawia się również postać Jana Pawła II. Przyjrzawszy się jego życiu i nauczaniu, można stwierdzić, że jedno i drugie było w szczególności związane z tajemnicą Krzyża. Papież bowiem w swym życiu doświadczał po ludzku rozumianego krzyża, czyli różnorakiego cierpienia, a temat Krzyża nie jest obcym także w jego nauczaniu. Można mówić o Jana Pawła II teologii Krzyża, na którą składają się elementy dogmatyki, moralności, duchowości, apologetyki. Mimo iż nauczanie Papieża cieszy się dużym zainteresowaniem, to jednak jego teologia Krzyża nie została do tej pory całościowo opracowana.

Próbę ujęcia dogmatycznego papieskiej staurologii podjął ks. Grzegorz Iwiński, w roku 1996 uzyskując za rozprawę pt. „Staurologiczne objawienie się Boga w nauczaniu Jana Pawła II” tytuł doktora z zakresu teologii dogmatycznej. Opublikowana w serii wydawniczej Biblioteka Studia Gnesnensia ukazała się w 2005 r. Cel, jaki postawił sobie autor tej publikacji, to – w oparciu o nauczanie Jana Pawła II – ukazanie Krzyża jako Wydarzenia, w którym Bóg najpełniej się objawia. Jest to praca pionierska w swym zakresie, nie było bowiem dotąd publikacji poświęconej takiej tematyce. Dlatego z całą pewnością stanowi ona odpowiedź na wyraźny brak opracowań tej kwestii. Choć praca oparta jest na nauczaniu Jana Pawła II do 1994 roku, na co wskazują źródła – a więc kolejne jedenaście lat jego pontyfikatu nie zostało, z racji czasu podjęcia się badań, uwzględnione – to jednak analiza papieskiego nauczania jest bardzo rzetelna i dokładna.

W podjętej przez autora pracy nie chodzi o staurocentryczną soteriologię w ujęciu Jana Pawła II, ale o coś bardziej szczegółowego – epifanię Boga dokonującą

się w Tajemnicy Krzyża. Książka składa się z czterech rozdziałów poprzedzonych wstępem oraz zwieńczonych zakończeniem. Po wprowadzeniu czytelnika w temat i wyraźnym zakreśleniu pola badań, w pierwszym rozdziale autor podejmuje kwestię tajemnicy Trójjedynego Boga w Krzyżu Chrystusa. Poprzez analizę papieskich wypowiedzi dochodzi on do wniosku, że Krzyż jest objawieniem relacji wewnątrztrynitarnych. Tezę tę przybliża nam, ukazując odwieczną Miłość Ojca, odwieczne posłuszeństwo Syna oraz odwieczną jedność Ducha. Na szczególną uwagę zasługuje fragment poświęcony Krzyżowi jako „provokacji pochodzącej od Boga samego”¹ – nowatorskiej myśli Jana Pawła II, który stwierdza, że Bóg zapłacił cenę za najpełniejsze objawienie siebie w Chrystusie: była to cena Krzyża, ponieważ człowiek nie był w stanie znieść nadmiaru tajemnicy Boga, który w Chrystusie stał się immanentny, bliski człowiekowi. Misterium Paschalne jest ceną tego objawienia. Na uwagę zasługuje również problem „promieniowania ojcostwa” Boga, który jest Miłością i tą miłością pragnie ogarnąć stworzenie. Paragraf poświęcony posłuszeństwu Syna – który jako jedyny odpowiada miłością na miłość Ojca ku stworzeniu i w zgodzie z wolą Ojca przyjmuje na siebie Krzyż – zawiera cenne spostrzeżenie, że Tajemnica Paschalna była niejako koniecznością do poznania preegzystencji Chrystusa, odkrycia Jego odwiecznego istnienia. Warto zatrzymać się również nad argumentacją na rzecz pozornej nieobecności Ojca przy cierpiącym Chrystusie. Chociaż jako człowiek Chrystus doświadcza opuszczenia, czyli nie odczuwa obecności Ojca, to jednak nie jest sam, trwa w jedności z Ojcem. Krzyż Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II to również ofiara, ostateczne zawarcie Przymierza. Autor publikacji wskazuje także na cenną myśl Papieża, iż w Krzyżu jest jakiś „nadmiar” sprawiedliwości, oraz że w tej rzeczywistości miłość, zwłaszcza miłość miłosierna Boga, uwyrażnia się jako największy przymiot Boga, będący ponad Jego sprawiedliwością. Na koniec przedstawiono Osobę Ducha Świętego w relacji do pozostałych dwu Osób Boskich. Duch Święty uczestniczy w Tajemnicy Paschalnej nie mniej niż Ojciec i Syn. Krzyż jednoczy Ojca i Syna przez doskonały chrzest z Ducha Świętego, który jest ogniem Miłości pomiędzy Nimi.

Kolejny rozdział ukazuje Krzyż Chrystusa jako objawienie zbawczego działania Boga w Kościele, który zrodził się na Krzyżu, a który w swej istocie pragnie upodobnić się do komunii trynitarniej, stając się narzędziem zbawienia człowieka. Tutaj autor wskazuje na trzy dary Boga uzyskane dzięki Misterium Paschalnemu: pojednanie, usynowienie i uświęcenie. Aspekt pojednania należy odczytywać w nauczaniu Jana Pawła II dwuwymiarowo: negatywnie jako uwolnienie od grzechu i pozytywnie jako uzdolnienie do budowania wspólnoty łaski z Bogiem, wspólnoty pojednanych. Usynowienie człowieka, jako drugi dar płynący z Krzy-

¹ Zob. JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 49

za, wynika z pragnienia Boga Ojca, by stworzyć Kościół jako wspólnotę „nowego stworzenia”. Tu warto zaznaczyć, że w rozumieniu Papieża usynowienie jest czymś ważniejszym od tajemnicy „pierwszego stworzenia” – będącego darem istnienia i podobieństwa do Stwórcy; usynowienie zaś jest jakby „nowym stworzeniem”. Kwestię uświęcenia wszechświata, a w nim także człowieka, autor przedstawia, wychodząc od świętości Boga. W Krzyżu Chrystusa Duch Święty jako sprawca wszelkiej świętości przekonuje świat o grzechu, jednocześnie jednak wiedzie całe stworzenie do uświęcenia mocą Misterium Paschalnego. Na tym tle ukazana jest myśl Jana Pawła II o „przeobstwieńczeniu”. Kościół wpatrzony w Chrystusa ma stawać się coraz bardziej chrystopodobny. Najważniejsze w kontekście wszystkich wymienionych darów jest zbawienie, dokonane dzięki miłości jako jedynej przyczynie.

Trzeci rozdział traktuje o uczestnictwie Krzyża w cierpieniu człowieka, porównując je z objawieniem Boga. W sposób bardzo ciekawy i wielowymiarowy autor wydobywa z myśli papieskiej zasadnicze przesłanie o cierpieniu. Rzeczywistość ludzkiego cierpienia przywołuje tajemnicę zbawienia, które dokonało się przez Krzyż. Bóg nie zbawia człowieka inaczej, jak przez cierpiącą miłość. Krzyż jest dla cierpiących szansą, aby łączyć własne cierpienia z Chrystusem. Misterium Paschalne i cierpienie Zbawiciela nadaje cierpieniu ludzkiemu sens – wymiar paschalny. Cierpiący nie jest już sam i nie cierpi nadaremnie. Choć można rozumieć cierpienie jako karę za grzech (co było typowe dla myślenia Izraela), to jednak jest ono dla cierpiącego grzesznika szansą na nawrócenie, do którego ono go wzywa i zarazem przybliża. W doczesnych cierpieniach trzeba dostrzec również dar; lepiej jest bowiem za życia cierpieć, ale duszę zbawić, niż odwrotnie. Papież uczy, że cierpienia nie da się zrozumieć w oderwaniu od Tajemnicy Odkupienia, w oderwaniu od objawionej w Krzyżu tajemnicy miłości bez granic, aż po śmierć – a nawet poza śmierć.

Ostatni rozdział omawianej publikacji poświęcony jest relacji pomiędzy Krzyżem Chrystusa a tajemnicami stworzenia, Wcielenia i Odkupienia, jaką dostrzegali Jan Paweł II. To powiązanie wskazuje na jego linearne pojmowanie działania Boga w historii, działania wynikającego z miłości. Zatrzymując się na tajemnicy stworzenia, można zauważyć, że jest ono dziełem miłości, choć reakcją na stwórczą miłość Boga był ze strony człowieka grzech. Grzech ten zniszczył jedność człowieka z Bogiem, ze światem, z drugim człowiekiem, i osłabił kondycję ludzką na tyle, że człowiek o swoich własnych siłach nie mógł powrócić do stanu „pierwotnej niewinności”. Grzech nie udaremnia jednak zupełnie zbawczego zamiaru Boga wobec stworzenia. Na historię grzechu Bóg odpowiada odwieczną miłością i miłosierdziem. Całe stworzenie trwa niejako w Adwencie oczekując przyścia Zbawiciela. Z tej rzeczywistości wyłania się druga tajemnica, tajemnica Wcielenia. W tym wydarzeniu została nawiązana na nowo więź między Stwór-

cą a stworzeniem; także ono jest przejawem Bożej miłości. W nauczaniu papieskim tajemnica Wcielenia łączy się z Odkupieniem w jedno dzieło zbawcze, obie rzeczywistości tworzą całość. Wcielenie ma kierunek pasywny. Autor wskazuje na myśl Jana Pawła II, że w Słowie Wcielonym człowiek zostaje uzdolniony, aby powrócić do Boga, odpowiedzieć na Bożą inicjatywę ponownego nawiązania relacji. W Chrystusie bowiem Bóg wiąże się na nowo ze stworzeniem. Autor prezentuje również myśl Papieża, która głosi, że Krzyż stanowi centralny punkt dziejów świata, jest ołtarzem, na którym złożona zostaje Ofiara, i wokół którego skupia się całe stworzenie. Wszystkie te wydarzenia tworzą jedną historię zbawienia; patrzenie na nie zupełnie odrębnie jest pozbawione sensu.

Gdy analizuje się podjętą przez autora publikacji pracę, nasuwa się spostrzeżenie, iż w ujęciu Jana Pawła II brakuje wyraźnego przedstawienia Krzyża jako „Krzyża paschalnego”², choć autor jakby w to miejsce daje inne, bardziej tradycyjne określenie: Misterium Paschalne. Należałoby na to papieskie sformułowanie zwrócić uwagę, nasuwa ono bowiem wiele przemyśleń na temat łączności Wydarzenia Krzyża ze Zmartwychwstaniem, co dla omawianej publikacji byłoby z pewnością ubogacające. Pewnym uzupełnieniem stałby się również inny aspekt, oryginalny, dopełniający przedstawienie papieskiego spojrzenia staurologicznego. Jest nim ukazanie przez Papieża relacji pomiędzy tajemnicą stworzenia i Odkupienia poprzez sformułowania o dwu miłościach: „miłości pierwszej”³, czyli miłości stwórczej Boga (ponieważ umiłował – stworzył), oraz miłości objawionej w konającym na Krzyżu Synu Bożym, czyli „miłości drugiej”, wyrastającej z owej trwającej „pierwszej miłości”, ale potężniejszej jeszcze. Chrystus jako jedyny odpowiedział miłością na tę „pierwszą miłość” Ojca we właściwej mierze – Jego odpowiedź jest prawdziwie na miarę Boga⁴.

Autor we wstępie umieszcza twierdzenie, że „temat Krzyża należy do centralnych, podejmowanych przez Jana Pawła II”. Właściwsze byłoby tu użycie sformułowania: „głównych tematów”, choć taka zapewne była intencja autora i trud-

² „*Per crucem ad lucem* – przez krzyż dojść do światła: to głęboko ewangeliczne powiedzenie mówi nam, że Krzyż chrześcijanina, o ile jest przeżywany w jego prawdziwym znaczeniu, to zawsze Krzyż paschalny.”, JAN PAWEŁ II, „Homilia podczas mszy św., Brasilia, 30 czerwca 1980”. *OsRomPol* 1(1980) nr 8, s. 11. Współczesna teologia używa określenia „krzyż paschalny”, „krzyż chwalebny”. Por. S. URBAŃSKI, „Mistyka krzyża”. *Słowo Krzyża* 2(2008), s. 209

³ Zob. JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie Mszy św. dla chorych transmitowanej przez radio, Warszawa, 14 czerwca 1987”. w: JAN PAWEŁ II, *Pielgrzymki do Ojczyzny – Przemówienia i homilie*, Kraków 2006, s. 538

⁴ [Potrzeba było] „(...) ażeby w całym wszechświecie stworzonym z miłości, Ktoś wreszcie odpowiedział taką samą miłością. Aby Ktoś wreszcie wypełnił swoim życiem i śmiercią owo wezwanie (...), aby Ktoś wreszcie umiłował do końca: Boga w świecie, Boga w ludziach – i ludzi w Bogu”. Zob. JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej biskupa Michała Kozala, odprawionej na placu Defilad na zakończenie II Krajowego Kongresu Eucharystycznego, Warszawa, 14 czerwca 1987”. w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 542–543

no się z tym nie zgodzić. W ogóle, badając papieską staurologię, dochodzi się do dwu podstawowych prawd: prawdy o Bogu i prawdy o człowieku. Tak ogólne ujęcie może oznaczać, że rzeczywiście – tak jak to wykazał autor przez słowa Papieża – Krzyż stanowi jakieś centrum kosmosu, wszechświata. Jest miarą, punktem odniesienia dla wszelkich spraw ludzkich i Boskich⁵. Odnośnie do kompozycji pracy, wydaje się ona być przemyślana, uwzględniająca wieloaspektowość podejmowanych tematów, napisana bardzo rzetelnie. Autor jednak, cytując katechezy papieskie, nie podaje ani w przypisach, ani w bibliografii ich pełnych tytułów, jakie stosowane są w *L'Osservatore Romano*, to zaś dałoby czytelnikowi pełniejszy obraz myśli Papieża, ponieważ tytuły zawsze jakoś wskazują na podejmowaną treść.

Niemniej jednak praca wykonana przez autora jest niezmiernie ważna, podejmuje ten obszar nauczania Jana Pawła II, który, jak wspomniano, nie został jeszcze należycie w całości opracowany. Praca ta jako pionierska, w miarę rosnącego obecnie zainteresowania się Krzyżem – tak przez jego prześladowców, jak i miłośników – stawia przed czytelnikiem nową perspektywę, z której można spojrzeć na tajemnicę Krzyża. Analiza bardzo wnikliwie przeprowadzona, pomaga pogłębić wiarę w Misterium Paschalne, daje po tej tajemnicy niezwyklego przewodnika, jakim był Papież. Publikacja ta jest bardzo pomocną w podejmowaniu dalszych badań, otwiera pole do dyskusji, polemiki, przeprowadzania analiz porównawczych z myślami innych teologów zajmujących się staurologią.

Praca stara się wyczerpać temat na podstawie dostępnych źródeł, nie można jednak traktować tej książki jako całościowego opracowania staurologicznego objawienia się Boga w nauczaniu Jana Pawła II, ponieważ, jak już wspomniano, źródła nie obejmują całości jego nauczania. Nie jest to zarzutem z racji czasu powstania publikacji, ale osoby zainteresowane tematem musiałyby uzupełnić przedstawione tezy i wnioski o badania nad niepodjętymi tu wypowiedziami Papieża z lat 1995–2005. Można uważać, że nauczanie Jana Pawła II z tego okresu nie uległo zmianie (biorąc pod uwagę zasadniczość tematu, jego podstawowość), niemniej jednak istnieje możliwość wydobywania większego jeszcze bogactwa myśli poświęconych tematowi Krzyża.

Anna Zygmia

⁵ Zob. JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 2006, s. 65. Zob. także: tamże, „Homilia podczas Mszy św. dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, Watykan, 30 marca 1982”. *OsRomPol* 3(1982) nr 4, s. 3

*Bibliografia pasjologiczna za lata 2008-2009
oraz uzupełnienia za lata poprzednie*

Książki

2005

1. BŁAŻEJEWSKA A., *Gotycka rzeźba Marii z ciałem Chrystusa z Ostródy. Plastyczna interpretacja wizji mistycznej*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005.

2006

1. *Droga Krzyżowa. Rozważania pasyjne dla młodzieży i dorosłych*, Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 2006.

2007

1. CANTALAMESSA R., *Wspominając błogosławioną Mękę*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2007.
2. PACIOREK A., KRAMISZEWSKA A., *Męka Pana naszego Jezusa Chrystusa według św. Mateusza*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.
3. PISULA R., *Męka Pańska według łotrów*, Wydawnictwo Norbertinum, Lublin 2007.

2008

1. BASIUK M., *Ofiara Izaaka (Rdz 22,1-14) w zachodniej tradycji patrystycznej* (SAC SN 6), Księgarnia św. Jacka, Katowice 2008.
2. „Gorzkie żale, przybywajcie...”. *Studia i szkice w 300-lecie powstania nabożeństwa Gorzkich żalów* (Mistyka Polska 73), red. S. Urbański, J. Śmigera, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008.
3. LONA H.E., *Judasza Iskariota. Legenda i prawda*, Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 2008.
4. PYCZEK W., *Motywy pasyjne w liryce wielkich romantyków: Mickiewicz – Słowacki – Krasiński*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

2009

1. *Duchowość krzyża* (Mistyka chrześcijańska 93), red. S. Urbański, W. Gałązka, Wydawnictwo UKSW 2009.

2. LESIECKI M., *Teologiczna pasja. Problematyka konkupiscencji śladami Karla Rahnera* (Seria Bobolanum), Wydawnictwo Rhetos, Warszawa 2009.
3. RYBICKI A., *Compassio Mariae w chrześcijańskim życiu duchowym. Studium na przykładzie średniowiecznej literatury i sztuki religijnej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.

Artykuły

2005

1. MIGLIETTA M., „Uwagi o procesie Chrystusa”. *Zeszyty Prawnicze* 5(2005) z. 1, s. 5-49.

2008

1. BAŁAŻ I., „Analiza percepcji psalmów Godziny czytań Wielkiego Piątku”. *Słowo Krzyża* 2(2008), s. 188- 204.
2. BARAN A., „Kazania pasyjne kapucynów w XVIII i XIX wieku”. w: *„Gorzkie żale, przybywajcie...”*. *Studia i szkice w 300-lecie powstania nabożeństwa Gorzkich żalów* (Mistyka Polska 73), red. S. Urbański, J. Śmigera, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, s. 97-114.
3. BOMBA W., „Fenomen kazań pasyjnych”. w: *„Gorzkie żale, przybywajcie...”*. *Studia i szkice w 300-lecie powstania nabożeństwa Gorzkich żalów* (Mistyka Polska 73), red. S. Urbański, J. Śmigera, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, s. 89-96.
4. BORTKIEWICZ P., „Bezpłodność a tajemnica krzyża”. *Słowo Krzyża* 2(2008), s. 281-290.
5. BUDZANOWSKA D., „Zabici w mieście, gdzie ukrzyżowano Pana. Ap 11,8 w świetle dawnych komentarzy łacińskich”. *Słowo Krzyża* 2(2008), s. 152-176.
6. BULAS R., „Irlandia a Bizancjum. Ikonografia ‘Trzech Hebrajczyków w piecu ognistym’ na krzyżach celtyckich”. *Vox Patrum* 52(2008), z. 1, s. 61-76.
7. CISŁO W., „Rudolf Pesch: Ziemski Jezus jako źródło wiary wielkanocnej uczniów”. *Słowo Krzyża* 2(2008), s. 119-132.
8. GBUREK A., „Tajemnica Krzyża Chrystusa w ‘Listach’ św. Hieronima”. *Vox Patrum* 52(2008), z. 1, s. 219-232.
9. GOLCZYŃSKA M., „Zaburzenia psychiczne – granice odpowiedzialności”. *Słowo Krzyża* 2(2008), s. 291-296.

10. KAŁAMARZ W., „Wariabilność melodycznej warstwy Gorzkich żalów na terenie Archidiecezji Krakowskiej”. w: „Gorzkie żale, przybywajcie...”. *Studia i szkice w 300-lecie powstania nabożeństwa Gorzkich żalów* (Mistyka Polska 73), red. S. Urbański, J. Śmigera, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, s. 239-284.
11. KASZUBOWSKI P., „Przasnysz w roku utworzenia polskiej fundacji pasjonistów”. *Słowo Krzyża* 2(2008), s. 34-40.
12. KUCZERA-CHACHULSKA B., „Gorzkie żale jako przykład liryki medytacyjnej”. w: „Gorzkie żale, przybywajcie...”. *Studia i szkice w 300-lecie powstania nabożeństwa Gorzkich żalów* (Mistyka Polska 73), red. S. Urbański, J. Śmigera, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, s. 139-150.
13. KUDASIEWICZ J., „Próba nowego spojrzenia na winę i karę Judasza”. *Obecni* 2(2008), z. 18, s. 71-78.
14. KULBACKI P., „Pasyjny wymiar liturgii godzin w Triduum Paschalnym”. *Słowo Krzyża* 2(2008), s. 177-187.
15. LESZCZYŃSKI G., „Eutanazja. Aspekty prawne i moralne” *Słowo Krzyża* 2(2008), s. 297-308.
16. LINKE W., „Wzruszenie czy zdenerwowanie Jezusa? Uwagi do tłumaczenia J 11,33.38, czyli tłumacz samotny wobec tradycji”. *Studia Theologica Varsaviensia* 46(2008), nr 1, 21-38.
17. LINKE W., „Śmierć Judasza w Dz 1,18 jako przykład śmierci prześladowcy”. *Biblica et Patristica Thoruniensia* 1(2008), s. 163-179.
18. MEJZNER M., „Ludzkie ciało i nieśmiertelność. Wybrane przykłady z argumentacji Metodego z Olimpu o zmartwychwstaniu (De resurrectione II 19-25)”. *Vox Patrum* 52(2008), z. 1, s. 635-646.
19. MIECZKOWSKI J., SUPERSON J., „Teologiczne usytuowanie ołtarza w świątyni chrześcijańskiej”. *Collectanea Theologica*, 78(2008), z. 1, s. 110-129.
20. MIOTK M., „Hybris i kenosis”. *Słowo Krzyża* 2(2008), s. 238-261.
21. MISZTAŁ W., „Chrzest: sakrament życiodajnej śmierci z Chrystusem (w świetle listów św. Pawła Apostoła)”. *Słowo Krzyża* 2(2008) s. 133-151.
22. PASZKOWSKA T., „Pasyjność – niezbywalny wymiar duchowości życia konsekrowanego”. *Słowo Krzyża* 2(2008), s. 224-237.
23. RATAJCZYK M., „O charyzmacie ogólnie i o charyzmacie św. Pawła od Krzyża osobiście”. *Słowo Krzyża* 2(2008), s. 10-21.

24. ROSPOND S., „Gorzkie żale na tle historii Zgromadzenia Księży Misjonarzy w Polsce i kościoła św. Krzyża w Warszawie”. w: *„Gorzkie żale, przybywajcie...”*. *Studia i szkice w 300-lecie powstania nabożeństwa Gorzkich żalów* (Mistyka Polska 73), red. S. Urbański, J. Śmigera, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, s. 15-26.
25. RUSIECKI J., „Gorzkie żale jako wyraz pobożności ludowej w świetle dokumentów Kościoła”. w: *„Gorzkie żale, przybywajcie...”*. *Studia i szkice w 300-lecie powstania nabożeństwa Gorzkich żalów* (Mistyka Polska 73), red. S. Urbański, J. Śmigera, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, s. 61-88.
26. SAGANIAK M., „Doświadczenie religijne i doświadczenie estetyczne w nabożeństwie Gorzkich żalów”. w: *„Gorzkie żale, przybywajcie...”*. *Studia i szkice w 300-lecie powstania nabożeństwa Gorzkich żalów* (Mistyka Polska 73), red. S. Urbański, J. Śmigera, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, s. 151-186.
27. SKALICKÝ J., „Jezus z Nazaretu. Problem i wyzwanie dla człowieka naszych czasów”. *Słowo Krzyża* 2(2008), s. 56-80.
28. SPENCER P.F., „Najświętsza Maryja Panna w życiu i nauczaniu św. Pawła od Krzyża”. *Słowo Krzyża* 2(2008), s. 262-279.
29. SZYMIK J., „Bóg i człowiek, miłość i cierpienie. Teologia krzyża wobec pytań współczesności”. *Słowo Krzyża* 2(2008), s. 42-55.
30. TATAR M., „Duchowość maryjna Rozmów duszy w nabożeństwie Gorzkich żalów”. w: *„Gorzkie żale, przybywajcie...”*. *Studia i szkice w 300-lecie powstania nabożeństwa Gorzkich żalów* (Mistyka Polska 73), red. S. Urbański, J. Śmigera, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, s. 43-60.
31. TOMASZEWSKA W., „*Homo patiens* w Gorzkich żalach”. w: *„Gorzkie żale, przybywajcie...”*. *Studia i szkice w 300-lecie powstania nabożeństwa Gorzkich żalów* (Mistyka Polska 73), red. S. Urbański, J. Śmigera, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, s. 187-204.
32. TRONINA A., „Mistyka Krzyża w syryjskiej Grocie Skarbów”. *Vox Patrum* 52(2008), z. 1, s. 1171-1180
33. URBAŃSKI S., „Mistyka krzyża”. *Słowo Krzyża* 2(2008), s. 206-223.
34. URBAŃSKI S., „Mistyka pasyjna Gorzkich żalów”. w: *„Gorzkie żale, przybywajcie...”*. *Studia i szkice w 300-lecie powstania nabożeństwa Gorzkich żalów* (Mistyka Polska 73), red. S. Urbański, J. Śmigera, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, s. 27-42.

35. URBAŃSKI S., „Mistyka pasyjna polskich mistyczek”. w: *„Gorzkie żale, przybywajcie...”. Studia i szkice w 300-lecie powstania nabożeństwa Gorzkich żalów* (Mistyka Polska 73), red. S. Urbański, J. Śmigera, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, s. 115-138.
36. WILK A., „Objawienie Boże w Piśmie Świętym a objawienie prywatne w świetle nauki św. Jana od Krzyża”. *Kieleckie Studia Teologiczne* 7(2008), s. 339-349.
37. WINEK T., „Echa Gorzkich żalów w literaturze polskiej XIX wieku”. w: *„Gorzkie żale, przybywajcie...”. Studia i szkice w 300-lecie powstania nabożeństwa Gorzkich żalów* (Mistyka Polska 73), red. S. Urbański, J. Śmigera, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, s. 205-220.
38. WOJTYSKA H.D., „Jubileusz 50-lecia polskiej prowincji pasjonistów”. *Słowo Krzyża* 2(2008), s. 22-33.
39. WRÓBLEWSKI P., „Dzieje odnalezienia Krzyża Świętego: ustalenia i wątpliwości historyczne”. *Analekta Cracoviensia* 40(2008), s. 158-172.
40. ZAŁĘSKI J., „Głupstwo krzyża jako wyraz mądrości Bożej a mądrość świata w 1 Kor 1,18-25”. *Słowo Krzyża* 2(2008), s. 81-118.
41. ŻUREK A., „Codzienna komunია święta w starożytności chrześcijańskiej. Aspekt duszpasterski i teologiczny”. *Vox Patrum* 52(2008), t. 2, s. 1381-1388.
42. ŻWAWIAK A., WARGOCKA E., „Gorzkie żale – historia tekstu (wybrane problemy)”. w: *„Gorzkie żale, przybywajcie...”. Studia i szkice w 300-lecie powstania nabożeństwa Gorzkich żalów* (Mistyka Polska 73), red. S. Urbański, J. Śmigera, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, s. 221-238.

2009

1. BARAN A., „Franciszkańska droga paschalna”. w: *Duchowość krzyża* (Mistyka chrześcijańska 93), red. S. Urbański, W. Gałązka, Wydawnictwo UKSW 2009, s. 17-34.
2. GAŁĄZKA W., „Duchowość cierpienia na podstawie prywatnych pism «Świętej z Kalkuty»”. w: *Duchowość krzyża* (Mistyka chrześcijańska 93), red. S. Urbański, W. Gałązka, Wydawnictwo UKSW 2009, s. 35-50.
3. GOGOLA J.W., „Oczyszczenie nocy ciemnej u św. Jana od Krzyża”. w: *Duchowość krzyża* (Mistyka chrześcijańska 93), red. S. Urbański, W. Gałązka, Wydawnictwo UKSW 2009, s. 51-66.

4. GWIAZDA P., „Kenoza Chrystusa jako wzór dla ascezy chrześcijanina na drodze do przeobóstwienia w tradycji chrześcijańskiego Wschodu”. w: *Duchowość krzyża* (Mistyka chrześcijańska 93), red. S. Urbański, W. Gałązka, Wydawnictwo UKSW 2009, s. 67-82.
5. KEMPIAK R., „Miejsce ‘krzyża’ w przepowiadaniu Apostoła Pawła”. w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła* (ABL 4), red. S. Szymik, Lublin 2009, s. 181-196.
6. KOSEWSKI M., „Miejsce wyobraźni w Memoria Passionis Johanna Baptista Metza”. w: *Oblicza współczesności. Świt nad potokiem Jabbok* (Teologia i... 3), red. H. Seweryniak, Płock 2009, s. 57-66.
7. KOZŁOWSKI B., „Kontemplacja krzyża nadzieją ucznia Chrystusa w świetle encykliki Benedykta XVI *Spe salvi*”. w: *Duchowość krzyża* (Mistyka chrześcijańska 93), red. S. Urbański, W. Gałązka, Wydawnictwo UKSW 2009, s. 83-102.
8. MACHNIAK J., „Umiłowanie krzyża w życiu św. Brata Alberta Chmielowskiego”. w: *Duchowość krzyża* (Mistyka chrześcijańska 93), red. S. Urbański, W. Gałązka, Wydawnictwo UKSW 2009, s. 103-122.
9. OGÓREK P.P., „Tajemnica woli Bożej a problem cierpienia”. w: *Duchowość krzyża* (Mistyka chrześcijańska 93), red. S. Urbański, W. Gałązka, Wydawnictwo UKSW 2009, s. 123-142.
10. RYCHTER M., „Śmierć ‘za wielu’. Teologia ekspiacyjnej śmierci Jezusa za grzech odrzucenia przez Izrael według Gerharda Lohfinka”. *Collectanea Theologica* 79(2009), z. 1, s. 21-30.
11. SOKOŁOWSKI M., „Krzyż na drodze zjednoczenia mistycznego z Jezusem w kapłaństwie. Perspektywa ignacjańska”. w: *Duchowość krzyża* (Mistyka chrześcijańska 93), red. S. Urbański, W. Gałązka, Wydawnictwo UKSW 2009, s. 143-170.
12. SZYMULA M., „Nawrócenie i pokuta w życiu kapłana”. w: *Duchowość krzyża* (Mistyka chrześcijańska 93), red. S. Urbański, W. Gałązka, Wydawnictwo UKSW 2009, s. 171-188.
13. TATAR M., „Misterium krzyża w *Revelations* Julianny z Norwich”. w: *Duchowość krzyża* (Mistyka chrześcijańska 93), red. S. Urbański, W. Gałązka, Wydawnictwo UKSW 2009, s. 189-204.
14. URBAŃSKI S., „Doświadczenie krzyża w mistyce przeżyciowej”. w: *Duchowość krzyża* (Mistyka chrześcijańska 93), red. S. Urbański, W. Gałązka, Wydawnictwo UKSW 2009, s. 205-222.

15. URBAŃSKI S., „Pasja Jezusa w życiu mistycznym Marii Teresy Linssen”. w: *Duchowość krzyża* (Mistyka chrześcijańska 93), red. S. Urbański, W. Gałązka, Wydawnictwo UKSW 2009, s. 223-240.
16. URBAŃSKI S., „Mistyczny charakter krzyża”. w: *Duchowość krzyża* (Mistyka chrześcijańska 93), red. S. Urbański, W. Gałązka, Wydawnictwo UKSW 2009, s. 241-262.
17. URBAŃSKI S., „Krzyż Chrystusa jako przejście przez śmierć do nowego życia według ks. Piotra Semenienki”. w: *Duchowość krzyża* (Mistyka chrześcijańska 93), red. S. Urbański, W. Gałązka, Wydawnictwo UKSW 2009, s. 263-278.
18. URBAŃSKI S., „Krzyż w duchowości św. Bonawentury”. w: *Duchowość krzyża* (Mistyka chrześcijańska 93), red. S. Urbański, W. Gałązka, Wydawnictwo UKSW 2009, s. 279-290.

(opr. W. Linke CP, A. Pokoński OSJ, P. Wójcik CP)



Słowo Krzyża 3 (2009)

SPIS TREŚCI

O. prof. dr hab. Henryk Damian Wojtyska CP (1933-2009)

O. ANDRZEJ JAKIMIAK CP, , O. Damian Wojtyska CP, zakonnik i duchowy autorytet LIST PROWINCJAŁA PASJONISTÓW	6
Ks. BP JAN B. SZLAGA, Wspominam o. Damiana Wojtyskę CP	10
Ks. WOJCIECH GÓRALSKI, Zwyczajny i niezwykły. Wspomnienie o Henryku Damianie Wojtysce, CP	12
O. HENRYK D. WOJTYSKA CP, Z problematyki ekumenicznej. Aby zrozumieć Lutra	17
O. HENRYK D. WOJTYSKA CP, Chrześcijański model wolności w dziejach Polski	34
O. HENRYK D. WOJTYSKA CP, Stanisław Hozjusz (1504-1579)	39
O. HENRYK D. WOJTYSKA CP, Moje nie tylko rzymskie spotkania nie tylko z Włochami	51

Biblia i teologia

Ks. JAN DECYK, Eucharystia paschalną drogą Kościoła	80
Ks. BP BRUNO FORTE, Krzyż jako historia trynitarna: gdzie spotykają się Wschód i Zachód	93
ANNA KUŚMIREK, Antropomorfizmy w Targumach Pięcioksięgu	109
O. WALDEMAR LINKE CP, Tytuł winy (titulus culpae) Jezusa (Mk 15,26; Mt 27,37; Łk 23,38; J 19,19). Król Jezus w Ewangeliach	124
ANNA ZYGMA, Ne evacuetur crux! – Jan Paweł II w obronie Krzyża	144

Duchowość i historia

O. TOMASZ R. GAŁKOWSKI CP, Czarny Szkaplerz Męki Pańskiej – duch i prawo, wczoraj i dziś	164
O. ANDRZEJ MIOTK SVD, W cieniu krzyża. Pasyjny wymiar życia i dzieła misyjnego Arnolda Janssena	186
O. PHILIPPE PLET CP, Św. Paweł od Krzyża: Kapłan według serca Bożego	199
Ks. ADAM RYBICKI, Maryja współcierpiąca a duchowość chrześcijańska	219

Filozofia i nauki humanistyczne

DOMINIKA BUDZANOWSKA, Seneka Młodszy o cnocie męstwa – fortitudo, czyli o pokonywaniu strachu i cierpienia	234
---	-----

Recenzje

MICHAŁ BUCZKOWSKI, Między rozumem a uczuciem (rec. Waldemar Linke CP)	264
GRZEGORZ IWIŃSKI, Staurologiczne objawienie się Boga w nauczaniu Jana Pawła II (rec. Anna Zygm)	268
Bibliografia pasjologiczna	273